

КУЛЬТУРА

*И.В. КОНДАКОВ***Россия мира:
российский глобалитет
в потоке мировой истории****Статья 1**

Глобализация представлена в статье как культурно-исторический процесс, циклически сопровождающий всю историю человечества. Она не только интегрирует человечество, но и дифференцирует его – по регионам и типам цивилизаций. В настоящее время существует несколько различных сценариев и форм глобализации (глобалитетов). Один из самых оригинальных и продуктивных – российский глобалитет.

Ключевые слова: глобалитет, менталитет, локалитет, культурная идентичность, пост-Европа, Россия мира.

The article presents a new concept of globalization as a cultural-historical process, cyclically accompanying the history of mankind. The globalization is not only integrates humanity, but also differentiates it – by regions and types of civilizations. Currently there are several different scenarios and forms of globalization (globalities). One of the most original and productive is the Russian globality.

Keywords: globality, mentality, locality, cultural identity, Post-Europe, World's Russia.

Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия...

Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, *всецеловеком*, если хотите.

Ф. Достоевский

Неологизм Достоевского – “*всецеловек*” – не сразу был оценен читателями. Например, в “Записках из подполья” фигурирует еще одно экзотическое словечко, придуманное персонажем Достоевского, – “*всемство*” с явно негативным смыслом – стадного чувства, конформизма, человека толпы. Не то со “*всецеловеком*”: это не “человек вообще”, это не космополит (ведь речь идет о “русском человеке” и его свойствах), не

Кондаков Игорь Вадимович – доктор философских наук, профессор кафедры истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета, заместитель председателя Научного совета РАН “История мировой культуры”.

“гражданин мира”, подобный Николаю Ставрогину. Это человек, включенный в мировое пространство, воплощающий в себе стремления и надежды, мысли и чувства, ценности и смыслы *всех людей*, – человек, являющийся чем-то неизмеримо большим, нежели отдельная личность или представитель своей нации, стремящийся реализовать свое “всеевропейское и всемирное” назначение. По существу, за целое столетие до того, как в мировом лексиконе появилось слово “*globalization*”, великий русский писатель и мыслитель заговорил о глобализации и об участии в ней русского человека, России.

“Россия мира” в контексте глобализации

В современном мире среди всех совершающихся социокультурных процессов первое место по праву занимает феномен *глобализации*. Под глобализацией на рубеже XX–XXI вв. в социологии, политологии, истории обычно понимается процесс унификации социальных и экономических, финансовых и технических, художественных и научных явлений во всех странах и регионах мира в соответствии с некоторым набором общеобязательных требований (предписаний и норм, ценностных и информационных критериев, социокультурных, технологических и идейных установок), выработанных в развитых странах мира, и прежде всего – в США и крупнейших странах евроатлантического блока. Однако осмысление глобализационных процессов с позиций современного междисциплинарного знания, каким является культурология, в значительной степени переворачивает традиционные представления о глобализации.

Сегодня господствуют два наиболее распространенных взгляда на глобализацию. Согласно одному из них, она отражает *объективную общность* социально-экономического, политического и духовного развития различных (а в ближайшей перспективе – всех) цивилизаций и культур, стран и народов, закономерно сложившуюся на современном этапе мировой истории, что и проявилось в ходе современного всемирно-экономического кризиса. Согласно другому, глобализация представляет собой *субъективный результат* культурной экспансии США, насильно распространяемый по всему миру, жалкий и примитивный плод агрессивной политики современного мирового империализма, о крахе которой и свидетельствует факт мирового финансового кризиса.

Если согласиться с правотой первого из двух названных взглядов, глобализация – неизбежная судьба человечества и мировой культуры на отдаленную перспективу; если принять другую точку зрения, глобализация – ядовитый соблазн, от которого нужно во что бы то ни стало освободиться, преодолев его изнутри каждой самобытной культуры. В одном случае глобализация представляется фатумом, роком всего мирового сообщества; в другом – полем острейшей борьбы локальных культур за выживание, за сохранение ими ментального и ценностно-смыслового своеобразия и в то же время – борьбы с экспансией Запада, несущей локальным культурам унификацию и одномерность. С точки зрения современной культурологии обе точки зрения страдают известной ограниченностью и схематизмом; в каждой из них есть своя правота и своя неправота, что объясняется, в конечном счете, тенденциозной интерпретацией и оценкой феномена глобализации силами, противоборствующими в истории и политике, в науке и искусстве, в религии и философии; взаимоисключающими субъектами социокультурных процессов.

С одной стороны, глобализация – несомненно объективно-исторический процесс интеграции локальных культур во всемирно-историческое целое, но процесс этот – не линейный и не одноразовый: интегративные тенденции в истории мировой и различных национальных культур многократны, цикличны и нестабильны; они заявляют о себе с древнейших времен, в разных культурах и регионах, но, достигнув своего апогея, каждый раз сменяются дифференцирующими тенденциями. С другой стороны, глобализация – действительно, поле борьбы разных интегративных тенденций, соревнующихся между собой за приоритеты и гегемонию в мировом культурно-историческом процессе, и это значит, что наряду с “американской” глобализацией неизбежно

возникают другие конфигурации глобализационных процессов (например, европейская, исламская, латиноамериканская, китайская, российская и т.п.). На месте очень дробной градации этнических и национальных культур, образующих в совокупности целое мировой культуры, мы имеем дело с укрупненными блоками локальных культур, каждый из которых характеризуется своей стратегией глобализации, своими результатами интегративных процессов, особыми тенденциями в развитии глобализационных процессов в каждом специфическом регионе мира, своим видением всемирного целого, типологически разветвленного и своеобразно дифференцированного.

