

## ГЛОБАЛИСТИКА И ФУТУРОЛОГИЯ

*Я.Г. ШЕМЯКИН***О пределах процесса глобализации  
(к постановке проблемы)****Статья 2. Взаимосвязь универсального и локального  
в глобализирующемся мире**

Во второй статье (статью 1 см. “Общественные науки и современность”, 2017, № 5) автор обращает внимание читателей на то, что ни одна культура не сводима к наличествующему в ней универсальному измерению. В любой из них есть локальное измерение, неповторимые, только ей свойственные индивидуальные черты. И эти локальные характеристики образуют противоречивое единство с универсальными характеристиками. В своей взаимосвязи универсальное и локальное представляют собой полюса дуальной оппозиции – элементарной “клеточки”, “первокирпичика” человеческой культуры в любой из ее ипостасей.

**Ключевые слова:** глобализация, глобальное, универсальное, локальное, цивилизация, культура, дуальная оппозиция, экзистенциальный предел.

**Локальное как понятие и как одна из основополагающих  
реальностей человеческой истории**

Ни одна культура не сводима к наличествующему в ней универсальному измерению, точно так же, как ни один человек не сводим к общечеловеческим характеристикам, к тому, что присуще всем людям. В любой культуре (в том числе и в культуре цивилизационного уровня) есть локальное измерение, в каждом человеке – неповторимые, только ему свойственные индивидуальные черты. Реальность локального обусловлена уже тем, что всякая общность людей, любая культура существует в определенном, ограниченном пространстве – в определенном локусе, который связан с теми или иными особенностями природной среды. Живущие в нем люди имеют собственную историю, которая накладывает на них свой 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 черты формируют неразрывное и всегда противоречивое единство с ее универсальными образами.

В этой нерасторжимой взаимосвязи универсальное и локальное представляют собой полюса дуальной (бинарной) оппозиции – элементарной “клеточки”,

“первокирпичика” человеческой культуры в любой из ее ипостасей. Следует особо отметить, что полюс локализма также имеет сложную неоднородную структуру. В нем можно выделить различные уровни: цивилизационно-региональный, то есть относящийся к особому культурно-историческому региону, который, как правило, представляет собой, говоря словами К. Леви-Строса, “коалицию культур” [Levi-Strauss 1971, p. 281–284], уровень отдельных культур нецивилизационного масштаба, уровень отдельных стран и условно “местный” уровень (относящийся к тому или иному району или какому-либо конкретному месту внутри какой-либо страны). В каждой конкретной культуре в тот или иной период времени “вектор конструктивной напряженности” (то есть преобладающая ценностная ориентация сознания и поведения) ориентирован либо на полюс универсализма, либо на полюс локализма. Колебания этого вектора можно проследить в истории различных цивилизаций<sup>1</sup> [Ахизер 1991, с. 32–33].

Биному “универсальное–локальное” соответствует синонимичная бинарная оппозиция “единство–многообразие”. Их семантические поля совпадают. Разумеется, речь не идет о простом тождестве. Как уже говорилось, в рамках любой локальной разновидности человеческого бытия всегда наличествует универсальное измерение, а само это измерение может проявляться во множестве различных вариантов. Однако универсальное как воплощение общечеловеческого единства не перестает от этого быть самим собой, точно так же, как локальное не перестает быть проявлением онтологической реальности многообразия.

В ходе исследований я пришел к выводу, что локальное – столь же основополагающая реальность человеческой истории и жизни, как и универсальное. Мое понимание этой проблемы отчасти опирается на традицию Платона и неоплатоников, в рамках которой Единое характеризуется через противоположность иному, не единому. “Эта характеристика восходит к пифагорейцам, противопоставлявшим единое множому, предел беспредельному, а также к элеатам, у которых противопоставление единого множеству носило онтологический характер” [Гайденко 1987, с. 24]. Такой подход существенно отличается от постановки вопроса Николаем Кузанским, согласно формуле которого “единому ничто не противоположно” ибо “единое есть все” [Николай Кузанский 1979, с. 51, 313, 414]. Позиция Кузанского, казалось бы, дающая высшую сакральную санкцию многообразию реальной действительности (ибо Бог рассматривается этим мыслителем как высшее проявление принципа единства мироздания), в перспективе могла привести и действительно привела (особенно в рамках механистической парадигмы новоевропейской науки [Гайденко 1987]) к растворению многообразия в единстве, к такому пониманию, согласно которому разнообразие как особая характеристика бытия вообще реально не существует.

Формула “Единое есть все” для меня неприемлема. В то же время мое понимание данной проблемы существенно отличается и от платоновской традиции: 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 [Гайденко 1987, с. 159–160]. Истоки этого подхода также можно обнаружить в философии пифагорейцев, квинтэссенцией которой была знаменитая формула “Все есть число” [Гайденко 1980, с. 10]. У Платона реальность многообразия признается, но, как уже говорилось, это не более, чем реальность маски или покрывала, брошенного на глубинную основу мироздания. При таком подходе за началом многообразия отрицается собственная онтологическая динамика, с чем я не могу согласиться.

Данная статья, как и предыдущие мои работы по цивилизационной проблематике, основана на гипотезе, согласно которой как единство, так и многообразие суть самостоятельные, качественно отличные друг от друга активные начала человеческого

---

<sup>1</sup> Я исследовал ритм этих колебаний на примере латиноамериканской цивилизации (см. [Шемакин 1998, с. 93–104]). Свой ритм, очевидно, есть и у иных цивилизаций, однако их изучение в этом ракурсе требует отдельных конкретных исследований.

