

DOI 10.32726/2411-3417-2018-2-6-32

УДК 11; 14; 123; 327

Яков ШЕМЯКИН

Историческая реальность в культурно-антропологической перспективе: экзистенциальный предел глобализации

Аннотация. Раскрывая суть «антропологического поворота» в гуманитарных и социальных науках и опираясь на результаты сравнительных цивилизационных исследований, автор анализирует соотношение в человеке глобального, универсального, локального и индивидуального измерений. Многомерность человека и культур делает глобализацию невозможной на логико-смысловом уровне. Гипотетическая реализация такого сценария означала бы навязывание смыслов одной культуры всем остальным, рост социальной энтропии и гибельную деградацию человечества. Объективным экзистенциальным пределом глобализации, приходит к выводу автор, является культура во всем многообразии ее разновидностей, воплощающих логико-смысловой уровень интеграции человеческих сообществ.

Ключевые слова: антропологический поворот, глобализация, «классическая» цивилизация, «пограничная» цивилизация, флуктуация индивидуального поведения, глобальное, универсальное, локальное, индивидуальное.

«Антропологический поворот»: цивилизационный ракурс

Одним из главных факторов, определивших развитие гуманитарных и социальных наук во второй половине XX – начале XXI в., стал так называемый «антропологический поворот». Суть его сводится к следующему. Нет человека вообще, человек всегда конкретен. Любой из живущих на планете людей принадлежит к той или иной традиции, входит в некую общность (как правило, одновременно в несколько разных общностей), живет в определенном месте, связан с определенной социальной и природной средой. Он может менять место жительства и даже свою принадлежность к традиции (феномен смены идентичности, главным образом в современную «электронную» эру), но всегда так или иначе проходит свой собственный, неповторимый жизненный путь.

Иными словами, речь шла о преодолении восходящих к эпохе Просвещения представлений о единообразии человеческой природы, неизменной повсюду в «мире людей». В рамках этих представлений человек рассматривался как некий абстрактный индивид. «Антропологический поворот» означал переключение внимания исследователей на живых людей, неотделимых от конкретных условий своего существования.

Сведения об авторе: ШЕМЯКИН Яков Георгиевич – главный научный сотрудник Института Латинской Америки РАН, доктор исторических наук; shemyakin3@gmail.com.

Тем не менее «просвещенческий» комплекс представлений не исчез и, более того, на современном этапе глобализации получил новый импульс. В основе этого комплекса лежит абсолютизация одного из измерений человеческой природы, а именно – ее универсальных характеристик. Между тем ни один человек не сводится к наличествующему в любом представителе вида *homo sapiens* универсальному измерению. Каждый являет собой крайне противоречивое единство глобального, универсального, локального и индивидуального измерений.

В данной работе сделана попытка, опираясь главным образом на результаты сравнительных цивилизационных исследований, проанализировать соотношение этих измерений в человеке. При этом необходим как минимум учет специфики различных цивилизационных типов, поскольку именно цивилизация, как самая масштабная культурно-историческая общность, обозначает те пределы, в рамках которых человек может быть рассмотрен именно как конкретное, живое и мыслящее существо во всем своем своеобразии, а не как «просто человек», неотличимый от других представителей «мира людей».

* * *

Все цивилизации без исключения одновременно и целостны, и многообразны, состоят из множества компонентов. Однако соотношение единства и многообразия принципиально отличается в различных типах цивилизаций. В цивилизациях, которые я условно называю «классическими» (к ним принадлежат социокультурные макрообщности планетарного масштаба, базирующиеся на мировых религиях), единый духовный стержень скрепляет собой многообразие. Наиболее полное воплощение классического типа цивилизаций – четыре великих культурных мира (западнхристианский, индо-буддийский мир Южной Азии с центром в Индии, конфуцианско-буддийский мир Восточной Азии с центром в Китае и мир ислама), основы которых были заложены в «осевое время» (I тысячелетие до н.э. по К. Ясперсу¹). Г.С. Померанц назвал их «субэкуменами», поскольку каждая из этих великих цивилизаций, изначально внутренне ориентированная на превращение в мировую, представляет собой качественно отличный от остальных мегапроект «единого человеческого общежития» [См.: Померанц Теория субэкумен... с. 205–227].

В цивилизациях «пограничного» типа, напротив, доминирует многообразие, которое преобладает над единством (что отнюдь не означает отсутствия последнего: оно тоже вполне реально). К этому типу исторически относились эллинистическая цивилизация и Византия. В настоящее время цивилизационное «пограничье» представлено Россией-Евразией, Латинской Америкой и Балканской культурно-исторической общностью. Вплоть до середины XX в. к «пограничному» типу относилась и Пиренейская Европа

1 Речь идет не непосредственно о зарождении «мира ислама», а о том комплексе идей и образов, который являлся общим и для мировых религий, и для философии, и который сформировался в основных центрах Евразии в период между 800–200 гг. до н.э. Ислам стал последней по времени возникновения из этих религий и, как известно, очень многое воспринял из идейного и образного тезауруса двух других авраамических религий – христианства и иудаизма.

(Испания и Португалия). В последние десятилетия XX – начале XXI в. преобладающей тенденцией ее эволюции стал процесс интеграции в западную «субэкумену». Однако, на мой взгляд, этот процесс далек от завершения, сохраняется контртенденция, направленная на поддержание «пограничного» статуса [Подробнее о сопоставлении «классического» и «пограничного» цивилизационных типов см.: Шемякин Европа...; он же Пограничные...; он же Цивилизации...; он же Феномен...; он же Граница...; он же Россия и Латинская Америка...; он же Идентичность и тип цивилизации...; он же Идентичность цивилизационного...; Проблемы культурного...; Земсков О литературе...; он же Образ...].

* * *

Исторический (в том числе и цивилизационный) процесс разворачивается на двух уровнях: личностном (индивидуальном) и надличностном (то есть на уровне человеческих общностей и социальных институтов различного рода). Различия эти относительны: надличностный пласт – нормативно-ценностная база той или иной цивилизации – есть в любом человеке [Шемякин Европа ... с. 168–173; Шемякин Пути и условия...]. Однако личность несводима к этой основе. Во всяком представителе вида *Homo sapiens* наличествует определенное «пространство свободы» по отношению к господствующим общепринятым нормам и ценностям, свободы в интерпретации этих норм и ценностей. Этот несводимый остаток, «собственно индивидуальный» пласт и обуславливает неповторимое своеобразие каждой человеческой индивидуальности. «Пространство свободы» может быть больше или меньше, в зависимости от того, в какой социокультурной среде действует индивид. Именно благодаря «пространству свободы» личность становится источником новаций. Следует подчеркнуть, что «надличностный уровень» существует в действительности лишь через посредство личностного уровня: любая общность или социальный институт обретают реальное существование только в деятельности принадлежащих к ним людей. В этом смысле личностный уровень – первичная основа всего исторического процесса.

Законом развития любой сложной системы являются флуктуации (колебания) элементов, из которых она состоит, в пределах определенных параметров. Это относится и к социокультурным системам, причем в данном случае речь идет о флуктуациях индивидуального поведения. Особенность личностного уровня разворачивания исторического процесса в том, что на нем происходят постоянные колебания традиций, общепринятых норм и ценностей, представляющихся неизменными на надличностном уровне. Эти колебания проявляются в интерпретации подобных норм и ценностей, которая всегда индивидуальна, даже если в основных чертах совпадает у большинства представителей данной социокультурной общности. Духовное пространство, в пределах которого возможна та или иная трактовка общепринятого, – это то самое «пространство свободы» человеческой индивидуальности, о котором шла речь выше. Пока колебания индивидуального поведения остаются в пределах определенных параметров, социокультурная система сохраняет целостность и относительную стабильность. Если же отклонения от общепринятых стандартов мышления и поведения выходят за эти пределы, приобретая массовый характер, флуктуации начинают угрожать целостности системы, которая вступает в этом случае в полосу кризиса.

Что касается надличностного нормативно-ценностного пласта в рамках самой личности, он является сложным по своей структуре. Причем сложность эта проявляется по-разному, в зависимости от того, под каким углом зрения мы ее рассматриваем. С определенной позиции этот пласт предстает как сочетание глобального, универсального и локального измерений в рамках персонального жизненного пространства. (Возможен и иной ракурс, который будет проанализирован далее.) Чтобы определить параметры, вокруг которых происходят флуктуации индивидуального поведения в рамках социокультурных систем, необходимо раскрыть содержание данных понятий. Повторю здесь вкратце ранее изложенные в других моих работах выводы [Шемякин Глобальное...с.171–214; он же О пределах...Статья 1, с. 158–172; Статья 2, с. 143–157; Idem Spatial-Temporal... p. 123–137].

«Глобальное» и «универсальное»

Чаще всего эти понятия воспринимаются (причем не только в массовом сознании и политической лексике, но и в научном дискурсе) как синонимы. На мой взгляд, подобное восприятие в некоторой степени искажает действительность. Семантические поля этих терминов в значительной своей части действительно пересекаются, но далеко не полностью. «Глобальное» и «универсальное» – это понятия одинакового объема, поскольку и то и другое охватывают все человечество в целом, но несколько различного содержания, так как в них фиксируются качественно различные характеристики этого целого. А именно – устойчивость и изменчивость. Глобальное – это реальная система связей, охватывающая весь мир, становление которой происходило в ходе истории постепенно. В термине «универсальное» фиксируются общие черты, характерные для всех людей независимо от их принадлежности к той или иной эпохе или культуре, на протяжении всего времени существования вида *Homo sapiens*.