Таким образом, появляются основания говорить о *множестве* глобализаций, осуществляемых в мире, о *плюрализме* глобализационных процессов, а вместе с тем – и о феномене социокультурного *глобалитета*, складывающемся в ходе всемирной истории у разных культур и межкультурных сообществ и выражающем *общее особенного* в истории мировой культуры. Если локальные культуры с их ментальным и ценностно-смысловым своеобразием характеризуют “особенное” в культуре человечества, а мировая культура как целое (то есть человеческая культура как таковая) представляет собой “общее” в человеческой культуре, то *глобалитеты локальных культур* выступают как универсальные конфигураторы, позволяющие представить место и роль отдельных культур во всемирно-историческом целом (мировом культурном сообществе), а мировую культуру как целое – с точки зрения того или иного локального культурного сообщества, его интересов, ценностей, норм. В результате такого представления локальные культуры обретают свое глобальное измерение, а мировая культура – локальную многомерность и ценностно-смысловой плюрализм.

Россия, будучи не только одним из самых территориально обширных государств мира, но и одной из самых многонациональных стран, обладающая сравнительно длительной и драматичной историей (в том числе и историей культуры), особенно интересна в плане глобалитета: его исторического становления и развития, его взаимодействия и противоборства с другими социокультурными глобалитетами, его истоков и современного состояния. Слова “*Россия мира*”, вынесенные в заглавие настоящей статьи, должны показать, что Россия как цивилизация и культурное целое не только принадлежит всему миру как его составная часть и ее достояние, но и видит себя как неотъемлемую глобальную составляющую мирового целого, без которой мировая культура непредставима. В этом смысле не только Россия – как цивилизация и культурное целое – несет на себе отблеск всемирности и глобальности, но и мировое культурное сообщество несет на себе узнаваемый отпечаток русской и российской культуры (как, впрочем, по-своему, и американской, и европейской, и восточноазиатской).

Л. Толстой и Ф. Достоевский, М. Мусоргский и П. Чайковский, Вл. Соловьев и М. Бахтин, М. Врубель и В. Кандинский, К. Станиславский и В. Мейерхольд, С. Эйзенштейн и А. Тарковский в такой же степени говорили миру о России, как и России о мире. Будучи вершинами в развитии национальной – русской и российской – культуры, они являлись недостижимыми высотами и мировой культуры в целом. В их лице (и в лице подобных им по своему масштабу творческих личностей) Россия выступала от имени всего мира, а сама мировая культура запечатлевалась в истории своим русским лицом, своей российской ипостасью. В этих и аналогичных им явлениях истории культуры заявлял о себе российский глобалитет.

Глобалитет культуры в ряду смежных понятий

“Глобалитет” – сравнительно новое в гуманитарных науках и еще не вполне устоявшееся понятие¹. Общий смысл его употребления в современном контексте очевиден – устремление к всемирному и тотальному, связанность с глобальными проблемами современности, выражение предельной степени обобщенности мировой культуры

¹ Понятию “глобалитет” и различным аспектам его приложения посвящен ряд моих публикаций (см., например, [Кондаков, 2002^a; 2005^a; 2005^b; 2005^c; 2009] и др.).

как целого. В этом смысле несомненно родство понятия “глобалитет” с феноменом “глобализации”: процессы глобализации, разворачивающиеся в мире начиная с последней трети XX в. и продолжающие активизироваться и расширяться в веке XXI, означают не только вписывание отдельных локальных культур в мировой культурный контекст, но и обретение каждой из них в той или иной степени всемирного значения, то есть своего *глобалитета*. Очевидно, что подобные тенденции – тяготения локальных культур ко всемирности – возникали задолго до современных глобализационных процессов. Так, глобалитетом “дышат” походы Александра Македонского и Крестовые походы Средневековья, гуманизм эпохи Возрождения и рационализм просветителей XVII–XVIII вв., великие географические открытия и политика колониализма ведущих европейских стран, заставившая людей различной этнической и расовой принадлежности почувствовать противоречивое единство мира.

Локальные культуры на определенном этапе своего развития могут выходить за рамки своей локальной (в том числе исторической и этнонациональной) специфики и претендовать на “всемирность” и “общечеловечность”, выражаемые тем или иным способом. При этом атрибут “всемирности”, приобретаемый той или иной локальной культурой, являясь претензией частного феномена культуры представлять в том или ином аспекте мировую культуру как целое или феномен “общечеловеческого”, тем самым свидетельствует о действительных отношениях, складывающихся между той или иной локальной культурой и миром в целом. Рассмотрение подобных тенденций в контексте истории мировой культуры показывает, что преодоление локализма и прорыв во “всемирность” в большинстве случаев не субъективная амбиция той или иной локальной культуры, а объективно ей присущий *потенциал* развития ценностно-смыслового содержания (рано или поздно исторически актуализирующимся и постепенно разворачивающимся, в процессе саморазвития, во все более широком контексте межкультурных коммуникаций).