существования. Каждое из них обладает собственной бытийной динамикой и находится в сложном противоречивом соотношении с другим началом (принципом). Постоянная проверка данной гипотезы в ходе конкретных цивилизационных исследований, в том числе сравнительного изучения цивилизаций, неизменно подтверждает, что ее эвристический потенциал очень велик.

### **Локальное и глобальное: соотношение понятий и соотношение реальностей**

В свете всех этих рассуждений неизбежно встает вопрос: как соотносятся понятия (и реальности) “локальное” и “глобальное”? А за ним скрывается еще один, который можно сформулировать так: все ли глобализуемо? И в связи с этим: возможна ли в принципе глобальная культура (или цивилизация) как некий единый организм? В поисках ответов на данные вопросы я обратился к концепции степеней (типов, форм) интеграции элементов культуры, выдвинутой П. Сорокиным. Он выделяет четыре уровня такой 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 2000, с. 21–22].

Во втором из обозначенных случаев речь идет о ситуации, когда элементы, граничащие в пространстве, соединяются воедино под воздействием внешнего фактора. Сорокин приводит хорошо известный ему пример сочетания жизненных реалий на севере Вологодской губернии. Согласно его описанию, соединение там, в образе жизни людей таких артефактов и явлений культуры, как водка, лыжи, большие печи, избы из толстых бревен, валенки, зимние посиделки по вечерам – следствие исключительно климатических условий [Сорокин 2000, с. 22].

Третий тип 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. Он подчеркивает, что в этом случае речь идет о более высокой степени интеграции, чем в первых двух: “Не каждая клетка организма и не всякий болт автомобиля прямо или непосредственно связаны со всеми остальными клетками или деталями машины. Но все клетки непосредственно связаны через нервную систему, систему кровообращения, органы тела – точно так же, как болты и другие детали соединены благодаря единому каркасу автомобиля, системе электропитания и т.д. Эти объединяющие факторы являются чисто внутренними факторами самой системы”. Главный принцип построения 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» [Сорокин 2000, с. 22–23].

Наконец, четвертый уровень интеграции – “логико-смысловое единство элементов культуры”. “Это – высшая форма интеграции”, “сверхинтеграция” [Сорокин 2000, с. 26–27]. По словам Сорокина, “величайшие ценности во всех важных областях культуры, как правило, представляют собой логико-смысловой синтез в его самой высшей форме”. 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” [Сорокин 2000, с. 32–33]. Чтобы выяснить, является ли то или иное соединение элементов культуры логико-смысловым синтезом, по убеждению Сорокина, нужно воспользоваться “логическими законами тождества, противоречия и последовательности”, то есть основными законами формальной логики Аристотеля [Сорокин 2000, с. 26, 46, 835–836]. «... Однако чтобы определить наличие столь высокого единства или его отсутствие, наряду с этими логическими законами следует использовать и более широкие принципы “гармоничности” внутреннего состояния. Они выражаются в терминах “последовательный стиль” или же “последовательное и гармоничное целое” – в отличие от “противоречивой смеси стилей”, “всякой всячины” и “эклектики». Причем «многие такого рода гармоничные (superlative) единства нельзя описать с помощью словесного анализа – они лишь ощущаются как таковые, что, однако, не делает их предельную гармоничность сомнительной... Все такие единства рассматриваются здесь как “логико-смысловые”, хотя многие из них и не являются логическими единствами в формальном значении слова “логика» [Сорокин 2000, с. 26–27]. “Изощренный ум” “схватывает” логически интегрированное единство “внутренне; чаще всего ощущает его сразу же и непосредственно, без каких-либо экспериментов, статистических выкладок и абстрактных рассуждений – так сказать, аксиоматически, как абсолютную достоверность, к которой рассуждение ничего добавить не может” [Сорокин 2000, с. 26]. Тем самым Сорокин утверждает необходимость одновременного применения, сочетания двух основных интеллектуальных стратегий – “правополушарной” и “левополушарной” как обязательное условие постижения высшего уровня единства культурной системы (подробнее см. [Шемякин 2014, с. 42–43, 47–51]).

Как подчеркивает Сорокин, в рамках логико-смыслового единства связь частей “гораздо глубже, чем в случае простого функционального объединения” [Сорокин 2000, 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”, являемого и Вселенной в целом, и миром культуры [Сорокин 2000, с. 28].

Логико-смысловый 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” [Сорокин 2000, с. 29]. “За эмпирически различными, кажущимися разрозненными фрагментами культурного комплекса скрыто лежит тождество смысла, превращающее все эти элементы в устойчивые стили, типичные формы и значимые образцы” [Сорокин 2000, с. 28]. Впрочем, по замечанию Сорокина, третий и четвертый уровни интеграции вполне могут сочетаться: часто логико-смысловая связь между переменными “сопровождается и причинной их связанностью” [Сорокин 2000, с. 32].

Принципиально важен еще один вывод Сорокина – 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» [Сорокин 2000, с. 32].

### Культура как экзистенциальный предел глобализации

А теперь попробуем спроецировать сорокинскую схему на глобальный уровень. При определенном ракурсе рассмотрения можно сказать, что, в конечном счете, все составляющие “мира людей” имеют в качестве первичной объединяющей основы “пространственное соседство” на планете Земля. Аналогичным образом можно констатировать, что общие условия жизнедеятельности человека вытекают из определенной совокупности физических параметров нашей планеты. В этом смысле можно говорить о том, что единство человечества обусловлено “внешним фактором” – общими условиями функционирования природного мира Земли. Если использовать объяснительную схему Сорокина, то получается, что на первом и втором уровнях 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” [Globalization... 2006, p. 57]. Однако ни на первом, ни на втором уровнях (по Сорокину) “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.