Глобальное – это реальность, формировавшаяся по мере того как складывалась единая система связей, охватывающая «мир людей». Универсальное – это реальность изначальная (по крайней мере, с эпохи антропо- и социогенеза) и инвариант человеческой истории [Шемякин О пределах... Статья 1, с. 161]. Конкретное проявление универсального в истории – это прежде всего базовые потребности человека, обусловленные его психофизиологической природой. Наряду с первичными витальными потребностями, детерминированными биологической организацией «человека разумного» и по сути общими с животным миром (в пище, питье, сексе и продолжении рода), к числу таковых принадлежит и собственно человеческая потребность в упорядочивании как своего опыта, так и окружающей действительности [Там же]. Результаты фундаментальных исследований показали, что стремление так или иначе удовлетворить эту потребность – определяющая бессознательная мотивация поведения «человека разумного» [См.: Бессознательное...с. 321–323]. Упорядочить же собственный опыт, как и окружающую реальность, человек может лишь в том случае, если выработан подход к решению коренных проблем – противоречий человеческого существования (между мирской и сакральной сферами бытия, человеком и природой, индивидом и социумом, традиционной и инновационной сторонами культуры) [См. подробнее: Шемякин Европа...]. Только на основе подобного решения может быть создана система экзистенци-

альной ориентации, то есть ориентации как во внешнем мире, так и в мире собственной души. Без подобной системы ориентации люди не могут жить. Только создав ее, человек обретает смысл существования.

В этой связи следует уточнить, что собственно человеческая потребность в обретении смысла оказывает мощное воздействие на сферу других, биологических в своей основе, первичных витальных потребностей, во многом определяя форму и характер их проявления. И когда при первой встрече представителей качественно различных, чрезвычайно далеко отстоящих друг от друга традиций проявляется общность их коренных витальных потребностей, первичное осознание этой общности имеет фундаментальное духовное значение. Очень точно охарактеризовал суть этой ситуации В.Н. Топоров: «Когда европейцы на рубеже XV и XVI вв. впервые вступали на землю обеих Америк, они встретили там людей, находившихся как бы за пределами этого мира, за бесконечным Океаном, за многие тысячи километров от родины этих первооткрывателей. А за долгие тысячи лет до этого (в отдельных случаях, видимо, и за десятки тысяч лет) далекие предки европейцев и индейцев, жившие в противоположных концах Евразийского континента, на Западе и на Востоке, так же были удалены друг от друга на максимально возможное на Земле «непрерывное» (по суше) расстояние, астрономическая величина которого исключала, казалось бы, даже опосредованные связи «эстафетного» типа... И тем не менее, первый жест первого европейца, ступившего на землю Америк, был принят и понят в той мере, в какой это было необходимо обеим сторонам для установления связи, и на него был дан ответ, который тоже был принят и понят. Связь была установлена и прошла первую проверку: она оказалась возможной. Это была связь «в человечестве», в человеческом духе (потому что в этих условиях глоток воды и кусок хлеба, данные «чужим», образуют факты прежде всего духовного и уж потом материального значения), а сама возможность и, если угодно, естественность установления связи в «неестественных» условиях стала главным аргументом «за», который уже не мог быть отмененным в своей основе, несмотря на все трагические эпизоды в будущем, когда естественное и вытекающее из реальных нужд и подлинно человеческих потребностей затмевалось и искажалось извращениями «человеческого» и «противочеловеческим» [Топоров Пространство... с. 11].

Тот или иной тип экзистенциальной ориентации закрепляется в определенной системе ценностей. Выбор какого-либо из путей решения коренных проблем-противоречий человеческого существования означает и избрание совокупности ценностных ориентаций.

Различные культуры по-разному подходят к решению ключевых экзистенциальных проблем. Собственно, каждая из них в одной из своих ипостасей представляет собой конкретную интерпретацию универсального измерения человеческой природы. В ходе истории та или иная культура или «коалиция культур» (К. Леви-Стросс), цивилизация, может стать фактором глобального масштаба, оказывающим воздействие на все человечество [Шемякин О пределах... Статья 1, с. 162].

С точки зрения семиотики любая культура может быть представлена как текст. Именно в этом смысле В.Н. Топоров, например, писал о «Балканском макротексте» [Топоров Балканский...с. 1–25].

Культуры, «коалиция» которых образует цивилизационную общность, являют собой различные интерпретации общего для них цивилизационного текста. Сам же этот текст основывается на том или ином подходе к решению ключевых проблем человеческой экзистенции, о которых шла речь выше. Этот подход варьируется до определенных пределов – в зависимости от того, как решается вопрос о соотношении единства и многообразия: от ситуации, характеризующейся доминантой многообразия (при парадоксальном сохранении реального единства) в цивилизациях «пограничного» типа до ситуации, определяющей доминантой единства в «классических» цивилизациях. В последнем случае принцип преобладания единства может проявляться с разной степенью жесткости [См.: Шемякин Феномен... с. 23–25].

Все многообразие текстов человеческих культур тяготеет к трем главным парадигмам – базовым интерпретациям универсального измерения человеческой природы. Каждую из них отличает свой способ удовлетворения фундаментальной психофизиологической потребности человека в обретении смысла (и, соответственно, решения ключевых экзистенциальных противоречий), качественно отличный от двух других. Это наследие архаики, традиция первого «осевого времени» (по К. Ясперсу) и традиция «второго осевого времени» (эпохи модернизации по Ш.Н. Айзенштадту и др.). Хотя они появились на арене мировой истории во вполне определенной хронологической последовательности, речь в данном случае не может идти о смене одной стадии другой. Попытка обобщить опыт многих исследователей привела меня к выводу, что в основе всех ныне существующих культур и цивилизаций лежит та или иная форма диалога названных трех интерпретаций универсального.

В этой связи следует особо остановиться на роли архаики. Для того чтобы стал возможен реальный диалог различных традиций, они должны быть, по меньшей мере, сопоставимы по уровню сложности и глубины. Когда речь идет о взаимодействии религиозно-философских систем, основы которых были заложены в «осевое время» (по К. Ясперсу), решение представляется вполне очевидным: они полностью равноценны. Но встает вопрос: возможен ли диалог между «осевыми» традициями (великими священными Текстами, которые положены в основание субэкумен) и архаикой? Можно ли вообще говорить об архаическом наследии как о сколько-нибудь цельном (по крайней мере, в своих основаниях) культурном Тексте? Разные авторы отвечают по-разному, иногда один и тот же исследователь дает противоположные версии ответа [См., например: Померанц Великие... с. 141; он же Выход из трансa, с. 340, 341, 343].

Так или иначе, исследования многих ученых [См. в особенности: Топоров Мировое древо... с.21, 264, 266–267] убедительно показали, что наследие архаики продолжало играть значительную роль и после «осевой» революции I тыс. до н.э. и утверждения мировых религий. Здесь особо выделяется московско-тартуская школа отечественных лингвистов, в первую очередь труды В.Н. Топорова и Вяч. Вс. Иванова [Шемякин О пре-

делах... с. 162–167] и работы участников теоретического семинара «Теория и методология архаики» (1996–2012 гг.), действовавшего в рамках петербургской Кунсткамеры. Приведу два ярких примера.

По словам В.Р. Арсеньева, архаику следует рассматривать как «некое целостное, самоценное и жизнеспособное органическое явление, обладающее иной качественной определенностью, чем цивилизация» [Арсеньев Архаика... с. 14]. Согласно его же развернутому определению, архаика – это «исторический этап существования человеческих обществ в условиях включенности людей в систему природы, осознанного следования обществом и его членами ритмам и императивам природы. Этот этап характеризуется прямым природообменным процессом: природные потребности общества составляют доминанту всех форм деятельности людей и удовлетворяются прямым взаимодействием с Природой. Сама Природа в сфере отражения не осмыслена, не вербализирована и не концептуализирована. Именно для этого этапа наиболее органично восприятие бытия как данного в чувственном, надчувственном и сверхчувственном отражении проявления, манифестации всецелого, всеединого и всесвятого «Все», вербализуемого нами как «Мир», «мироздание», «Вселенная». Это этап, на котором люди воспринимают себя как неотрывный компонент, органичную часть всеобщего бытия и, пользуясь им в его проявлениях и воплощениях для своего жизнеобеспечения, соблюдают нормы баланса и умеренности в удовлетворении своих потребностей, а также непреложности ответных действий для восстановления нарушаемых естественных соответствий во всецелостном бытии» [Арсеньев Свод основных... с. 27].

Однако архаика – отнюдь не только определенный, принадлежащий далекому прошлому этап эволюции человеческого общества; она продолжает жить в настоящем. Арсеньев подчеркивает: «В реальной жизни весь этнографический материал выступает прекрасным примером, показывающим, что Архаика в ее категориальном смысле является обязательной стороной всех наблюдаемых культур – в том числе и тех, что с необходимостью должны были бы относиться к цивилизационным. Даже если по внешним формальным признакам общество и выступает индустриальным или постиндустриальным (как те, что мы наблюдаем в Германии, Франции, Великобритании и т.п.), в них в качестве субстрата обязательно присутствует (пусть на уровне бытовой культуры, на уровне субстрата сознания) то, что с неизбежностью выражает качественную специфику Архаики» [Арсеньев Архаика... с. 17].