Условимся впредь называть это потенциальное качество “всемирности” локальных культур (которое нередко становится актуальным во все возрастающей степени) их *глобалитетом*. Иначе говоря, глобалитет той или иной этнической (или национальной) культуры (равно как и субкультуры) – условный конфигуратор, определяющий отношение этой локальной культуры ко всемирно-историческому культурному целому, к культурной практике всего человечества и очерчивающий историческое место, занимаемое данной конкретной культурой в пространстве культуры мировой на определенный момент мировой истории.

Глубинная сущность культуры проявляется в ее тяготении к гармонии, равновесию, преодолению противоречий, общечеловечности, всемирности. Но это лишь одна, хоть и важнейшая, сторона культуры, ее, так сказать, “внешняя” сторона, обращенная к всеобщему. Другая, не менее важная сторона феномена культуры – “внутренняя”. Эта сторона, выражающая в культуре все конкретное, локальное, индивидуально-неповторимое содержание, обращена к ее субъекту, к ней самой, к “культурно-бессознательному” [Пелипенко, Яковенко, 1998].

Эти две фундаментальные стороны феномена культуры – “внутренняя” и “внешняя” – составляют ее *менталитет* и *глобалитет* – важнейшие регуляторы культурной и цивилизационной идентичности каждой локальной культуры прошлого, настоящего и будущего. Менталитет – способ обретения локальной культурой ее уникальности; глобалитет – способ ее приобщения к всеобщему, саморепрезентации локальной культуры мировому сообществу как общечеловеческого достояния. Менталитет и глобалитет каждой отдельно взятой культуры как бы “смотря” в противоположные стороны – внутрь и вовне культуры. Но при всей своей диалектической противоположности обе характеристики культуры по-разному свидетельствуют о ее идентичности.

Глобалитет культуры не только сопоставим, но и тесно связан с ее *менталитетом*. Если менталитет – самосознание локальной культуры (или цивилизации) как таковой, прочувствованное *изнутри* нее, в рамках данного ее природно-географичес-

кого, этносоциального и исторического локуса², то глобалитет – самосознание локальной культуры в качестве одной из составляющих мировой цивилизации, в рамках глобального смыслового пространства, взгляд локальной культуры на самое себя *извне*. Таким образом, локальная культура как бы видит себя одновременно в разных зеркалах: не только в зеркале своей специфики (то есть в ряду смежных с нею или противостоящих ей иных локальных культур), но и в грандиозном зеркале мировой культуры как целого. Совокупность отражений, локальных и глобальных, складывающихся на разных этапах исторического становления и развития этой культуры, обобщаются, соответственно, в ее менталитете и глобалитете, диалектически соотносены между собой как своеобразная “парная конструкция”.

Менталитет и глобалитет каждой локальной культуры – в той мере, как они исторически сформировались, – тесно связаны между собой. Можно сказать, что глобалитет каждой конкретной локальной культуры является *проекцией* ее *менталитета* в мировое культурное пространство. Сами этнокультурные представления о мировом целом, формирующиеся в истории той или иной локальной культуры, как и осмысление этнокультурой своего места во всемирной культуре, окрашены в тона локального менталитета. Более того, можно сказать, что тот или иной глобалитет развивается в зависимости от *менталитета* и является производным от него [Кондаков, 2009].

Поэтому, скажем, мировой проект США разительно отличается от глобальных планов международного исламизма или китайской модели “Поднебесной”, а российское понимание “мирового порядка” может категорически не совпадать с общеевропейскими или, например, японскими характеристиками “всемирности” в политике, экономике, культуре (равно как и с американскими, корейскими или исламскими представлениями о глобальном целом и перспективах его развития). Не случайно появление новых терминов (во многом метафорических) для обозначения различных региональных типов глобализации (субглобализаций) – “эллинистическая стадия англо-американской цивилизации” (К. Веллиз), “давосская культура” (С. Хантингтон), “клубная культура интеллектуалов” (П. Бергер), “управляемая глобализация” (Яньсян Янь), “истернизация” (К. Кэмпбелл), “японизация” и “тайванизация” (С.-Х. М. Сяо), “латиноамериканская эмиссия” (А.Ф. Талавера), “африканский ренессанс” (Т. Мбеки) и т.п. [Многолика... 2004].

Уже из списка приведенных понятий (не только не полного, но и во многом произвольного) становится очевидным, что для описания современных глобализационных процессов, хотя бы даже самого схематичного, недостаточно двух понятий – менталитет и глобалитет. Ведь наряду с ментальной проекцией локальной культуры на “экран” культуры мировой мы можем наблюдать и обратный процесс – проекцию мировой культуры (“всемирности”) на локальную, своего рода этноинтерпретацию глобализма. И те и другие процессы имеют непосредственное отношение к глобализации. Но одно дело – приблизить конкретную этническую культуру ко всемирной через условный “яппи-интернационал” (П. Бергер) или “клубную культуру интеллектуалов”, “давосскую культуру”; другое же дело – экстраполировать локальные представления на мировую культуру, доведя этнокультуру до масштабов глобализма или сводя мировую культуру до пределов отдельно взятой локальной культуры.