Как уже подчеркивалось, по Сорокину, системная связь в собственном смысле слова может быть двух видов: функциональная и логико-смысловая. Возможно ли создание глобальной, охватывающей все человечество системы, соответственно, третьего и четвертого уровней интеграции?

Как нетрудно заметить, в интерпретации Сорокина, ассоциация, базирующаяся на принципе функциональной связи, уподобляется механизму, действующему по заданной программе, зависимость между элементами системы носит здесь однозначный характер, не допускающий каких-либо отклонений. Данный тип системности основан на жестком детерминизме. Возможна ли единая мировая система, основанная на функциональном типе связи? Думаю, что 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, как следует из приведенных выше его высказываний, ключевое слово, определяющее сущность этого уровня, – смысл. Как мне уже приходилось отмечать, лучшее, по-моему, определение этого термина дал М. Бахтин: “Смыслами я называю ответы на вопросы. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла” [Бахтин 1986, с. 369].

Логико-смысловой уровень интеграции складывается на основе ответов, данных той или иной культурно-исторической общностью на ключевые, 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. Однако совершенно очевидно, что разные культуры и цивилизации дают разные ответы, по-разному подходят к решению ключевых 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. По этому поводу высказывались очень многие ученые и мыслители. Наиболее убедителен в этом плане, на мой взгляд, также Бахтин, обосновавший в рамках своей “диалогии” принципиальную невозможность подобной унификации смыслов: «Смысл потенциально бесконечен, но актуализироваться он может лишь соприкоснувшись с другим (чужим) смыслом, хотя бы с вопросом во внутренней речи понимающего. Каждый раз он должен соприкоснуться с другим смыслом, чтобы раскрыть новые моменты своей бесконечности (как и слово раскрывает свои значения только в контексте). Актуальный смысл принадлежит не одному (одинокому) смыслу, а только двум встретившимся и соприкоснувшимся смыслам. Не может быть “смысла в себе” — он существует только для другого смысла, то есть существует только вместе с ним. Не может быть единого (одного) смысла. Поэтому не может быть ни первого, ни последнего смысла, он всегда между смыслами, звено в смысловой цепи, которая только одна в своем целом может быть реальной. В исторической жизни эта цепь растет бесконечно, и потому каждое отдельное звено ее снова и снова обновляется, как бы рождается заново» [Бахтин 1986, с. 370] (подробнее о значении бахтинской диалогии для цивилизационных исследований см. [Шемякин 2014, с. 43–47]).

По Бахтину, перед человеком в ходе диалога стоит сверхзадача слиться с “другим”, парадоксальным образом оставаясь при этом самим собой. Это последнее положение следует подчеркнуть особо, поскольку оно имеет принципиальное значение для межкультурного общения (как на личностном, так и на надличностном уровнях).

Бахтин решительно выступал против понимания акта отождествления с “другим” в ходе диалога как растворения в нем, отказа от собственного неповторимого “я”. В его трактовке диалог предполагает одновременно “проникновение в другого (слияние с ним) и сохранение дистанции (своего места), обеспечивающее избыток познания”, “взаимпроникновение с сохранением дистанции” [Бахтин 1997, с. 8]. По Бахтину, “чистое вживание вообще невозможно, если бы я действительно потерял себя в другом (вместо двух участников стал бы один — обеднение бытия)...” [Бахтин 1995, с. 30–31]. Подобный подход распространяется Бахтиным как на сферу межличностных отношений, так и на сферу взаимоотношений различных культур: “Существует очень живучее, но одностороннее и потому неверное представление о том, что для лучшего понимания чужой культуры надо как бы переселиться в нее и, забыв свою, глядеть на мир глазами этой чужой культуры... Конечно, известное вживание в чужую культуру, возможность взглянуть на мир ее глазами есть необходимый момент в процессе ее понимания; но если бы понимание исчерпывалось одним этим моментом, то оно было бы простым дублированием и не несло бы в себе ничего нового и обогащающего. Творческое понимание не отказывается от себя, от своего места во времени, от своей культуры и ничего не забывает... Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, какие она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины. Без своих вопросов нельзя творчески понять ничего другого и чужого (но, конечно, вопросов серьезных, подлинных). При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и целостность, но они взаимно обогащаются” [Бахтин 1986, с. 353–354].

Из положений Бахтина вытекают два важнейших вывода. Во-первых, смыслы различных культур, даже в том случае, если они очень сильно отличаются и даже прямо противоречат друг другу (заклучая 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 вполне определенный вывод: 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, следовательно – 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 какой-либо одной цивилизационной традиции. Если представить себе, что какая-то одна региональная культура (цивилизация), “оседлав” процесс глобализации, поставит весь мир под свой полный контроль, то это не приведет к тому, что она станет универсальной. Она будет оставаться локальной, 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 оказываются в отношении антагонистического противоречия.

Выше уже говорилось, что 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. В данном случае хотелось бы обратить особое внимание на то, что универсальное ограничено локальным. Точно так же, как локальное ограничено универсальным.