К аналогичному выводу пришла и другой участник упомянутого семинара – Т.И. Щербакова. Опираясь на работу Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, осуществивших сравнительный анализ мифологического (одно из наиболее ярких проявлений архаики) и логического типов мышления, Щербакова подчеркивает «историческую глубину и качественные характеристики» архаического сознания, «восходящего к глубокой древности и в то же время наблюдаемого ныне» [Щербакова, с. 19]. Лотман и Успенский выдвинули гипотезу, согласно которой исконным свойством человеческого сознания является его гетерогенность: «Самая возможность описания мифа носителем современного сознания была бы весьма сомнительной, если бы не гетерогенность мышления, которое сохраняет в себе определенные пласты, изоморфные мифологиче-

скому языку...» [Лотман, с. 293]. Элементы мифологического мышления, показали эти авторы, встречаются в речевом поведении людей цивилизованных обществ [Там же]. Как отмечает Щербакова, разделение мифологической и дискретно-аналитической форм сознания обусловлено тем, что «обе эти формы являются производными одного мозга, связанными с функциональной деятельностью правого и левого полушарий, которые сформировались в процессе длительной эволюции вида *Homo sapiens*... Гетерогенность сознания изначально является фундаментальным свойством человеческого мозга, но на разных этапах исторического развития в разных культурах проявляется доминирование то правополушарной, то левополушарной системы (соответственно мифологического или аналитического мышления). Для ранних ступеней онтогенеза в большей степени характерен мифологизм мышления, тогда как в современном мире... явно проявляется тенденция к преобладанию аналитического мышления, связанного со стремительным ростом научно-технического прогресса» [Щербакова, с. 19–20]. Тем не менее мифологическое сознание продолжает проявлять себя и сегодня, «архаика» как свойство человеческого мозга внутренне присуща каждому человеку...» [Там же, с. 22].

Т.И. Щербакова выделяет три смысла, вкладываемых в анализируемый термин: «архаика как категория времени, архаика как явление культуры и архаика как свойство человеческого мозга... В первом случае это раннее, начальное звено на хронологической прямой, в двух других – некоторые качественные характеристики вневременного порядка, сопутствующие виду человека разумного на всем протяжении его существования. С этих позиций архаика является не только чем-то навсегда ушедшим, но и частью современного мира» [Там же, с. 24].

Есть одна отличительная характеристика мифопоэтического сознания, которая обуславливает его вневременное значение для человеческой культуры. Несмотря на различные обоснования этой идеи у В.Р. Арсеньева и Т.И. Щербаковой по сравнению с В.Н. Топоровым, все трое едины в убеждении, что архаика обеспечивает «целостный взгляд на мир, на все окружающее человека и на него самого» [Топоров Мировое... с.274]. «Потребность в целостном взгляде, тоска по целому, которое одно только и может быть истинным, делает непреходящей задачу постижения именно целого и создания соответствующего языка для его описания. В мифопоэтическом мышлении прошлого, как и в мистических откровениях всех времен, человек нередко подходил к решению проблемы языка, на котором можно было бы одновременно описывать макрокосм и микрокосм. Но эти решения, к сожалению, всегда были окказиональны или же не поддавались передаче на язык повседневности» [Топоров Мировое древо... с. 274–275]. На основании этих умозаключений Топорова, как и приведенных выше положений Арсеньева и Щербаковой, можно сделать вывод: поиск новых решений «проблемы целого» необходимым образом предполагает диалог с наследием архаики, с ее культурным Текстом.

Значимость наследия архаики – эпохи «мирового древа» в терминологии В.Н. Топорова – в полной мере проявилась в сфере осмысления сакрального измерения жизни. Это подтверждается, в частности, выводами видных отечественных ученых в отноше-

нии начальных этапов истории нашей цивилизации [Иванов О выборе веры... с. 287–298; Трубачев, с. 197 и др.; Топоров Святость... с. 477, 479–489; Мильков, с. 40–66; Зубов, с. 147; Толстая, с. 619].

Различные культуры эпохи «мирового древа» представляют собой разные выражения единого культурного Текста архаики. Они достаточно существенно отличаются друг от друга по степени сложности и глубины. Но если брать картину в целом, архаические традиции эпохи «мирового древа» (и восходящие к этой эпохе) вполне сопоставимы по степени сложности и глубины с «осевыми» Текстами.

Разумеется, «осевые» традиции представляли собой качественно новый этап в духовном развитии человечества. Но между ними и архаическим наследием – не только разрыв, но и преемственность. Сами религиозно-философские системы, основы которых были заложены в первое «осевое время» (по Ясперсу), возникли на базе переосмысления предшествовавшего опыта, в ходе и в результате напряженного диалога-спора с наследием архаики. Более того: сами они могут быть интерпретированы как диалог качественно различных способов восприятия и духовно-практического освоения мира человеком – тысячелетних традиций эпохи «мирового древа» и тех новых принципов, которые были выдвинуты в различных центрах Евразии в I тыс. до н.э.

Именно к такому выводу пришел в ходе своих размышлений над ходом мировой истории и Г.С. Померанц, по словам которого, «христианское мышление можно понять как своеобразно организованный диалог двух семиотических подсистем – понятийно-точной и мифопоэтической». Более того: «Та или другая организация этого диалога характерна (и, по-видимому, необходима) для всех мировых религий. Они упорно вырабатывают правила диалога и хранят их как свою величайшую святыню». Причем особенно важно то, что и в наше время «диалог мифопоэтического и понятийно-точного мышления отнюдь не исчерпан» [Померанц Иконологическое... с.340–141, 344]. В этой связи нельзя не упомянуть о том, что этот вывод по своей сути противоположен сформулированной в других работах этого автора идее о невозможности «смешивать» «неравнозначные», по его мнению, культурные традиции – духовно-культурное наследие субэкумен и архаику [Померанц Великие... с. 141].

Я согласен с приведенным выше тезисом Г.С. Померанца, с одним лишь уточнением: «мифопоэтическое» мышление имеет свою *логику*. Чтобы убедиться в этом, достаточно внимательно вчитаться в многочисленные труды, посвященные архаическим культурам. Как подчеркивал, в частности, В.Н. Топоров, мифология – это особый *тип* мышления [Топоров Мировое дерево... с. 26]. И то, что мифологическая система воззрений качественно отличается и от логики Аристотеля, и от ярко охарактеризованной Померанцем «тринитарной» логики христианства [Померанц Троица... с. 316–337], отнюдь не значит, что в архаическом мышлении безраздельно господствует алогон¹. Для

1 Алогон – противоположный логике. Это общепринятый (хотя и не часто употребляемый) в философской традиции термин, обозначающий принцип мышления, отношения к миру, и организации жизненного пространства, отрицающий логику.

этого мышления характерен свой, особый взгляд на мир, отнюдь не чуждый стремлению тщательно и подробно классифицировать все известные человеку явления, упорядочивая тем самым свой опыт и свою картину мира [См., например: Levi-Strauss *La pensée...*; Гамкрелидзе, с. 465–854 и др.]. Так, Т.И. Щербакова, ссылаясь на К. Леви-Стросса, констатирует: «Если обратиться к многочисленным примерам из жизни современных этнических групп с сохранившимся ярко выраженным мифологическим мышлением, то окажется, что аборигены обладают абсолютной способностью к созданию сложных классификаций логического типа, построенных по абстрактным признакам» [Щербакова, с. 20; Леви-Стросс].

По-видимому, начиная с I тыс. до н.э. основу мирового цивилизационного процесса составляет диалог двух качественно различных духовно-мировоззренческих систем – «мифопоэтической» (эпохи «мирового древа») и той, которая родилась в результате «осевой» революции. Начиная с XVII–XVIII вв. к ним добавился еще один участник – «вторая ось»: ценностно-смысловой комплекс, ядром которого стала новоевропейская наука [См. подробнее: Eisenstadt, p. 320–340; Ясперс, с. 97, 101–105; Шемякин *Европа...* с. 68–82; он же *В поисках смысла...* с. 210–242; он же *Граница...* с. 119–122]. Начиная с XIX в. этот «трехсторонний диалог» (точнее, уже полилог) характерен для всех без исключения цивилизаций. Однако соотношение составляющих данного полилога в разных цивилизационных типах существенно отличается [См. об этом: Шемякин *О характере...* с. 15–26; он же *Субэкумены...Статья 1*, с. 113–123; *Статья 2*, с. 119–129].

* * *

По мере того как «мир людей» охватывал всю планету, универсальное становилось глобальным, эти реальности все более накладывались друг на друга, достигнув, по-видимому, максимальной степени совпадения к началу XXI в. Соответственно, семантические поля понятий, отражающих эти реальности, в настоящее время в значительной мере пересекаются. Но не полностью! Глобальное – это то, что охватывает весь мир, но на разной глубине. Глобальное становится синонимом универсального в том случае, если оно затрагивает всех людей и все культуры на самом глубоком уровне [Шемякин *О пределах процесса...*Статья 1, с. 167]. Однако есть глобальные по своему охвату феномены, которые затрагивают человека и те или иные локальные сообщества людей на поверхностном или, во всяком случае, на недостаточно глубоком уровне. К числу таковых принадлежат, к примеру, многие явления современной «массовой культуры», особенно в сфере потребления, досуга и развлечений.

Впрочем, здесь следует сделать оговорку: «массовая культура» – явление отнюдь не примитивное, как может показаться на первый взгляд. В ней есть, несомненно, универсальная составляющая, главным проявлением которой является использование современных технологий, приводящее к существенному расширению и резкой интенсификации контактов между людьми и культурами. По-видимому, это тот феномен, который Ф. де Соссюр определил как «силу общения». Речь идет об обмене информацией, понимаемой в самом широком значении: как обмен не только сведениями, но и смыслами. Наблюдается резкое увеличение количества как сведений, так и различных смы-

слов, циркулирующих по каналам внутрикультурной и межкультурной коммуникации. Но дело не столько в количественных, сколько в качественных изменениях. И здесь обращают на себя внимание два обстоятельства.

Во-первых, современные технологии привели к существенному увеличению веса и значения личных контактов в мировом информационном пространстве, а следовательно, личностного уровня межцивилизационного взаимодействия.