Когда речь идет о “японизации” или “тайванизации” традиционной китайской культуры, об “африканизации” или “исламизации” западной культуры в ЮАР или Алжире, о “латиноамериканской эмиссии” (в виде знаменитых телесериалов и киноактеров) в США, Европу или Россию, об “американизации” европейской, исламской или российской культуры, мы сталкиваемся с *локалитетом* мировой культуры, то есть с феноменом перекодировки глобальных ценностей и представлений в терминах и образах той или иной локальной культуры. Локалитет мировой культуры, разумеется, не является открытием XX в. (например, пресловутые “Петровские реформы” в России – типичный пример раннего российского локалитета), хотя именно в XX в.

² О менталитете как глубинной структуре культуры и цивилизации см., например, [Кондаков, 2003].

локалитет получил такое же широкое распространение в мире, как и глобалитет локальной культуры [Панченко, 2000].

Локалитет и глобалитет той или иной конкретной культуры образуют между собой также “парную” конструкцию, исторически “балансирующую” между преимущественным акцентом на глобальное или локальное содержание национальной культуры. Ю. Лотман дал замечательно точное описание механизма исторического балансирования между глобалитетом и локалитетом конкретной культуры (на примере русской культуры XVI–XVIII вв.)³. Культурно-исторический процесс в России ученый характеризует «сменой периодов самоизоляции, во время которых создается равновесная структура с высоким уровнем энтропийности, эпохами бурного культурного развития, повышением информативности (непредсказуемости) исторического движения. Субъективно периоды равновесных структур переживаются как эпохи величия (“Москва–Третий Рим”) и метаструктурно, в самоописаниях культуры, склонны отводить себе центральное место в культурном универсуме (то есть претендуют на мировое значение и обладают глобалитетом. – И.К.). Неравновесные, динамические эпохи склонны к заниженным самооценкам, помещают себя в пространстве семиотической и культурной периферии и отмечены стремлением к стремительному следованию, обгону культурного центра, который предстает и как притягательный, и как потенциально враждебный (такие эпохи отличаются ярко выраженным локалитетом и драматически переживают утрату своего бывшего глобалитета. – И.К.)» [Лотман, 1992, с. 127].

Во многих случаях локалитет той или иной культуры и ее стратегии по освоению достижений мировой культуры зависят от “культуры-посредницы”. Например, в древности греческая культура выступала в качестве “ученой” и “художественной” культуры Рима, всей Римской империи, наконец Средиземноморья в целом. В Средние века латинская, византийская или древнеболгарская культуры стали культурами-посредницами при распространении христианства – “глобалистской” доктрины того времени – соответственно, в Западной Европе, в Европе Восточной и в Древней Руси. На Востоке подобную же роль в исламизации множества тюркских и индоевропейских народов (своего рода также средневековой “глобализации” азиатских народов и их культур) сыграла классическая средневековая арабская культура периода халифата (в языковом, психологическом и антропологическом отношениях – семитская). В эпоху колонизации Европой народов Азии, Африки и Америки такими культурами были прежде всего английская, французская, испанская, португальская. Все эти и другие “культуры-посредницы” выполняли миссию культурного локалитета в контексте своих культурно-исторических эпох и способствовали становлению и развитию глобалитетов самих “культур-посредниц”.

За время существования СССР глобализирующей “культурой-посредницей” советской империи, выполнявшей консолидирующую, интегрирующую, идеологическую, культурно-просветительскую, надэтническую и наднациональную функцию (“пучок функций”) по отношению ко всему множеству культур полиэтнического государства, была *русская советская культура*, трактуемая как средство межнационального общения. Собственно, эта трактуемая вненационально русская культура и была смысловым и организующим стержнем всей многонациональной советской культуры, осуществлявшей в известном смысле опыт глобализации на шестой части мировой суши. Все позитивные и негативные достижения и утраты советской культуры за время ее исторического существования и за его пределами (в постсоветский период – развитие культур стран-“осколков” бывшего Советского Союза) следует рассматривать именно в свете глобализационных процессов.

В этом отношении советская культура может и должна рассматриваться как: 1) конгломерат культур, обладающих специфически советским менталитетом; 2) локальное сообщество гетерогенных культур, объединенных общностью отношений к мировому сообществу и общей международной цивилизационной миссией (советский

³Замечу, впрочем, что Лотман, как и А. Панченко, не использовал термины “менталитет”, “глобалитет” и “локалитет”, а два последних еще не были в то время введены в научный оборот.

локалитет); 3) прообраз глобального единства народов и их культур в качестве единой мировой цивилизации (советский глобалитет). В каждом из этих качеств советская культура (до тех пор, пока она существовала как структурно-функциональное целое) претендовала на роль культуры-посредницы в масштабах мирового сообщества в целях консолидации “пролетариев всех стран”, “мирового коммунистического и рабочего движения”, объединения всех революционных и демократических сил, антиколониальных и национально-освободительных движений и т.п. Крушение СССР, кризис коммунистической идеологии, трансформации постсоветского культурно-политического пространства изменили значение советской культуры, но не поколебали ее глобального статуса как культуры-посредницы, в одном отношении выполнившей свою миссию и даже в чем-то еще продолжающей ее выполнять, а в другом – не справившейся со своей заведомо утопической задачей: объединить человечество вокруг общей цели – построения коммунизма во всем мире и превращения всех культур в советские и социалистические (а фактически – в постсоветские и посткоммунистические).