В том, что касается соотношения понятий: в той части семантического поля, где глобальное 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 ставить вопрос о том, что культура представляет собой *экзистенциальный предел* процесса глобализации. И не “культуры вообще” – “культур 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. Это весьма ответственное заявление, означающее разрыв с той абсолютизацией универсального измерения человеческой истории и человеческой природы, которая восходит к традиции Просвещения и продолжает, несмотря на жесткую критику с самых различных сторон, отчетливо проявляться в социальных и гуманитарных науках на современном этапе. Здесь можно было бы привести в подтверждение сформулированной выше позиции немало высказываний исследователей, работы которых выражают тот “антропологический поворот”, который наблюдается в сфере изучения человека и общества в последние десятилетия. Приведу цитаты из текстов двух авторитетных ученых, особенно ярко иллюстрирующие, на мой взгляд, высказанные мысли. Первые из приводимых далее высказываний принадлежат крупному современному мексиканскому ученому и мыслителю Б. Эчеверрии, остальные – известному американскому антропологу К. Гирцу.

По словам Эчеверрии, “человеческой природы вообще на самом деле нигде не существует: нет ни одного человека, который был бы только просто человеком и не был бы ничем помимо этого. Люди всегда и в любом случае — это конкретные люди... которые вовлечены в определенную систему отношений”, они существуют и действуют в рамках определенной истории, мыслят в рамках определенного “метанарратива”, придерживаются определенных представлений о мире, основываясь на которых они ориентируются в реальности и которые “придают смысл процессу воспроизводства их индивидуальных жизней”. Вовлечение в ту или иную систему отношений, в исторический процесс необходимым образом предполагает обретение человеком собственной идентичности. “Люди могут стать настоящими людьми в той мере, в какой их человечность конкретна” [Echeverría 2005, с. 60].

А вот несколько аналогичных по смыслу высказываний Гирца из его знаменитой книги “Интерпретация культуры”: “Что бы ни утверждала современная антропология... она все же тверда в убеждении, что люди, не трансформированные обычаями какого-то конкретного места, на деле не существуют, никогда не существовали и, что еще более важно, не могут в принципе существовать...”. “Человеческой природы, которая была бы независимой от культуры, не существует... В общем, мы неполные, незавершенные животные, которые дополняют, завершают себя посредством культуры — причем не посредством абстрактной культуры, а посредством очень конкретных ее форм: добуанской и яванской, хопи или итальянской, культуры высших классов или низших, академической или коммерческой...”. “Если мы хотим обнаружить, что конституирует сущность человека, мы сможем найти это только в том, каковы реальные люди; а то, каковы реальные люди, — величина, прежде всего прочего варьирующая и разнообразная. Именно через понимание этого разнообразия — его границ, природы, основ и тех следствий, которые из него вытекают, — мы сможем подойти к созданию концепции человеческой природы, которая будет чем-то большим, нежели статистическая тень, которая в меньшей степени окажется примитивистской мечтой и которая будет отличаться долей существенности и истинности...” [Гирц 2004, с. 45, 61–62, 64–65].

Следует особо отметить, что Гирц утверждает свое понимание в полемике со многими общепринятыми в западной науке представлениями, восходящими к заложенным в эпоху Просвещения духовно-интеллектуальным основам: “Какие бы различия ни демонстрировали подходы мыслителей Просвещения и классической антропологии к определению природы человека, у них есть одно общее: и те, и другие... нацелены на создание образа человека как модели, архетипа, платонической идеи или аристотелевской формы; образа, по отношению к которому реальный человек — вы, я, Черчилль, Гитлер или охотник за головами на Борнео — представляет собой лишь отражение, искажение, приближение... В обоих случаях мы имеем один и тот же результат... различия между индивидами и между группами индивидов отходят на второй план. Индивидуальность трактуется как эксцентричность, отличительные характеристики — как случайные отклонения от единственного законного для настоящего учебного объекта изучения: лежащий в основе, неизменный, нормативный тип. При таком подходе, как бы искусно он ни был сформулирован и как бы изобретательно ни был обоснован, живая деталь всегда растворяется в мертвом стереотипе: мы заняты поисками метафизического существа, Человека с большой буквы, ради которого мы приносим в жертву реальное существо, с которым сталкиваемся в действительности, — человека с маленькой буквы... Сущность человека нельзя определять ни с точки зрения одних лишь его врожденных способностей, как это пытались делать мыслители Просвещения, ни с точки зрения одних лишь внешних форм его поведения, как это слишком часто пытаются делать современные общественные науки; скорее, его следует определять с точки зрения связующего звена между тем и другим — с точки зрения того, каким образом первое трансформируется во второе, каким образом общие возможности, заложенные в человеке, выкристаллизовываются в его частные жизненные роли. Именно в *жизненном пути* человека, в его характерном жизненном курсе, можно разглядеть, пусть нечетливо, его природу...” [Гирц 2004, с. 64–65].

В качестве такого “связующего звена” у Гирца выступает культура, точнее – вся совокупность реально существующих отдельных культур: «Стать человеком – значит обрести индивидуальность, и мы обретаем эту индивидуальность, руководствуясь культурными моделями, исторически сложившимися системами значений, с точки зрения которых мы придаем форму, порядок, смысл и направление нашей жизни. Культурные модели при этом являются не общими, а конкретными: мы имеем дело не просто с “браком”, но со специфическим набором представлений о том, каковы должны быть мужчины и женщины, как супруги должны относиться друг к другу и кому и с кем именно предписывается вступать в брак; не просто с “религией”, но с верой в круг кармы, с соблюдением месячного поста или с практикой жертвоприношений домашнего скота» [Гирц 2004, с. 65].

Итак, нет “культуры вообще” – есть культуры отдельных человеческих общностей разного масштаба, которые 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 свой характер как автономных образований, обладающих собственной исторической динамикой. Предельно возможная реальность универсального – это реальность его взаимодействия со всей совокупностью локальных образований. Поэтому “мировая цивилизация” возможна только как система связей локальных цивилизаций.