Во-вторых, «электронная эра» отличается очень существенным усилением роли и значения образно-эмоциональной сферы человеческой психики. То есть той сферы, в рамках которой человек реализует одну из двух главных интеллектуальных стратегий, о которой уже упоминалось: «правополушарную», предполагающую, как установил в ходе своих исследований Вяч. Вс. Иванов, познание и духовно-практическое освоение мира посредством целостных образов. А это, в свою очередь, означает значительное повышение роли той архаической парадигмы универсального, которая была охарактеризована выше [Иванов До–во время–после?.. с. 141, 143, 149, 155 и др.]. Происходит (практически повсеместно) «всплытие» из глубин психики архаических пластов, в том числе и в странах, казалось бы, дальше всех ушедших по пути модернизации. И это не «вторая жизнь» архаики [Хачатурян] – скорее, актуализация той архаической составляющей (как человеческой психики, так и всех человеческих культур), что никогда не исчезала, пребывая либо в активном режиме функционирования (в условно «традиционных» обществах и в цивилизационном «пограничье»), либо, так сказать, в «спящем» режиме.

Вопрос о грани, отделяющей современную массовую культуру от «высокой» культуры, не поддается однозначному решению. Эта грань зачастую проходит не между теми или иными видами деятельности в сфере культуры, а в их собственных рамках. Возьмем, к примеру, такой вид литературы, как фэнтези, издаваемый огромными тиражами. Я считаю, что произведения основоположников и наиболее выдающихся его представителей (таких, как Дж.Р.Р. Толкиен, Дж.Р.Р. Мартин, Р. Джордан, А. Сапковский – список может быть продолжен) принадлежат «высокой» культуре, в отличие от массы подражательной достаточно примитивной продукции этого рода. На рубеже II и III тысячелетий христианской эры наблюдается мощное вторжение тем, образов и сюжетов фэнтези (как правило, лучших образцов) и в сферу компьютерной мировой онлайн индустрии, и в кино, и на телеэкраны.

Очевидно, однако, что основные черты современной массовой культуры определяются главным образом западными стандартами восприятия и потребления. Конечно, и в этой своей ипостаси массовая культура содержит в себе универсальное измерение: она неразрывно связана с процессом модернизации – третьей глобальной парадигмой универсального в истории. Однако в настоящее время главные ценности модернизации в ареале «фаустовской» цивилизации (в том числе в установках, определяющих стандарты поведения в самых различных сферах, начиная с повседневной жизни) во многих случаях превращаются в собственную противоположность.

Это касается прежде всего двух фундаментальных основ комплекса ценностей модернизации – индивидуальной свободы выбора и рациональности. Такую тенденцию давно отследили, проанализировали и подвергли жесткой критике многие видные мыслители самого Запада. Особое место среди них занимает Э. Фромм, исследовавший феномен «бегства от свободы», в том числе – в современной форме массового «автоматизирующего конформизма» западного обывателя [Фромм]. Подобный конформизм предполагает, в том числе, блокирование механизма контрсуггестии, то есть способности критически оценивать поступающую в мозг информацию, а тем самым – и «бегство от рациональности». Это означает, в свою очередь, пассивное восприятие навязываемых рекламой и масс-медиа стандартов поведения в самых различных областях жизни.

Западные стандарты массового потребления, казалось бы, ориентированные на удовлетворение одной из первичных витальных потребностей человека, на самом деле предлагают такой (несомненно, культурно детерминированный) путь ее удовлетворения, который отнюдь не решает проблем голода и недоедания в значительной части мира.

Стандартизированные по западному образцу формы досуга и развлечений не отменили в значительном числе случаев тягу локальных культур к сохранению и воспроизведению собственных традиций в этих областях. Достаточно вспомнить феномен латиноамериканского праздника, значение которого в цивилизационной системе латиноамериканского «пограничья» резко увеличилось в XX в. [Iberica Americans; Шемякин Латиноамериканский праздник... с.43–62; Шемякин Латиноамериканский карнавал... № 5, с. 62–77; №6, с.53–69]

Отторжение на ценностно-смысловом уровне западной версии универсальности истории вполне может сопровождаться активным использованием достижений «фаустовской» цивилизации в области технологии и организации. Именно такое сочетание было характерно и для левосоциалистических режимов, пытавшихся воплотить в жизнь альтернативные версии модерн-проекта, и для авторитарных режимов традиционалистской ориентации. В последние десятилетия наиболее активно проявляет себя в этом плане религиозный фундаментализм, особенно исламский.

Активно используя позаимствованные у Запада информационные и военные технологии, исламисты утверждают агрессивную тоталитарную версию «осевой» (по чисто внешним признакам) разновидности универсальной парадигмы, являющую собой на практике отрицание универсализма. Похоже, исламский терроризм приобрел или приобретает значение глобального фактора, оказывая негативное воздействие на весь «мир людей» в целом. Как такое возможно? Как может универсализм (в данном случае универсализм мировой религии) превращаться в собственную противоположность, решительно отрицающую само право на существование иных интерпретаций общечеловеческой природы? Чтобы подойти к ответу на этот вопрос, необходимо рассмотреть еще один параметр.

Локальное и универсальное в реальности культуры

В любой культуре (в том числе и в культуре цивилизационного уровня) есть, помимо универсального, локальное измерение, как в любом человеке – неповторимые, только ему свойственные индивидуальные черты. Реальность локального обусловлена уже тем фактом, что всякая общность людей существует в так или иначе ограниченном пространстве – в определенном локусе. Этот локус характеризуется теми или иными особенностями природной среды; люди, в нем живущие, имеют собственную историю, которая накладывает на них отпечаток; они обладают определенными этническими и языковыми характеристиками. В этом смысле любая культура (в том числе и те цивилизации, которые часто называют «мировыми») локальна. И ее локальные характеристики образуют неразрывное и всегда противоречивое единство с ее универсальными характеристиками.

Универсальное и локальное представляют собой полюса дуальной (бинарной) оппозиции – элементарной «клеточки», «первокирпичика» человеческой культуры в любой из ее ипостасей. Заметим, что полюс локализма также имеет сложную, неоднородную структуру. В нем можно выделить различные уровни: цивилизационно-региональный (относящийся к особому культурно-историческому региону, который обычно представляет собой, говоря словами К. Леви-Стросса [Levi-Strauss *Dinamique...* p. 281–284] «коалицию культур»); уровень отдельных культур нецивилизационного масштаба; уровень отдельных стран; и, условно, «местный» уровень (относящийся к району или конкретному месту). В каждой культуре в тот или иной период времени «вектор конструктивной напряженности» [Ахиезер, с. 32–33] (преобладающая ценностная ориентация сознания и поведения) ориентирован либо на полюс универсализма, либо на полюс локализма. Колебания этого вектора можно проследить в истории различных цивилизаций¹.

Биному «универсальное – локальное» синонимична бинарная оппозиция «единство – многообразие». Их семантические поля совпадают. Разумеется, речь не идет о простом тождестве. В рамках любой локальной разновидности человеческого бытия всегда наличествует универсальное измерение, причем оно может проявляться во множестве самых различных вариантов. Однако универсальное как воплощение общечеловеческого единства не перестает от этого быть самим собой, также как локальное не перестает быть проявлением онтологической реальности многообразия.

Можно утверждать, что локальное – столь же основополагающая реальность человеческой истории и жизни, как и универсальное [Шемякин *Европа...* с. 9–10]. Данное понимание этой проблемы отчасти опирается на традицию Платона и неоплатоников, но то же время существенно отличается и от нее: у Платона и его последователей любые различия, любое многообразие есть лишь совокупность внешних проявлений принципа единства, своего рода пестрая маска, скрывающая лик подлинного духовного бытия, понимаемого как синоним Единого.

1 Автор данной статьи исследовал ритм этих колебаний на примере латиноамериканской цивилизации. См.: [Шемякин *Универсализм...* с. 93–104]. Свой ритм, очевидно, есть и у иных цивилизаций, однако их изучение в этом ракурсе требует отдельных конкретных исследований.

Согласно моей гипотезе, единство и многообразие суть самостоятельные, качественно отличные друг от друга активные начала человеческого существования. Каждое из них обладает собственной динамикой бытия и находится в сложных, противоречивых отношениях с другим началом. На ключевую значимость начала многообразия и его самостоятельный, «равночестный» по отношению к началу единства онтологический статус указывают многие видные ученые. Так, ведущий идеолог британского мультикультурализма рубежа веков Б. Парех подчеркивал, что «различные культуры представляют собой не надстройки над одинаковыми и неизменными основаниями, не выражения общей человеческой сущности, а уникальные человеческие творения, которые придают различное значение и направление тем свойствам, которыми обладают все люди... Так как человеческие существа являются культуросозидающими существами и способны к творческому самопреобразованию, они не могут пассивно наследовать разделяемую всеми ими природу» [Parekh, p. 122. Подробнее о концепции см.: Прокофьев, с.434–442].

А.В. Смирнов, видный востоковед и один из самых глубоких современных отечественных мыслителей, обосновывая аналогичную мысль, обратился к наследию великого представителя арабо-мусульманской культуры (конкретнее – философии суфизма) Мухьи ад-Дин ибн Араби, 850-летие которого отмечалось в 2015 г. По словам Смирнова, ибн Араби «дал теоретическое обоснование абсолютной веротерпимости... Его кредо можно сформулировать так: лишь то вероисповедание истинно, которое принимает истинность любого другого вероисповедания в качестве условия собственной истинности... Здесь признание истинности любого другого вероисповедания не просто допускается (в качестве уступки, добровольной или вынужденной), но включается как органическая часть в условие истинности собственного вероисповедания...». Основываясь на этой идее, Смирнов выдвигает свой вариант обоснования онтологического статуса многообразия: «Формула ибн Араби... замечательно проецируется на вопрос о том, каким может быть отношение к несомненному факту культурного многообразия. Попробуем перетолковать эту формулу так: лишь та культура истинна, логика которой требует признания истинности любой другой культуры в качестве условия собственной истинности. Не «допускает», а именно требует. Это – формула логической все-истинности культур; не формула сведения их к некоей единой, найденной и зафиксированной, «общечеловеческой» истине, а формула, утверждающая собственную, нередуцируемую логическую истинность любой из культур» [Смирнов, с. 6–7].