Менталитет культуры, ее *локалитет* и *глобалитет* – три разных, но взаимосвязанных модуса одной и той же (локальной) ментальности (триада), складывающиеся в зависимости от того ценностно-смыслового контекста, в котором она пребывает, – по преимуществу *интерлокального*, *интралокального* или *глобального*. Менталитет фиксирует обращенность данной локальной культуры на ее собственное ценностно-смысловое своеобразие (включая этнокультурную и психологическую специфику) в *интерлокальном* контексте (то есть в одном ряду с другими, смежными или противоположными ментальностями локального же характера). Глобалитет указывает на вклад локальной культуры во всемирную культуру как целое, на порожденные этой локальной культурой общезначимые ценности, на потенциал ее “всечеловечности” и “всемирной отзывчивости”, взятые в *глобальном* контексте. Локалитет культуры – способность данной культуры собственными этническими, социальными, психологическими, художественными и иными средствами репрезентировать мировую культуру в своем конкретном локусе, преломить всеобщее (всемирное, глобальное, общечеловеческое) в *интралокальном* контексте данной культуры (субкультуры), цивилизации, этноса, даже подчас региона.

В простейшем случае локалитет культуры определяется ближайшим культурным окружением данной локальной культуры. Часто локалитет напрямую связан с континентальной принадлежностью (европеизм, американизм, африканизм и т.п.). Распространенный вариант коннотации локалитета – лингвистическое родство смежных культур (англосаксонские, романо-германские, латиноамериканские, славянские, финно-угорские, полинезийские, арабские культуры и т.д.). Членение культур и цивилизаций по конфессионально-религиозному принципу (исламская–христианская, суннитская–шиитская, православная–католическая/протестантская, буддистская–индустская, и пр.) также относится к квалификации локалитетов.

Особо следует отметить те случаи, когда та или иная конкретная культура имеет два и более локалитетов, значимых для ее функционирования и интерпретации. Так, русская культура с древнейших времен существует в контексте двух разных локалитетов: один – славянские культуры (начиная с восточных славян, затем – южные и, наконец, – западные славяне); другой – культуры народов России (тюркские и финно-угорские, в первую очередь). Для истории русской культуры важны оба локалитета, но характерно, что со временем значение первого из них, *славянского*, постепенно убывает, осложняясь конфессиональными, политическими и межэтническими факторами (см. подробнее [Кондаков, 2008]), а второго, *евразийского*, постепенно возрастает, несмотря на конфессиональные и этнические барьеры, что, несомненно, связано с действием интегративных механизмов имперского типа – как в дореволюционное время, так и в советский период истории русской культуры.

Приведу и другие примеры двойственных локалитетов. Армянская и грузинская культуры, длительное время развивавшиеся в окружении исламских культур и культур кавказских народов, сформировались в условиях, с одной стороны, кавказского лока-

литета, с другой – отстаивания в трудном противостоянии чуждым культурным тенденциям своей христианской идентичности, в той или иной степени ориентированной на европеизм и отталкивающейся от принадлежности азиатскому Востоку (противостоя арабским, персидским, турецким и иным влияниям). Христианская идентичность этих закавказских культур способствовала формированию локалитета, включающего российскую и европейскую составляющие. Оба локалитета – кавказский и русско-европейский – в своем противоречивом сочетании привносят и в армянскую, и в грузинскую культуры острую конфликтность и напряженный динамизм.

Особый интерес представляет проблема локалитета еврейской культуры, важная для понимания российской культуры в целом. Культура народа, в течение многих веков пребывающего в рассеянии, не могла не породить двойственный локалитет. С одной стороны, народ, хотевший сохранить национальную идентичность, должен был культивировать свои древнейшие традиции (иврит, иудаизм, религиозная и бытовая обрядность, восходящие еще к изначально палестинским истокам). С другой стороны, народ не мог не стремиться к культурному выживанию в инокультурной среде, а потому интенсивно адаптировался к окружающим культурам – испанской, немецкой, польской, украинской, белорусской, русской (идишитские традиции во многом объясняются адаптацией еврейской специфики к немецкой культуре на определенном этапе миграции евреев и межкультурной коммуникации народов в средневековой Европе).

Так сформировались два взаимодополнительных локалитета еврейской культуры – израильско-палестинский и европейский – одинаково важные для культурного самосознания евреев и формирования соответствующей культурной идентичности (ашкеназской, сефардской и др.). С первым локалитетом связано становление еврейского глобалитета (иудейской мессианской идеи и концепции мирового сионизма), со вторым – не менее характерная тенденция еврейской культуры глобального порядка: космополитизм как культурная форма надэтничности (тоже своего рода глобалитет, правда, уже не чисто еврейский).

По-своему интересен многомерный локалитет США, во многом сопоставимый с российским. Один американский локалитет – это продолжение и развитие общеевропейского глобалитета (евроатлантизм), на американском континенте сближающий США с Канадой; другой американский локалитет имеет сильнейшую “привязку” к туземным культурам (это прежде всего память о культуре североамериканских индейцев, но в то же время – и о других пластах мезоамериканской культуры); третий – афроамериканский локалитет, принципиально важный для этноидентичности чернокожего наследия Соединенных Штатов, но сегодня все больше приобретающий всемирное значение; наконец, четвертый – латиноамериканский локалитет, объединяющий США с другими народами и культурами американского континента. Именно “четырёхзначный” локалитет Америки предопределил ее мировой статус как “мельницы наций”, микширующей всевозможные менталитеты, то есть способствовал формированию американского глобалитета с его претензиями на мировое господство и военно-экономический монополизм, на установление “нового мирового порядка” и утверждение принципа “однополярности”.