### Глобализация и “мятеж исключений”

По поводу охарактеризованной выше возможности “глобализации локального” необходимо добавить следующее. Реализация подобной возможности означает подавление полюса универсализма в рамках и самой культуры, приобретшей глобальные масштабы, 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 тех локальностей, которые во многих случаях также проявляют тенденцию к гипертрофии полюса локализма в рамках собственной культуры, что мы и наблюдаем 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 западной происхождения и характера.

В “статье 1” уже отмечалась свойственная значительной части публикаций на эту тему 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) черт специфики локальных человеческих общностей различного типа и уровня: этнических, языковых, культурных и т.д. Самыми крупными и значимыми из них являются цивилизации. На это обращают внимание многие современные мыслители и исследователи. Так, О. Пас в своем эссе “Одна планета, четыре или пять миров” подчеркивает мысль о том, 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 1986, p. 100].

“Мятеж исключений” никак не вписывается в одномерную картину мира, рисуемую проповедниками тотальной глобализации. Попыткой разрешить возникающие коллизии стало выдвигание концепции “глокализации”, авторы которой, признавая

реальность феномена усиленной акцентировки черт своеобразия различных региональных и локальных человеческих общностей, интерпретировали данный феномен как проявление процесса глобализации (см., например, [Политология 2007, с. 52]). Однако такой подход представляет собой не решение проблемы, а уход от нее: перед нами по-прежнему оказывается 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 исходить из сформулированной выше позиции, трактующей единство и многообразие как самостоятельные начала бытия, обладающие собственной онтологической динамикой, то неизбежен вывод: в мире развиваются не один, а два качественно различных по своей онтологии, противоположно направленных процесса — 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.

### **О содержании понятия “глобальный контекст”**

Одним из основных практически во всех видах современного теоретического дискурса стало понятие “глобального контекста”. В этой связи я обратил внимание на одно очень существенное, по моему мнению, обстоятельство: в подавляющем большинстве встречавшихся мне работ, даже научных (не говоря уже о разного рода публицистике и эссеистике), мысль автора как бы “проскальзывает” мимо этого понятия. Констатация того, что “глобальный контекст” приобретает ключевое значение в том числе и для понимания специфики развертывания внутренних процессов в региональных общностях того или иного рода стала своего рода общим местом, это утверждение воспринимается как нечто само собой разумеющееся. При этом мало кто задумывается о конкретном содержании данного, столь часто используемого понятия. Между тем задача определения его содержания должна быть, по-моему, одной из центральных. Попробую предложить свой вариант ее решения.

Итак: первое, что можно утверждать, исходя из очевидных всем реалий: “глобальный контекст” — это контекст взаимодействия разнообразных составляющих современного человечества. Следующий вопрос: каковы участники процесса взаимодействия на глобальном уровне? Прежде всего здесь приходят на ум порожденные новой эпохой наднациональные и надгосударственные структуры и институты. Наиболее значимые из них — несомненно, ТНК. Достаточно часто в последние годы прослеживается абсолютизация их роли. Причем подобная абсолютизация, как правило, сопровождается утверждением о практически полном падении роли национального государства.

Что касается последнего, то, как говорится, “слухи о его смерти сильно преувеличены”. События эпохи глобализации, приведя, несомненно, к некоторому уменьшению “веса” национальных государств в мировой системе взаимосвязей, в то же время не дают, на мой взгляд, никаких оснований для вывода о том, что они полностью потеряли свое значение. Более того, с точки зрения институциональной “глобальный контекст” по-прежнему предстает в первую очередь (хотя теперь уже и отнюдь не исключительно) как контекст межгосударственного взаимодействия. Наконец, в последние десятилетия, с наступлением эпохи Интернета, все более значимой реальностью становится взаимодействие на глобальном уровне (преимущественно через универсальную информационную сеть) отдельных конкретных человеческих индивидов. Таким образом, выделяются два уровня “глобального контекста” взаимодействия: институциональный (государства и надгосударственные международные структуры) и личностный. Но есть еще и третий, более глубокий, который обнаруживается “за” (точнее, “под”) названными двумя. И это не что иное, как уровень межцивилизационного взаимодействия.

Какие есть основания для подобного утверждения? Возьмем пример социального института, который с полным на то основанием считается (на что уже указывалось выше) главным носителем и выражением тенденции глобализации – ТНК. На рубеже XX–XXI вв. появился целый цикл исследований, авторы которых подчеркивают ключевое значение межкультурной коммуникации в деятельности ТНК [Hofstede 1984; Hofstede 1991; Chaney, Martin 2000; Ferraro 1990; Harris, Moran 1996; Schein 1993, p. 40–51]. Так, по словам Г. Хофстеде, мышление и поведение людей, в том числе работающих в структурах ТНК, обусловлены разным культурным опытом, их “культурно запрограммированный мозг” не позволяет им “видеть мир иначе, чем сквозь призму своего определенного культурно обусловленного восприятия” (см. [Персикова 2004, с. 160]). Иными словами, определенной системы ценностей, придающих смысл их деятельности и формирующих тот самый ряд амбивалентных смысловых цепочек, которые, как показали в своих работах Е. Рашковский и В. Хорос, составляют внутреннее духовное содержание цивилизации [Рашковский 2007, с. 3–4; Хорос 2007]. Исследования Хофстеде (он анализировал, в частности, корпорацию “Ай-Би-Эм”) [Hofstede 1984] и других авторов продемонстрировали существенные различия во взглядах и ценностных ориентациях среди сотрудников одной многонациональной компании, представляющих разные культуры. В последнее время на ключевое значение межкультурной коммуникации в деятельности подобных компаний указывают и отечественные авторы. Так, Т. Персикова приходит к выводу, что “корпоративная культура компании и национальная культура принимающей страны взаимодействуют на внешнем и внутреннем уровнях”. На внешнем уровне проявляется взаимное воздействие национальной и корпоративной культур друг на друга. “На внутреннем уровне взаимодействие и взаимозависимость корпоративной и национальной культур выражаются в межличностных отношениях представителей разных национальных культур в рамках одной организации, а также в восприятии и усвоении корпоративных норм и ценностей каждым отдельно взятым сотрудником-носителем своей национальной культуры” [Персикова 2004, с. 205].