Н.А. Сосновский, один из интереснейших отечественных ученых, исследовавший вполне конкретный социокультурный феномен – культуру Растафари в глобальном контексте, пришел к выводу, что «планетарная цивилизация» мыслима исключительно как «пространство диалога культур с общей метакультурой...» [Сосновский, с. 10]. «Перспективы развития всечеловеческой цивилизации можно представить себе как чередование стремления к сближению и – как результат – к взаимному отталкиванию. Сближение не может доходить до унификации и потери самобытности: это не только порождает «культурную шизофрению», но и противоречит общепринятым в различных областях знания (причем как сторонниками сциентистских подходов, так и их оппонентами) положениям о внутренней неоднородности целого как условия его существования...» [Сосновский, с. 11].

Экзистенциальный предел глобализации

Неизбежно встает вопрос: как соотносятся «локальное» и «глобальное»? А за ним скрываются еще два: все ли глобализуемо и возможна ли в принципе глобальная культура (или цивилизация) как некий единый организм?

Попытаемся ответить на эти вопросы, опираясь на выдвинутую Питиримом Сорокиным концепцию, в соответствии с которой различаются степени (типы, формы) интеграции элементов культуры. Сорокин выделяет четыре уровня культурной интеграции: 1) «...пространственное, или механическое соседство (от неустойчивого и случайного соединения двух или более культурных объектов до механического сцепления элементов в рамках одного структурного единства – скажем, склеенные, сцементированные, сшитые или связанные друг с другом элементы); 2) ассоциация под воздействием внешнего фактора; 3) причинная, или функциональная интеграция; 4) внутреннее, или логико-смысловое единство».

К первой из обозначенных форм интеграции «относится любой конгломерат культурных элементов (предметов, свойств, ценностей, идей) на данном участке социального и физического пространства, имеющий в качестве единственной объединяющей основы пространственное или механическое соседство». Наиболее типичный бытовой пример – захламленный чердак. Впрочем, по весьма язвительному замечанию Сорокина, «то же самое можно сказать и по поводу пространственной конгломерации различных архитектурных стилей, и по поводу научных дискуссий о различных социальных проблемах, опубликованных в одном сборнике, но логически не связанных друг с другом» [Сорокин, с. 21–22].

Во втором случае речь идет о ситуации, когда элементы, граничащие в пространстве, соединяются воедино под воздействием внешнего фактора. П. Сорокин приводит хорошо известный ему пример сочетания жизненных реалий на севере Вологодской губернии. Соединение там в образе жизни таких артефактов и явлений культуры, как водка, лыжи, большие печи, избы из толстых бревен, валенки, «зимние посиделки по вечерам», является исключительно следствием климатических условий [Там же, с. 22].

Третий тип и более высокая степень интеграции – «причинное или функциональное единство». «Таким единством называется комбинация элементов культуры, при которой они образуют единое причинное или функциональное целое». Иллюстрируя качественное различие между третьим и первыми двумя типами интеграции, Сорокин противопоставляет образ дома как реализованного структурного и функционального единства и образ сложенной во дворе груды материалов, из которых дом еще только может быть построен. Главный принцип данного типа взаимосвязи – «осязаемая, заметная, фиксируемая непосредственно зависимость (взаимная или односторонняя) переменных величин или элементов друг от друга или от системы в целом». «Если за переменной А всегда следует В <...> мы говорим, что они находятся в функциональной взаимосвязи» [Там же, с. 22–23].

Наконец, четвертый уровень интеграции – «логико-смысловое единство элементов культуры». «Это – высшая форма интеграции», «сверхинтеграция» [Там же, с. 26–27]. Поскольку «высшие ценности и комплексы ценностей любой великой культуры относятся к разряду логико-смысловых единств, именно этот уровень и придает ей социокультурную <...> индивидуальность, ее особый стиль, облик и характер [Там же, с. 32–33]. Как подчеркивает Сорокин, в рамках логико-смыслового единства связь частей «гораздо глубже, чем в случае простого функционального объединения» [Там же, с. 26].

Сравнивая третий и четвертый уровни интеграции, русский мыслитель отмечает, что «причинно-функциональные» или «вероятностные» формулы интеграции предоставляют в наше распоряжение «образцы единообразия (patterns of uniformity)», «которое может быть обнаружено во взаимоотношениях множества отдельных компонентов этого бесконечного хаоса», каковым являются и Вселенная в целом, и мир культуры [Там же, с. 28]. Логико-смысловой метод упорядочивания хаоса – принципиально иной, поскольку «упорядочивающим элементом здесь служит не однообразие, не схожесть связей между отдельными переменными, а тождество смысла <...>. Таким образом, если единообразие взаимосвязей является общим знаменателем причинно-связанных явлений, то при логико-смысловом единстве таким общим знаменателем служит главный смысл, или идея» [Там же, с. 29].

Впрочем, по замечанию Сорокина, третий и четвертый уровни интеграции вполне могут сочетаться: часто логико-смысловая связь между переменными «сопровождается и причинной их связанностью» [Там же, с. 32].

Принципиально важен вывод П. Сорокина, что о системной связи в собственном смысле слова речь может идти лишь на третьем и четвертом уровнях интеграции: «Поскольку речь идет о логически и функционально интегрированных системах, то есть о системах настоящих», то они обладают несколькими фундаментальными свойствами. Во-первых, их отличает определенная степень автономии и наличие внутренней саморегуляции. Во-вторых, наличие автономии предполагает, что «функционирование, изменение и судьба системы определяется не только и не столько внешними обстоятельствами (за исключением катастрофических случайностей), но и самой ее природой и отношениями между ее частями». Любая «внутренне интегрированная система является автономным саморегулирующимся, самоуправляемым или «сбалансированным» единством. Жизненный путь системы во многом предопределен в момент ее рождения» [Там же]. Если следовать логике П. Сорокина, то уже сам факт наличия логико-смыслового уровня интеграции, обуславливающего автономность всякой «настоящей» системы, может служить подтверждением самостоятельного онтологического статуса многообразия.

Попробуем спроецировать сорокинскую схему на глобальный уровень. В конечном счете все составляющие «мира людей» имеют в качестве первичной объединяющей основы «пространственное соседство» на планете Земля. Условия жизнедеятельности человека определяются совокупностью физических параметров нашей планеты. В этом смысле можно говорить, что единство человечества обусловлено «внешним факто-

ром» – общими условиями функционирования природного мира Земли. Получается, что на первом и втором уровнях (по П. Сорокину) глобальная интеграция «мира людей» наличествует изначально, и с этой точки зрения глобальность может быть рассмотрена как предварительное условие самого существования человечества. «Образ Земли, видимой со стороны, из космического пространства, – это образ нашей глобальной реальности и нашей общей глобальной истории» [Gills, p. 5]. Однако ни на первом, ни на втором уровнях, выделяемых П. Сорокиным, интеграция не предполагает формирования системы *реальных* связей между различными составляющими «мира людей». Будучи предварительным условием его существования, глобальное на данных стадиях еще не стало реальностью самого этого мира.

Возможно ли создание глобальной, охватывающей все человечество системы третьего и четвертого уровней интеграции?

Что касается системы, базирующейся на принципе функциональной связи, – реалии мировой истории побуждают к тому, чтобы дать положительный ответ на этот вопрос. Там, где организация человеческого общества действует как безличный и надличностный механизм, возникает именно такая системная связь. Наверное, самый яркий пример здесь – мировой капиталистический рынок.

Но что означало бы создание глобальной системы на логико-смысловом уровне интеграции – так сказать, «глобализация всего»? В интерпретации Сорокина ключевое слово, определяющее сущность этого уровня, – смысл. Лучшее, по-моему, определение этого термина дал М.М. Бахтин: «Смыслами я называю ответы на вопросы. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла» [Бахтин с. 369]. Логико-смысловый уровень интеграции складывается на основе ответов, данных той или иной культурно-исторической общностью на коренные вопросы человеческого бытия. Глобализация на логико-смысловом уровне означала бы, что все культуры дают одни и те же ответы на эти вопросы, а следовательно, что многообразие мира исчезло. Совершенно очевидно, что разные культуры и цивилизации дают разные ответы, по-разному подходя к решению проблем-противоречий человеческого существования. Взаимодействие между ними представляет собой напряженный диалог-спор различных смыслов. Допустить, что может существовать какой-то единый и единственный для всех Смысл, – значит отрицать онтологическую реальность разнообразия человеческого мира. Бахтин убедительно обосновал в рамках своей «диалогике» принципиальную невозможность подобной унификации смыслов [Подробнее о значении бахтинской диалогике для цивилизационных исследований см.: Шемякин К вопросу... 2014, с. 43–47].

Из положений Бахтина вытекают два важнейших вывода. Во-первых, смыслы различных культур, даже в том случае, если они очень сильно отличаются, а то и прямо противоречат друг другу (заклячая в себе разные и/или противоположные ответы на коренные вопросы человеческого существования), могут полностью раскрыть свой потенциал лишь в ходе взаимодействия друг с другом. В зоне взаимодействия разных смыслов неизбежно возникает поле высокого духовного напряжения. Но иного пути к раскрытию своих собственных глубин, помимо диалога с «другими», ни у одной из

культур нет. Во-вторых, сам диалог возможен лишь в том случае, если каждый из его участников сохраняет определяющие черты своего культурно-исторического лица, то есть собственную идентичность.