Менталитет, глобалитет и локалитет этнически определенной культуры – три стороны одного явления, тесно связанные, но практически не совпадающие между собой. Так, один глобалитет может быть объективно (относительно объективно) оценен лишь с позиций другого глобалитета (но не с точки зрения того или иного менталитета или локалитета – чужого или своего, – неизбежно субъективных). То же самое касается отношений между конкретными менталитетами или локалитетами (носящих, как правило, субъективный и тенденциозный характер). Взаимоотношения между отдельными дискурсами конкретных культур – менталитетом, глобалитетом и локалитетом – внутри каждой локальной культуры носят диалогический характер и определяют собой ее историческую динамику.

Каждая культура стремится при контакте с другой вычитать в ней “свое” (и интерпретировать ее по преимуществу в этом ключе, тем самым “осваивая” собственными

ментальными средствами) и, напротив, отторгнуть “чужое” (соответственно, осудив, дискредитировав, вытеснив или заместив “своим”). В этом смысле возможно говорить, что в смысловом поле каждой культуры складывается конфигурация трех смысловых центров: *я-для-себя*, *другой-для-меня* и *я-для-другого* (если воспользоваться выражениями молодого М. Бахтина, которые он использовал при характеристике диалога в своем наброске “К философии поступка”) [Бахтин, 1994, с. 52]. Взаимодействие этих смысловых центров в каждой культуре с аналогичными смысловыми центрами другой культуры в процессе их бесконечно развивающегося диалога и определяет характер межкультурных коммуникаций на каждом этапе исторического становления и развития всех культур и субкультур, становления и борьбы их глобалитетов, менталитетов и локалитетов.

В соответствии с бахтинской концепцией диалога культур можно содержательно интерпретировать и само тройственное соотношение между менталитетом, глобалитетом и локалитетом. Если менталитет культуры логично представить как *я-для-себя* локальной культуры, то ее локалитет будет выглядеть, в бахтинской терминологии, как *другой-для-меня*, а глобалитет – как *я-для-другого*, где “другой” – это всемирная культура (или совокупность внеположных данной локальных культур, ее международный контекст), а “я” – локальная. Впрочем (если продолжать использовать эту же условную терминологию, ведущую свое начало из немецкой классической философии), в другом семантическом контексте локалитет можно охарактеризовать как *все-для-меня*, а глобалитет – как *я-для-всех*; в таком случае менталитет локальной культуры будет выражаться не только формулой *я-для-себя*, но и *я-для-другого*, а менталитет другой локальной культуры предстанет в отношении к данной как *другой-для-себя* или *другой-для-меня* [Кондаков, 2005⁶; 2008; 2009].

Глобалитеты различных локальных культур, даже принадлежащие одной исторической эпохе, как правило, весьма разнородны и несводимы к одному “знаменателю”. Во многом это объясняется тем, что, во-первых, каждая история становления и эволюции культурного глобалитета различна и неповторима – по сравнению с другими историческими судьбами локальных культур. Во-вторых, связь каждого глобалитета с соответствующими менталитетом и локалитетом – также формируется своеобразно, образуя смысловое “ядро” данной локальной культуры. Подобная связка не похожа на иные тройственные конструкции, составляющие смысловые “ядра” других локальных культур, а потому вполне эксклюзивна. Наконец, в-третьих, глобалитет культуры, претендующей на всемирную значимость и “общечеловечность”, в той или иной степени, как и менталитет и локалитет этой же культуры, но по-своему, отягчен этнокультурными стереотипами, шаблонами, клише, окутан “облаком” неverifiedируемых мифов и легенд, символов и метафор, иллюзий и заблуждений и, таким образом, является сложным, многослойным, синкретическим образованием, глубоко укорененным в массовой психологии, религиозных и философских воззрениях, в политической идеологии, в коллективном бессознательном данной социокультурной общности. Замечательный анализ “русской идеи”, несущей концепцию национально-религиозного избранничества Руси, русских, России (то есть одного из ярких воплощений российского глобалитета), в свое время осуществленный Н. Бердяевым (прежде всего в “Истоках и смысле русского коммунизма” и “Русской идее”), демонстрирует смысловую многозначность и противоречивость глобалитета России в истории русской и мировой культуры [Бердяев, 1990^а; 1990^б].

В общем содержании концепта “русская идея” следует различать два смысла – социокультурный и мистический, провиденциальный. Первый из них конкретен, исторически изменчив и обладает различной культурной семантикой на разных этапах национальной истории, претерпевая то подъемы, то спады, то рост, то падение мирового авторитета России – в зависимости от реальных достижений российской культуры и социума. Второй представляет ментальную установку на государственно-конфессиональное величие Русской земли, населяющих ее людей и является национальной мифологемой, воплощающей в себе множество национальных комплексов – от веры

в свое национально-религиозное (и политическое) избранничество до болезненного ощущения своей государственной, культурной, технической и иной неполноценности, ущербности (по сравнению, например, с конкурентным Западом). При этом совмещение в одном и том же концепте исторической реальности и мифологической идеократии несколько не уменьшало исторического мифотворчества, но лишь, напротив, усиливало его, придавая мифу жизнеподобный характер и некую убедительность [Соловьев, 1990, т. 1, с. 285–288 и др.; т. 2, с. 219–226 и др.].