Иными словами, оба уровня (как личных взаимоотношений отдельных людей внутри ТНК, так и ее отношений как института с внешней, иностранной средой) рассматриваются зарубежными и отечественными авторами как в основе своей именно сфера межкультурного взаимодействия. Причем прослеживается непосредственная корреляция между уровнем “успешности” той или иной транснациональной компании и умением ее менеджеров учитывать в своей практике межкультурные различия, степень овладения искусством (и наукой) межкультурной коммуникации (см., например, [Rollins, Roberts 1998]). Следует подчеркнуть, что взаимодействие культур понимается в данном случае именно как контакт глубинных смыслов и ценностей, лежащих в основе духовной структуры той или иной социокультурной общности. Тех самых, которые составляют основу любой цивилизации. В принципе, ту же самую аргументацию можно привести и в отношении личностного уровня глобального взаимодействия: в пространстве мировой сети Интернета вступают в контакт не абстрактные индивиды, а конкретные живые люди, каждый из которых является носителем определенной цивилизационной традиции.

Что же касается государства как главного институционального субъекта глобального взаимодействия, то связь этого социального института с цивилизационным устройством представляется несомненной: в одной из своих исторических ипостасей государство – один из трех главных интеграторов цивилизаций (см. [Шемякин 2001, с. 36–37]). Разумеется, оно в принципе может стать (и, как правило, становится) относительно автономным по отношению к ценностно-смысловой цивилизационной основе. Но ключевое слово здесь – “относительно”: вряд ли кто-нибудь усомнится в принадлежности таких государств, как Великобритания, Франция, Германия или США, к западному цивилизационному ареалу, а Ирана, Египта, Саудовской Аравии, Афганистана, Сирии и даже Турции – к миру ислама. Политическая культура, в конечном

счете, всегда выступает как одно из выражений культуры в целом и, тем самым, как концентрированное выражение определенного цивилизационного кода.

Итак, получается, что при всей сложности и неоднозначности понятия “глобальный контекст” на сегодняшний день в самой глубокой своей основе оно означает контекст взаимодействия цивилизаций (хотя, как было показано, глобальное измерение нынешней человеческой реальности отнюдь не сводится к межкультурным контактам). С этой точки зрения характеристика современного, окружающего нас мира как “уже во многих отношениях постцивилизационного” представляется мне, по меньшей мере, преждевременной. Хотя бы уже потому, что в условиях переживаемого в настоящий исторический момент человечеством этапа глобализации речь должна идти все же не просто о “сохранении цивилизационных аспектов истории” [Рашковский 2007, с. 3], но о сохранении региональных цивилизаций как особых человеческих миров.

Да, взаимодействие между ними стало гораздо более интенсивным, чем в прежние эпохи. Да, сами цивилизации изменялись и изменяются в ходе этого взаимодействия. Да, в последние десятилетия происходит процесс, который можно охарактеризовать как нарушение целостности духовных оснований всех великих цивилизаций планеты. Ко всем им вполне можно применить определение, найденное В. Найполом для индийской “субэкумены” (Г. Померанц) – “раненая цивилизация” [Nairpaul 1977]. Раненая, но еще не смертельно: ни в одном из случаев “процесс нарушения целостности духовного основания” не привел пока что к полному разрушению подобного основания, не приобрел необратимого характера. И сам факт сохранения, и даже усиленной акцентировки в современной ситуации, цивилизационных различий свидетельствует не только о том, что основы цивилизаций под угрозой, но и о сохранении у них жизненных потенциалов, которые мобилизуются в момент опасности.

Пока нет сколько-нибудь серьезных оснований утверждать, что цивилизациям не удастся залечить “раны”, нанесенные глобализацией. Как мне представляется, гораздо более убедительной, чем перспектива неизбежной “постцивилизационной стадии” (в первоначальном варианте это, как известно, идея А.Дж. Тойнби), выглядит выдвинутая Померанцем гипотеза, в соответствии с которой будущее (по крайней мере, при реализации позитивного “сценария” развития мировой истории) – не за единой человеческой цивилизацией, так или иначе стирающей существенные различия региональных типов человеческого общежития, а за “концертом культурных миров”, то есть диалогом сохраняющих основы своей неповторимой индивидуальности великих цивилизаций планеты; диалогом, определяющим главное содержание глобального контекста человеческой истории [Померанц 1995<sup>a</sup>, с. 445–456; Померанц 1995<sup>b</sup>, с. 332–336; Померанц 1996, с. 150–155].

Впрочем, постановка Померанцем вопроса нуждается, на мой взгляд, в существенном уточнении. Согласно его концепции, на планете существуют четыре великие самостоятельные культурно-исторические макрообщности (“субэкумены”), имеющие относительно цельный духовно-ценностный фундамент: христианский Запад, индо-буддийская субэкумена Южной Азии с центром в Индии, конфуцианско-буддийская субэкумена Восточной Азии с центром в Китае и мир ислама [Померанц 1995<sup>b</sup>, с. 205–227]. Согласно одной из трактовок Померанца, “состав участников” концерта культурных миров ими и ограничивается [Померанц 2003, с. 143]. Однако с этим, по-моему, нельзя согласиться, тем более, что у самого Померанца можно найти совершенно иную постановку вопроса [Померанц 1996, с. 149–156], суть которой сводится к тому, что из этого концерта не может быть исключен никто. И такую позицию я полностью разделяю<sup>2</sup>.