Из всего этого цикла рассуждений следует, что глобализация на логико-смысловом уровне невозможна. Попытка же ее осуществить означает попытку навязать смыслы какой-то одной, доминирующей на иных уровнях бытия культуры цивилизационного масштаба всем остальным. Гипотетическая реализация этого сценария означала бы стирание многообразия, лавинообразный рост социальной энтропии, перспективу деградации и, в конечном счете, гибели человечества.

Следует особо обратить внимание на следующее обстоятельство: подобное развитие событий означает подмену универсального локальным в результате глобализации локального, то есть одной цивилизационной традиции. Если какая-то одна региональная культура (цивилизация), «оседлав» процесс глобализации, поставит весь мир под свой полный контроль, она от этого не станет универсальной. Она будет оставаться локально ограниченной в своем внутреннем содержании, даже раздувшись до размеров планеты и поглотив все остальные человеческие сообщества, стерев с лица Земли «цветущую сложность» мира. В данном случае мы имеем ситуацию, когда универсальное и глобальное входят в антагонистическое противоречие [Шемякин О пределах... 2018, с. 149].

Как уже говорилось, универсальное и локальное неотделимы друг от друга. Универсальное существует как реальность постольку, поскольку существует локальное, и наоборот: локальное приобретает статус реальности во взаимосвязи с универсальным. Универсальное ограничено локальным, точно также как локальное ограничено универсальным.

В той части семантического поля, где глобальное (как понятие) синонимично универсальному, оно неизбежно ограничено локальным. Именно противоречие «универсальное – локальное», а не «глобальное – локальное» является, по-видимому, главным источником развития человеческой культуры во всех ее разновидностях. Есть все основания полагать, что культура являет собой *экзистенциальный предел* процесса глобализации. И не «культура вообще»: «культуры вообще», как и «человека вообще», не существует нигде. Культура, как и человек, всегда конкретна, обусловлена теми или иными конкретными обстоятельствами своего пребывания в истории и в определенной природной среде.

Культуры отдельных человеческих общностей разного масштаба имеют общие («универсальные») черты, в каждом конкретном случае образующие какую-то свою, неповторимую конфигурацию с локальными реалиями. Но это именно общие черты отдельных социокультурных организмов, а не единый организм. Организмы эти могут образовывать (и образуют) единую систему взаимодействий, не теряя при этом характера автономных образований, обладающих собственной исторической динамикой. Предельно возможная реальность универсального – это реальность его взаимодейст-

вия со всей совокупностью локальных образований. Поэтому «мировая цивилизация» возможна только как система связей локальных цивилизаций.

* * *

Необходимо добавить, что реализация возможности «глобализации локального» означает подавление полюса универсализма как в рамках культуры, приобретшей глобальные масштабы, так и в рамках тех культур, которые она стремится переделать по своему образу и подобию, «стерев» с карты мира иные локальности, точнее – все другие варианты взаимосвязи универсального и локального. Это неизбежно должно вызывать ответную реакцию этих локальностей, которые во многих случаях также проявляют тенденцию к гипертрофии полюса локализма в рамках собственной культуры. Именно это и происходит в мире на рубеже XX–XXI вв. Нынешний этап глобализации имеет вполне определенную цивилизационную подоплеку – в основе своей он представляет собой не что иное, как всеобщее распространение ценностей и институтов западного происхождения и характера.

В общественной мысли последних десятилетий, в первую очередь западной, отчетливо проявляется тенденция сводить все содержание мирового исторического процесса на нынешнем этапе его развертывания к глобализации. Сторонники этой логики постоянно сталкиваются, однако, с многочисленными фактами усиленной акцентировки (в ряде случаев – гипертрофии) специфики локальных человеческих общностей различного типа и уровня: этнических, языковых, культурных и т.д. Самыми крупными и значимыми из них являются цивилизации. На это обстоятельство обращают внимание многие современные мыслители и исследователи. Так, О. Пас в своем эссе «Одна планета, четыре или пять миров» подчеркивает, что разнообразие этнолингвистических групп с их особыми традициями необходимо современным обществам. По его словам, их специфические требования представляют собой неоспоримую реальность, «которую не могут разрушить никакие абстракции. Мы становимся свидетелями мятежа исключений, не страдающих от своей аномальности или от разрыва с предполагаемым универсальным общим правилом, но, напротив, взявших на себя роль единственной истины, воплощения неизбежности» [Paz, p. 100].

«Мятеж исключений» никак не вписывается в одномерную картину мира, рисуемую проповедниками тотальной глобализации. Попыткой разрешить возникающие коллизии стало выдвижение концепции «глокализации» [См. напр.: Политология... с. 52], авторы которой, признавая реальность усиленной акцентировки своеобразия различных региональных и локальных человеческих общностей, интерпретировали данный феномен как проявление процесса глобализации. Однако такой подход представляет собой не решение проблемы, а уход от нее: перед нами по-прежнему картина единого, тотального, охватывающего все и вся мирового процесса, при этом реальное многообразие человеческой жизни в разнообразных локальных сообществах предстает лишь как его поверхностное, внешнее проявление. Если же трактовать единство и многообразие как самостоятельные начала бытия, обладающие собственной онтологической динамикой, то неизбежен вывод: в мире развиваются два качественно различных по

своей онтологии, противоположно направленным процессам – глобализация и явившийся реакцией на нее бурный рост многообразия «мира людей». В ходе их столкновения и взаимодействия как раз и складывается крайне противоречивая мозаика современного мира.

* * *

Итак, человек (любой) живет на планете Земля, и в этом смысле он глобален. В его психофизиологических характеристиках проявляются общие для всей планеты физические, природные параметры. Он содержит в себе глобальное измерение в качестве предпосылки собственного существования. Каждый человек имеет определенный набор базовых потребностей, такой же, как у всех остальных людей, и в этом смысле он универсален. Любой представитель *Homo sapiens* в любой из моментов своего существования живет в определенном месте, *локусе*, в определенных природных условиях, в той или иной общности с определенной историей – и в этом смысле он локален. Глобальное, универсальное и локальное измерения в совокупности составляют надличностный слой в каждой конкретной личности. Собственно индивидуальное же измерение, «пространство свободы» – это пространство индивидуальной интерпретации того сочетания глобального, универсального и локального, которое являет собой та или иная культура.

Как уже отмечалось, на личностном уровне происходят постоянные флуктуации того, что кажется неизменным на надличностном уровне социокультурной системы, причем эти колебания происходят вокруг определенных параметров.

Можно выделить *четыре* таких параметра: общий характер соотношения личностной и надличностной сфер; та или иная разновидность полилога трех выделенных выше парадигм универсального; тот или иной вариант соотношения универсального и локального измерений человеческого бытия; степень включенности в глобальную структуру связей и характер взаимодействия с глобальными реалиями.

Первый из выделенных параметров непосредственно обусловлен типом цивилизации. В цивилизациях «классического» типа доминирует начало единства. Это проявляется как в преобладании надличностного уровня цивилизационного процесса (социальных институтов и официально утвержденных общепринятых систем ценностей), так и в том, что индивидуальный уровень определяется надличностным пластом – нормативно-ценностной основой цивилизации (такой пласт есть в любой личности и является в условиях «классической» цивилизационной реальности базой ее целостности).

Для цивилизационного «пограничья» характерна принципиально иная, гораздо более значительная роль личностного уровня развертывания цивилизационного процесса, а в рамках самого этого уровня – качественно иное (опять же по сравнению с «классическими» цивилизациями) соотношение между надличностным и «собственно индивидуальным» пластами в структуре личности.

«Пограничные» цивилизации отличает крайне противоречивое сосуществование различных, в том числе и прямо противоположных, ценностно-смысловых ориентаций. Воплощающий общепринятые, официальные установки нормативно-ценностный пласт в личности «пограничного» типа, по общему правилу, ослаблен. Поэтому его интегративные потенции явно недостаточны для того, чтобы обеспечить ее духовную целостность. Решающее значение приобретает «несводимый остаток» в человеческой индивидуальности, который становится главным фактором ее целостности и в качестве такового он является одной из основных деталей механизма обеспечения целостности всей «пограничной» цивилизации в условиях доминанты многообразия.

Другими, столь же необходимыми деталями данного механизма являются:

- повышенные по сравнению с «классическими» цивилизациями роль внешних факторов, высокая степень проницаемости для внешних воздействий и одновременно способность к быстрому превращению «внешнего» во «внутреннее», к ускоренному усвоению иноцивилизационных новаций;
- повышенная проницаемость внутренних границ в культуре и способность к оперированию знаковыми структурами различного происхождения и характера, прежде всего – сакральными символами.

Все эти факторы взаимно обусловлены. Так, «взаимоупор», казалось бы, противоположных по своему характеру ориентаций сознания и поведения (стремления к максимальной открытости миру и к ревностной защите собственной самобытности), основанный на одновременном наличии взаимоисключающих, на первый взгляд, характеристик (повышенной проницаемости для внешних влияний и повышенной способности к переработке таких влияний в соответствии с логикой местной социокультурной «почвы») оказался возможен именно в силу повышенной в условиях цивилизационного «пограничья» проницаемости внутренних границ в культуре, пролегающих не только между отдельными индивидами и человеческими общностями, носителями тех или иных традиций, но и в душах людей. Повышенная проницаемость внутренних границ в культуре, в свою очередь, обусловлена такой характеристикой «пограничной» реальности, как более высокий, чем в субэкуменах, уровень оперирования знаковыми структурами различного происхождения и характера. Оперировать же знаковыми структурами не могут общность или социальный институт. Это может делать только конкретный живой человек. Обеспечить повышенный уровень оперирования подобными структурами оказалось возможным лишь в силу кардинального изменения соотношения различных уровней развертывания цивилизационного процесса, личностного и надличностного, в пользу первого и в результате выдвигания на первый план собственно индивидуального пласта. Достичь подобного уровня оперирования знаковыми структурами можно было лишь в «пространстве свободы» личности.