Оба смысла “русской идеи” – сакральный и реальный – тесно связаны между собой и находятся как в прямой, так и в обратно пропорциональной зависимости. Они, так сказать, и нераздельны, и неслиянны. По мере того, как объективно укрепляется всемирно-историческое значение России и русской культуры, растет в глазах носителей “русской идеи” и сакральное их значение; по мере же того, как объективно-значимая авторитетность России в мире и историческое значение русской культуры по тем или иным причинам падает, значение мифологической компенсации этого процесса, напротив, возрастает, нередко обретая утрированные, гиперболические и даже гротескные формы. Наконец, по мере искусственного раздувания мифологемы “русской идеи” она вступает во все более трудноразрешимые противоречия с исторической реальностью и тем самым подготавливает свою последующую дискредитацию и опровержение. Показательно, что чаще всего не историческая реальность, так или иначе интерпретируемая в духе концепта “русской идеи”, корректирует национальную, политическую и государственную мифологию, а столкновение идеологии с повседневностью приводит в конечном счете к демифологизации национальной картины мира.

Утверждение величия “Москвы–Третьего Рима” в XVI в. сопровождалось апологией крайнего изоляционизма, провозглашением русских приоритетов даже в тех областях, где отставание Московской Руси было самоочевидным (наука и техника), что привело к конечному торжеству Смуты. Идеология пресловутой “осажденной крепости” и “железного занавеса” сопровождала Советскую Россию после окончания Гражданской войны и СССР – после победы в Великой Отечественной, когда страна переживала хозяйственный упадок и разруху. Однако статус “страны-победительницы” и в том и в другом случае позволил ей пережить триумф собственного величия вопреки объективно плачевным обстоятельствам исторической ситуации и привел к формированию в первом случае идеологии “победившего социализма” в отдельно взятой стране, а в другом – к борьбе с “безродным космополитизмом” и “низкопоклонством перед Западом”. Унизительное лишение Советского Союза статуса “сверхдержавы” и превращение “биполярного” мира в “однополярный” происходило на фоне общего кризиса русской советской культуры, политики и экономики, но особенно идеологии, слишком заметного по контрасту с идеологической “помпой” “застойного” времени и саморекламой “перестройки” – в связи с идеями “ускорения”, “нового мышления”, “продолжения революции” и тому подобными популистскими лозунгами [Кондаков, 2003].

Во всех этих случаях мы наблюдаем парадоксальное подчинение национально-русского менталитета своему глобалитету, а двух локалитетов русской культуры (славянского и евразийского) – своему глобализованному менталитету. Русская культура в собственных глазах предстает одновременно и общеславянской, и всевропейской, и евразийской, и азиатской, и тем самым – всемирной, общечеловеческой, глобальной, объединяющей в себе все иные культуры как составные части самой себя. Россия через призму русской культуры “глобализируется”, оказываясь своего рода уменьшенной копией или моделью самого мирового сообщества, а ее многоликость – полиэтничность, поликонфессиональность, мультикультурность, многоязычие, природно-географическая пестрота – *изоморфна* смысловой многомерности и сложности мировой культуры как глобального всеединства культур человечества.

Противоречия менталитета, глобалитета и локалитета русской культуры, выразившиеся в смысловом “расщеплении” концепта “русской идеи” на объективное значение России и “русского” в мире (*я-для-других*), и субъективное переживание рус-

скими своего мифического величия (*я-для-себя*), а также высокомерно-отчужденное отношение России и русской культуры к соседним культурам (трактуемым как “младшие братья и сестры” Великой Руси) отразились в культурной семантике “русской идеи”, где можно встретить и отголоски “уваровской триады” (“самодержавие–православие–народность”), и обертоны “всемирной отзывчивости” и “народа-богоносца” (“русских идей” Достоевского), и соловьевские “всеединство” и “богочеловечество”, и имперскую заносчивость (леонтьевский “византизм”), и надменный россиецентристский девиз “Россия превыше всего”, и русский национал-шовинизм (“Россия для русских”), и различные оттенки советского тоталитаризма в патриотической и милитаристской оболочке.

Все это делало “русскую идею”, столь привлекательную для носителей русской культуры, в глазах инокультурной международной общественности (как славянской, так и неславянской) во многом опасной, агрессивной и претендующей на мировое господство, в том числе в рамках “славянского единства” на патернализм в отношении к “малым” славянским народам (ср. идею “всеславянского союза” Н. Данилевского). “Русская идея” в диалоге различных культур предстает амбивалентной, двойственной и противоречивой; не столько сближающей и объединяющей разные культуры, сколько разъединяющей, обостряющей межнациональные конфликты, раскалывающей мировое сообщество [Данилевский, 1991].