\* \* \*

Выдвинутая трактовка соотношения понятий и реальностей глобального, универсального и локального – лишь одна из возможных. Я убежден в том, что в основе своей она верна. Но эта убежденность отнюдь не означает претензии на истину

<sup>2</sup>Я постарался полностью обосновать свою позицию по этой проблеме в [Шемякин 2014, с. 122–127].

в последней инстанции. Вполне возможно, что в чем-то я ошибаюсь. Тем более что речь идет о проблеме, которая, судя по опыту исследований, представляет собой познавательный предел, к которому человеческая мысль обречена обращаться снова и снова, не будучи в состоянии его преодолеть.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ахиезер А.С. (1991) Россия: критика исторического опыта. (Социокультурный словарь): в 3 т. Т. 3. М.: Изд-во Философского общества СССР.
- Бахтин М.М. (1997) Собр. соч. Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. М.: Русские словари.
- Бахтин М.М. (1995) Человек в мире слова. М.: Издательство Российского открытого университета.
- Бахтин М.М. (1986) Эстетика словесного творчества. М.: Искусство.
- Гайденко П.П. (1987) Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М.: Наука.
- Гайденко П.П. (1980) Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М.: Наука.
- Гири К. (2004) Интерпретация культур. М.: РОССПЭН.
- Николай Кузанский (1979) Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль.
- Перскова Т.Н. (2004) Межкультурная коммуникация и корпоративная культура. М.: Логос.
- Политология. Лексикон (2007) М.: РОССПЭН.
- Померанц Г.С. (2003) Великие нации живут мировыми задачами // Западники и националисты: возможен ли диалог? М.: ОГИ. С. 124–143.
- Померанц Г.С. (1996) Вокруг предвечной башни // Дружба народов. № 10. С. 149–156.
- Померанц Г.С. (1995<sup>a</sup>) Диалог культурных миров // Лики культуры. Альманах. М.: Юрист. С. 445–456.
- Померанц Г.С. (1995<sup>b</sup>) Выход из транс. М.: Юрист. С. 205–227.
- Рашковский Е.Б. (2007) “На земле живых”: судьбы и значение цивилизационного дискурса в истории мысли и практики. Препринт. М.: ИМЭМО РАН.
- Сорокин П. (2000) Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этик, права и общественных отношений. СПб.: РХГИ.
- Шемякин Я.Г. (2001) Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука.
- Шемякин Я.Г. (2014) К вопросу о методологии цивилизационных исследований // Цивилизации. Вып. 9. Цивилизация как идея и исследовательская практика. М.: Наука. С. 27–57.
- Шемякин Я.Г. (1998) Универсализм и локализм в латиноамериканской культуре // Латинская Америка. № 5. С. 93–104.
- Chaney L.H., Martin J.S. (2000) Intercultural Business Communication. New York: Prentice Hall.
- Echeverría B. (2005) La múltiple modernidad de América Latina // Contrahistorias. La otra mirada de Clió. No. 4. Pp. 57–70.
- Ferraro G.P. (1990) The Cultural Dimension of International Business. New York: Prentice Hall.
- Globalization and Global History. London: Routledge, 2006.
- Harris P.R., Moran R.T. (1996) Managing Cultural Differences. Houston: Gulf Publishing Co.
- Hofstede G. (1991) Culture and Organizations. (International Cooperation and Its Importance for Survival). Software of the Mind. London: Mc Iraw-Hill.
- Hofstede G. (1984) Cultural Consequences: International Differences in Work-Related Values. Beverly Hills: Sage Publications.
- Levi-Strauss C. (1971) Dynamique culturelle et valeurs // Approches de la Science du développement socio-économique. Paris: UNESCO. Pp. 281–284.
- Naipaul V.S. (1977) India: A Wounded Civilization. London: Knopf.
- Paz O. (1986) One Earth, Four or Five Worlds. Reflections on Contemporary History. San Diego. New York. London: Harvest, HBJ Book.
- Rollins T., Roberts D. (1998) Work Culture, Organizational Performance and Business Success. Westport: Quorum Books.
- Schein E.H. (1993) On Dialogue, Culture and Organizational Learning // Organizational Dynamics. Vol. 22. Issue 2. Pp. 40–51.

---

## About the limits of the process of globalization (to propounding of a problem). Article 2. Interrelations of the universal and local dimensions of history in the globalizing world

YA. SHEMYAKIN\*

\* Shemyakin Yakov – Doctor of History, Chief Researcher, Institute of Latin America. Address: 21 Bolshaya Ordinka St., Moscow, 115035, Russian Federation. E-mail: shemyakin3@gmail.com.

### Abstract

The author of the article especially underlines the idea that no one culture can be understood only in universal dimension. In each of them there is a local dimension unique individual traits, which form a controversial unity with universal characteristics. In this interrelation universal and local represents the poles of the dual opposition – the elementary “cell” of human culture in any of its images.