Второй из выделенных выше четырех параметров детерминирован тем, какая из трех парадигм универсального определяет общий характер их взаимосвязи и, соответственно, их полилога. По моему мнению, имеющиеся на сегодняшний день данные позволяют выдвинуть гипотезу, согласно которой в цивилизациях «классического» типа преобладающий тип личности (вплоть до второй половины XX в.) определялся проти-

воречивым взаимодействием «первой осевой» и «второй осевой» (модернизационной) парадигм. В последние десятилетия XX – начале XXI в., в условиях, когда наблюдается нарушение целостности духовных оснований всех цивилизаций планеты, когда весь мир оказался в «пограничной» ситуации [Шемякин Слово о Земскове... с. 86–89; он же Граница... с. 111–124; он же Феномен... с. 23–45], даже в субэкуменах резко усилилась роль архаической парадигмы. Так, в последние десятилетия наблюдается актуализация архаики в самых различных формах даже в ареале западной цивилизации. В «осевых» цивилизациях Востока, где архаическая составляющая всегда была сильнее, чем на Западе, налицо явное ее усиление. «Всплытие» архаических пластов психики у людей как на Западе, так и на Востоке можно проследить по многим свидетельствам.

Цивилизации «пограничного» типа характеризуются гораздо более значимой, чем в «классическом» типе, ролью архаики. Здесь она на всех этапах выступала (и продолжает выступать по сей день) как полноценный участник полилога трех парадигм универсального. Достаточно вспомнить в этой связи роль элементов автохтонного наследия в «народном католицизме» в Латинской Америке, различные синкретические афрохристианские культы в Бразилии и в Карибском бассейне [См.: Африканцы...; Гончарова, с. 69–150; Шемякин Европа... с. 83–97, 176–177 и др.; он же Латиноамериканская культура... с. 181–185; он же Латиноамериканская литература... с. 79–91], сохранение и воспроизводство славянского языческо-мифологического наследия в народных верованиях, продолжавшего существовать под спудом церковного официоза и породившего разнообразные, в том числе и весьма причудливые формы соединения с православной традицией византийского происхождения. По моему мнению, характер как российского, так и латиноамериканского «пограничий» в решающей мере обусловлен взаимодействием в рамках «границы-бытия» архаики и «второй осевой», модернизационной, парадигмы [Шемякин Феномен... с. 34–38].

Третий параметр – тот или иной характер взаимосвязи универсального и локального измерений бытия Homo sapiens – также определяется типом цивилизации. Выше говорилось о совпадении семантических полей дуальных оппозиций «единство-многообразие» и «универсальное–локальное». Доминанта единства в субэкуменах обуславливает преобладание свойственной той или иной из субэкумен разновидностей универсализма над локализмом. В цивилизационном «пограничье» роль локального измерения жизни существенно больше, чем в «классических» цивилизациях. Это связано, в свою очередь, со значительно большей, чем в «классических» цивилизациях, ролью архаики.

Четвертый параметр – характер взаимосвязи с глобальными реалиями – также обусловлен цивилизационным типом. В субэкуменах наличие воплощающего начало единства прочного духовно-ценностного стержня, «пронизывающего» все многообразие цивилизационной реальности, обуславливает, с одной стороны, высокую степень сопротивляемости нивелирующему «рубанку» глобализации. Однако в ситуации, когда сам этот стержень начинает покрываться трещинами, данный цивилизационный тип оказывается в высшей степени уязвимым перед инородными воздействиями, поскольку длительное существование под прочным «панцирем» относительно монолитного

духовно-ценностного единства не выработало навыков быстрой переработки «внешнего» во «внутреннее». В цивилизационном «пограничье» повышенная степень проницаемости внутренних границ в культуре, детерминирующая, как отмечалось выше, одновременно повышенную степень открытости внешним влияниям и повышенную способность к переработке этих влияний в соответствии с логикой местной социокультурной «почвы», обуславливает как быстрое и глубокое включение в процесс глобализации, так и бóльшую сопротивляемость нивелирующим тенденциям мирового развития. Это качество цивилизационных «пограничий» (прежде всего планетарного масштаба – России и Латинской Америки) в полной мере выявилось в последние три века мировой истории, отмеченные мощной экспансией «фаустовской» цивилизации, попытавшейся подвести весь мир под единый стандарт «формальной рациональности» [Шемякин Идентичность и тип... с. 23–24].

Таким образом, содержание всех четырех параметров определяется цивилизационным типом. В совокупности они составляют основу цивилизационной идентичности. Последняя является самой глубокой основой, определяющей неповторимые черты как социокультурной общности, так и личности [Шемякин Идентичность... с. 5–6].

Не углубляясь в проблему идентичности, отмечу одно обстоятельство. Достаточно часто, в том числе и в научной литературе, идентификация понимается исключительно как самоидентификация. Между тем последняя не исчерпывает идентификационную сферу.

Процесс идентификации можно разделить на стадии. На первой формируется первичная идентичность, которая складывается в процессе социализации. Именно на этом уровне появляется так называемое «предпосылочное» знание, то есть знание, которое человек получает уже в силу самого факта принадлежности к тому или иному сообществу, той или иной традиции. Это знание относится к надличностному пласту в структуре самой личности, о котором неоднократно говорилось выше. Тема «предпосылочного» знания вызывает в последние десятилетия пристальный интерес исследователей. Причем очень часто его характеризуют именно как «идентификационное» [См. например: Ионов Цивилизационное... с. 14, 21, 28, 31, 33, 36 и др.; он же Постколониальная... с. 257–274; Вжосек Классическая... с. 5–13; он же Культура...].

Самоидентификация происходит на второй стадии, когда человек утверждает себя в своей принадлежности к той или иной традиции или, напротив, отвергает ее. Как отмечал П. Рикер, «конфликт интерпретаций является универсальной основой самоидентификации» [См.: Историческая... с. 234]. Следует отметить, что процесс этот зачастую происходит на уровне реальных жизненных практик повседневности, обычно невербализируемых.

Подчеркну, что и в самом «предпосылочном» знании можно выделить два слоя. На первом находится совокупность норм и установок поведения, предписываемых официальной идеологией, внедряемых сверху, но пассивно воспринятых массовым сознанием. Второй складывается как результат спонтанного укоренения тех или иных ори-

ентаций сознания и поведения в ходе реализации каждодневного жизненного опыта во всех сферах человеческой деятельности в стихии повседневности [О ключевой роли повседневной жизни в идентификационных процессах см.: Малявин, с. 163–179; Вальденфельс, с. 39–50].

Для цивилизаций «классического» типа характерна определяющая роль того слоя «предпосылочного» знания, который условно обозначен нами как «первый». Он в наибольшей степени подвержен воздействию нивелирующих факторов глобализации. Проводниками этого воздействия выступают официальные структуры власти, прежде всего – принадлежащие к этим структурам массмедиа. Особенно ярким примером может служить исследованный Э. Фроммом «автоматизирующий конформизм» массы западных обывателей, ставший для них главным путем «бегства от свободы» и неразрывно связанной с ней ответственности за свои действия [Фромм, с. 158–174]. Определяющая черта «автоматизирующего конформизма» – это как раз пассивное восприятие официально санкционированных, общепринятых и тиражируемых СМИ норм и ценностей.

Фромм – не единственный, кто анализировал и описывал подобные явления. В этой связи стоит вспомнить еще одного критика современной западной цивилизации – Г. Маркузе: его «одномерный человек» – это человек, сознание которого формируется на уровне первого слоя «предпосылочного» знания [Маркузе].

Для цивилизационного «пограничья», в том числе российского и латиноамериканского, характерна бóльшая значимость второго (условно) слоя «предпосылочного» знания. Это прямо связано с важнейшей характеристикой обоих «пограничий» – определяющим значением личностного уровня цивилизационного процесса, а также со специфическим соотношением в рамках этого уровня надличностного, воплощающего официальные нормы и ценности, и собственно индивидуального пластов.

Ключевая значимость «пространства свободы» личности обуславливает и основополагающее значение второй из выделенных стадий идентификационного процесса – самоидентификации. Именно в ходе самоидентификации реализуется другая важнейшая характеристика «пограничной» идентичности – относительно свободное оперирование знаковыми структурами различного происхождения и характера, что, как было показано, обеспечивает повышенную проницаемость внутренних границ в культуре.

Литература

Арсеньев В.Р. Архаика как дефиниция и реальность// Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. СПб. 2014.

Арсеньев В.Р. Свод основных понятий этнософии. СПб. 2006.

Африканцы в странах Америки. М. 1987.

Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (социокультурный словарь). Т. III. М. 1991.

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М. 1986.

- Бессознательное: Природа. Функции. Методы исследования. Тбилиси. 1985. Т. 4. С. 321–323.
- Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М. 1991 с. 39–50.
- Вжосек В. Классическая историография как носитель национальной (националистической) идеи // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 30. М. 2010. С. 5–13.
- Вжосек В. Культура и историческая истина. М. 2012.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. II. Тбилиси. 1984.
- Гончарова Т.Ю., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Кн. 2. М. 1995. С. 69–150.
- Земсков В.Б. О литературе и культуре Нового Света. М., СПб. 2014.
- Земсков В.Б. Образ России в современном мире и другие сюжеты. М., СПб. 2015.
- Зубов А.Б. Парламентская демократия и политическая традиция Востока. М. 1990.
- Иванов Вяч. Вс. До–во время–после? // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. V. Мифология и фольклор. М. 2009.
- Иванов Вяч. Вс. О выборе веры в Восточной Европе // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5. Мифология и фольклор. М. С. 287–298.
- Ионов И.Н. Постколониальная критика и трансформация цивилизационных представлений // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 30. М. 2010. С. 257–274.
- Ионов И.Н. Цивилизационное сознание и историческое знание. Проблемы взаимодействия. М. 2007.
- Историческая наука сегодня: Теории, методы, перспективы. М. 2011.
- Леви-Стросс К. Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М. 1994. С. 111–336.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф – имя – культура // Труды по знаковым системам. Сб. VI (ЦУ ТГУ; Вып. 308). Тарту. 1973.
- Малявин В.В. Средоточия: избранные эссе, доклады, интервью, рецензии. Иваново. 2011. С 163–179.
- Маркузе Г. Одномерный человек. М. 2003.
- Мильков В.В. Исследование концепта «земля» в русском самосознании // Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение. М. 2015.
- Политология: Лексикон. М. 2007.
- Померанц Г.С. Великие нации живут мировыми задачами // Западники и националисты: возможен ли диалог? М. 2003. С. 141.
- Померанц Г.С. Выход из транса. М. 1995.
- Померанц Г.С. Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем // Померанц Г.С. Выход из транса. М. 1995.
- Померанц Г.С. Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // Померанц Г.С. Выход из транса. М. 1995. С. 205–227.
- Померанц Г.С. Троица Рублева и тринитарное мышление // Выход из транса. М. 1995. С. 316–337.
- Проблемы культурного пограничья. Памяти Валерия Борисовича Земскова (1940–2012). М. 2014.
- Прокофьев А.В. Мораль, справедливость и культурное разнообразие // Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение. М. 2015. С. 434–442.

- Смирнов А.В. Многообразие культур и плюральность разума (вместо Введения) // Россия в архитектуре глобального мира. Цивилизационное измерение. М. 2015.
- Сорокин П. Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб. 2000.
- Сосновский Н.А. Культура Растафари. М. 2016.
- Толстая С.М. Язычество // Этнолингвистический словарь. Т. 5. М. 2012.
- Топоров В.Н. Мировое древо: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М. 2010.
- Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М. 1989.
- Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М. 1995.
- Топоров В.Н. Балканский макротекст и древнебалканская нео-энеолитическая цивилизация (общий взгляд) // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М. 2007. С. 1–25.
- Трубачев О.Н. К истокам Руси. Народ и язык. М. 2013.
- Фромм Э. Бегство от свободы. М. 1989.
- Хачатурян В.М. «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. М. 2009.
- Шемякин Я.Г. В поисках смысла. Из истории философии и религии. М. 2003.
- Шемякин Я.Г. Глобальное, универсальное, локальное: соотношение понятий и соотношение реальностей // Цивилизации. Выпуск 11: Диалог цивилизаций и проблема культурного синтеза в эпоху глобализации. М. 2017. С.171–214.
- Шемякин Я.Г. Граница: процесс перехода и тип системности // Общественные науки и современность. 2009. № 5.
- Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М. 2001.
- Шемякин Я.Г. Идентичность и тип цивилизации: особенности соотношения (Россия–Латинская Америка–Запад) // «Миры миров»: в поисках идентичности. Россия и Латинская Америка в сравнительно-исторической перспективе. М. 2016.
- Шемякин Я.Г. Идентичность цивилизационного «пограничья» // Испания и Россия: исторические судьбы и современная эпоха. М. 2017. С. 295–302.
- Шемякин Я.Г. Латиноамериканская культура и религиозный синкретизм // Культурология. Дайджест. 2008. № 1.
- Шемякин Я.Г. Латиноамериканская литература и христианство // Культурология. Дайджест. 2009 № 1. С. 79–91.
- Шемякин Я.Г. Латиноамериканский праздник как предмет цивилизационного исследования // Латинская Америка. 2001. № 11. С. 43–62.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Латиноамериканский карнавал и карнавализованные формы русской культуры: попытка сравнения // Латинская Америка. 2008. № 5. С. 62–77; № 6. С. 53–69.
- Шемякин Я.Г. О пределах процесса глобализации. Статья 1. Пространственно-временные рамки процесса и основные контуры смыслового поля понятия глобализации // Общественные науки и современность. 2017. № 6. С. 158–172;
- Шемякин Я.Г. О пределах процесса глобализации. Статья 2. Взаимосвязь универсального и локального в глобализирующемся мире // Общественные науки и современность. 2018. № 1, с. 143–157.

- Шемякин Я.Г.* Пограничные цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // Латинская Америка. 2007. № 7. С. 75–84.
- Шемякин Я.Г.* Россия и Латинская Америка как цивилизации: попытка сравнения. Размышления над книгами В.Б. Земскова // Мир России. 2016. № 1. С. 154–180.
- Шемякин Я.Г.* Слово о Земскове // Латинская Америка. 2016. № 2.
- Шемякин Я.Г.* Универсализм и локализм в латиноамериканской культуре // Латинская Америка. 1998. № 5. С. 93–104.
- Шемякин Я.Г.* Феномен «пограничности»: социокультурное содержание и исторические типы // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Ч. 2, М. 2013.
- Шемякин Я.Г.* Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции // Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций. М. 2008. С. 100–148.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Латиноамериканский карнавал и карнавализованные формы русской культуры: попытка сравнения // Латинская Америка. 2008. № 5. С. 62–77; № 6. С. 53–69.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Пути и условия достижения целостности цивилизационной системы. Сопоставление исторического опыта России и Латинской Америки // Латинская Америка. 2009. № 9–10.
- Шемякин Я.Г.* К вопросу о методологии цивилизационных исследований // Цивилизации. Вып. 9. М. 2014.
- Шемякин Я.Г.* Латиноамериканский праздник как предмет цивилизационного исследования // Латинская Америка. 2001. № 11. С. 43–62.
- Шемякин Я.Г.* О характере соотношения Языка, Текста и Шрифта в цивилизациях «пограничного» типа // Вестник Томского Государственного Университета. История. 2013. № 1. С. 15–26.
- Шемякин Я.Г.* Субэкумены и «пограничные» цивилизации в сравнительно-исторической перспективе (О характере соотношения Языка, Текста и Шрифта). Статья 1 // Общественные науки и современность. 2014. № 2. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. 1991.
- Щербакова Т.И.* архаика и время // Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996–2012 гг. СПб. 2014. С. 18–26.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М. 1991.
- Eisenstadt S.N.* The Civilizational Dimension of Modernity // International Sociology. 2001. Vol. 16. № 3. P. 320–340.
- Gills Barry K., Thompson William R.* Globalization, Global Histories and Historical Globalities // Globalization and Global History.
- Iberica Americans.* Праздник в ибероамериканской культуре. М. 2002.
- Idem* Spatial Temporal Framework of the Process and the Main Contours of the Semantic Field of the Concept of Globalization // Social Sciences. 2017. № 4. P. 123–137.
- Levi-Strauss C.* La pensée sauvage. Paris. 1962.
- Levi-Strauss C.* Dynamique culturelle et valeurs // Approches de la Science du développement socio-économique. Paris. 1971. P. 281–284.
- Parekh B.* Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. London. 2000.
- Paz O.* One Earth, Four or Five Worlds. Reflections on Contemporary History. San Diego; New York; London. 1986.

DOI 10.32726/2411-3417-2018-2-33-48

УДК 323; 324; 321

ПЕТР ЯКОВЛЕВ

Испания на старте нового транзита

Аннотация. В начале июня 2018 г. в Испании произошла беспрецедентная по форме смена политической власти. Парламент вынес председателю правительства М. Рахою вотум недоверия, и пост главы исполнительной власти занял лидер социалистической партии П. Санчес, провозгласивший своей целью глубокое реформирование социально-экономических структур страны. Речь может идти о попытке второго в испанской истории транзита – перехода на траекторию инклюзивного устойчивого развития. Однако на этом пути Мадрид ожидают многочисленные препятствия как внутреннего, так и внешнего порядка, что крайне затрудняет реализацию стратегических планов правительства П. Санчеса.

Ключевые слова: Испания, последствия кризиса, смена политической власти, повестка дня правительства социалистов, Педро Санчес.

В конце мая 2018 г. генеральный секретарь Испанской социалистической рабочей партии (PSOE) Педро Санчес внес на рассмотрение конгресса депутатов (нижней палаты) испанского парламента – Кортесов – вотум недоверия председателю правительства, лидеру Народной партии (PP) Мариано Рахою. В качестве предлога своего демарша социалисты сослались на приговор суда по громкому коррупционному делу, в котором оказались замешаны видные «народники». Используя широкое недовольство действиями правительства (в частности, в связи с драматическими событиями в Каталонии), руководителю социалистов удалось обеспечить необходимое большинство депутатских голосов и добиться ухода М. Рахою в отставку. В результате уже 2 июня П. Санчес принес присягу в качестве нового главы правительства Королевства Испания.

Стремительная и совершенно неожиданная смена власти в Мадриде поставила целый ряд вопросов, касающихся нынешнего положения дел в испанском государстве и стратегических перспектив общественного развития страны. Исходя из программных установок PSOE и неоднократных заявлений ее лидеров можно ожидать, что правительство П. Санчеса попытается осуществить новый транзит – переход к более высоким экономическим горизонтам и более справедливому социальному устройству. Насколько реальна такая перспектива?

Сведения об авторе: ЯКОВЛЕВ Петр Павлович – руководитель Центра иберийских исследований Института Латинской Америки РАН, профессор Российского экономического университета имени Г.В. Плеханова, доктор экономических наук; petrp.yakovlev@yandex.ru.