**Keywords:** globalization, global, universal, local, culture, dual opposition, extential limit.

### REFERENCES

- Akhiezer A.S. (1991) *Rossiya: kritika istoricheskogo opyta (Sotsiokulturnyi slovar): V 3 t.* [Russia: criticism of historical experience (sociocultural dictionary): In 3 vols.]. Vol. III. Moscow: Publishing house of the Philosophical Society of the USSR.
- Bakhtin M.M. (1995) *Chelovek v mire slova* [A man in a world of a word]. Moscow: Izdatel'stvo Rossiyskogo Otkrytogo Universiteta.
- Bakhtin M.M. (1986) *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of literary creativity]. Moscow: Iskusstvo.
- Bakhtin M.M. (1997) *Sobranie sochineniy: V 5 t. T. 5. Trudy 1940 – nachala 1960-h gg.* [Collected works: In 5 vols, vol. 5. Works of 1940's – beginning of 1960's]. Moscow: Russkie slovari.
- Chaney L.H., Martin J.S. (2000) *Intercultural Business Communication*. New York: Prentice Hall.
- Echeverría B. (2005) La múltiple modernidad de América Latina, *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, no. 4, pp. 57–70.
- Ferraro G.P. (1990) *The Cultural Dimension of International Business*. New York: Prentice Hall.
- Gaidenko P.P. (1980) *Evolyutsiya ponyatiya nauki. Stanovlenie i razvitie pervykh nauchnykh program* [Evolution of the concept of science. Formation and development of the first scientific programs]. Moscow: Nauka.
- Gaidenko P.P. (1987) *Evolyutsiya ponyatiya nauki (XVII–XVIII vv.)* [Evolution of the concept of science (XVII–XVIII centuries)]. Moscow: Nauka.
- Geertz K. (2004) *Interpretatsiya kultur* [Interpretation of cultures]. Moscow: ROSSPEN.
- Globalization and Global History. London: Routledge, 2006.
- Harris P.R., Moran R.T. (1996) *Managing Cultural Differences*. Houston: Gulf Publishing Co.
- Hofstede G. (1991) *Culture and Organizations. (International Cooperation and Its Importance for Survival). Software of the Mind*. London: McIraw-Hill.
- Hofstede G. (1984) *Cultural Consequences: International Differences in Work-Related Values*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Levi-Strauss C. (1971) Dinamique culturelle et valeurs. *Approches de la Science du developpement socio-économique*. Paris: UNESCO, pp. 281–284.
- Naipaul V.S. (1977) *India: A Wounded Civilization*. London: Penguin Publishers.
- Nicolaus Cusanus (1979) *Sochineniya v dvukh tomakh* [Works in 2 Vols.], vol. 1. Moscow: Myisl.
- Paz O. (1986) *One Earth, Four or Five Worlds. Reflections on Contemporary History*. San Diego; New York; London: Harvest, HBJ Book.
- Persikova T.N. (2004) *Mezhkulturnaya kommunikatsiya i korporativnaya kultura* [Intercultural Communication and Corporate Culture]. Moscow: Logos.
- Politologiya. Leksikon* [Political science. Lexicon] (2007). Moscow: ROSSPEN.

Pomeranc G.S. (1995<sup>a</sup>) Dialog kul'turnykh mirov [Dialogue of cultural worlds], *Liki kul'tury. Al'manah* [Faces of culture. Almanac]. Moscow: Jurist, pp. 445–456.

Pomeranc G.S. (2003) Velikie natsii zhivut mirovymi zadachami [Great Nations Live by Worldwide Problems]. *Zapadniki i nacionalisty: vozmozhen li dialog?* [Westerners and Nationalists: Is Dialogue Possible?]. Moscow: OGI, pp. 124–143.

Pomeranc G.S. (1996) Vokrug predcheynoy bashni [Araund the eterha castle], *Druzhiba narodov* [Peoples Friendship], no. 10, pp. 149–156.

Pomeranc G.S. (1995<sup>b</sup>) *Vyhod iz transa* [Exit from the trance]. Moscow: Jurist, pp. 205–227.

Rashkovskii E.E. (2007) “*Na zemle zhivykh*”: sudby i znachenie tsivilizatsionnogo diskursa v istorii mysli i praktiki [“On the Land of the Living”: the fate and significance of the civilizational discourse in the history of thought and practice]. Moscow: IMEMO RAS.

Rollins T., Roberts D. (1998) *Work Culture, Organizational Performance and Business Success*. Westport: Praeger.

Schein E.H.O. (1993) On Dialogue, Culture and Organizational Learning. *Organizational Dynamics*, vol. 22, issue 2, pp. 40–51.

Shemyakin Ya.G. (2001) *Evropa i Latinskaya Amerika: Vzaimodeistvie tsivilizatsii v kontekste vseмирnoi istorii* [Europe and Latin America: Interaction of Civilizations in the Context of World History]. Moscow: Nauka.

Shemyakin Ya.G. (2014) K voprosu o metodologii tsivilizatsionnykh issledovaniy [On the question of the methodology of civilizational research]. *Tsivilizatsii. Vyp. 9. Tsivilizatsiya kak ideya i issledovatel'skaya praktika* [Civilizations. Issue 9. Civilization as an idea and research practice]. Moscow, pp. 27–57.

Shemyakin Ya.G. (1998) Universalizm i lokalizm v latinoamerikanskoй culture [Universalism and Localism in Latin American Culture]. *Latinskaya Amerika*, no. 5, pp. 93–104.

Sorokin P. (2000) *Sotsialnaya i kulturnaya dinamika. Issledovanie izmeneniy v bol'shikh sistemakh iskusstva, istiny, etik, prava i obshchestvennykh otnosheniy* [Social and Cultural Dynamics. Research changes in large systems of art, truth, ethics, law and social relations]. St.-Petersburg: RHGI.

© Я. Шемякин, 2018