Сегодня, как никогда ранее, очевиден необратимый архаизм “русской идеи” как формы российского глобалитета, утратившей свой конструктивный смысл, очевидный в XIX в., все более туманный и аморфный в XX в. и вовсе сомнительный в XXI в. В этом случае можно заключить, что концепт “русской идеи” ходом глобализации был низведен до частного феномена национально-русского менталитета, окончательно утратив смыслы локалитета и глобалитета, а значит, выпав из какого-либо диалога культур кроме, разумеется, автокоммуникации русской культуры с самой собой [Кондаков, 2008].

Глобалитеты культур в мировой истории: генезис и типология

Локальные культуры, принадлежащие одной исторической эпохе и разворачивающиеся в одном ценностно-смысловом пространстве, могут ориентироваться на достижения разных глобалитетов. Так, культуры Англии, Франции, Германии, рассмотренные в контексте новоевропейской культуры, на протяжении XVII–XIX вв. выражают зачастую противоположные, даже взаимоисключающие глобалитеты, раскрывающие разные грани европейской культуры и европейского глобалитета. К примеру, британское мировое могущество находит свое выражение в промышленности и мировой торговле; французское влияние на мировую культуру связано с предпосылками и следствиями исторических и политических идей французского Просвещения и Великой французской революции; германизм несет миру пафос предельных философских обобщений и систематизаций – как в самих философских спекуляциях, так и в литературно-художественном выражении отвлеченных идей.

Отсюда исходил, например, поздний В. Белинский в своих выводах о главенствующих путях европеизма (как они были заявлены в первой половине XIX в. тремя ведущими европейскими нациями в их тогдашнем глобалитете). Далее, Белинский в статье “Мысли и заметки о русской литературе” утверждал, что европейское предназначение России состоит не в экономике и промышленности (как у Англии), не в развитии политико-исторических идей (как во Франции) и не в отвлеченной кабинетной философии (как в Германии), а в развитии *литературы* как особого рода культурного синтеза, более никем в Европе не достигнутого [Белинский, 1982]. Вариации на темы Белинского мы встречаем у А. Герцена, в его знаменитом трактате “Развитие революционных идей в России” [Герцен, 1956]. Через нарратив идей Белинского, осуществленный Н. Чернышевским в цикле “Очерки гоголевского периода литературы” [Чернышевский, 1984], подготавливалась ленинская концепция “трех источников и трех

составных частей марксизма”, представляющая всемирно-историческую значимость марксистского учения (увиденную из России XX в.) как закономерный синтез английской политэкономии, французского утопического социализма и классической немецкой философии [Кондаков, 2007].

Марксизм, объединивший прежде всего творческие усилия К. Маркса и Ф. Энгельса, а также, в той или иной степени, труды их последователей в Европе и России, предстал в изложении В. Ленина, мыслившего в русле идей русских революционеров-демократов (В. Белинского, А. Герцена, Н. Добролюбова, Н. Чернышевского и Дм. Писарева), как глобалитет огромной силы и универсальности, способный воодушевить на мировую революцию и передовые страны Европы и Америки, и народы царистской России, и представителей отсталого Востока (которые ожидают великие революционные преобразования). Синтез европейских глобалитетов (в лице марксистской доктрины) в конечном счете породил глобализм, выходящий далеко за пределы самой Европы (“Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма”), да и всех мыслимых европеизмов (“Пролетарии всех стран, соединяйтесь!”). Марксов коммунизм – такой же утопический *европейский глобалитет*, как и просветительская вера в Разум и Просвещение, которые сами по себе кажутся спасительными для всего человечества уже в силу своей всеобщности и универсальности, или романтическая вера в гениальную героическую личность (Наполеон), преодолевающую косные предубеждения обывателей, темной и нетворческой “толпы”, “нецивилизованных”, “варварских” народов, не причастных к европеизму.

Различные локальные культуры могут порождать сходные глобалитеты, продиктованные одним историческим временем и чувством. Так, народы, освобождавшиеся в XX в. от уз колониализма, стремились поначалу к отрицанию любых глобалитетов и утверждению собственных менталитетов и локалитетов. Пафос национального освобождения на время ставил этнический менталитет в иерархии культурных ценностей выше, нежели какой бы то ни было глобалитет, ассоциировавшийся исключительно с империалистическим господством мировых держав. Однако вскоре и у стран, недавно освободившихся из-под колониального гнета, стал формироваться свой глобалитет (к примеру, “негритюд” или “латинос”). Международное сообщество “развивающихся”, то есть перспективных стран (как стали называться, в отличие от стран “развитых”, уже завершивших свое развитие, недавние колонии), в условиях биполярного мира, разделенного враждебными глобалитетами антагонистических политических систем, образовало свой, нередко весьма воинственный глобалитет “третьего мира” (“неприсоединившихся” государств), отстаивавшего свой нейтралитет во всемирно-исторической схватке социализма и капитализма (советизма и американизма) на арене постколониализма.

Аналогично во время и после распада Советского Союза культуры, до того рассматривающиеся лишь как составные части единой многонациональной советской социалистической культуры, стали претендовать на самостоятельность и всемирность (армянская и туркменская, татарская и якутская, чеченская и крымская, и т.п.). В тех случаях, когда тот или иной этнос не чувствовал собственных культурных сил, чтобы обеспечить себе глобалитет, он апеллировал к авторитету этнически родственных народов (например, тюркских, ориентирующихся на светскую государственность и секуляризм, – к Турции; ортодоксальных исламистов – к Саудовской Аравии и Арабским Эмиратам, к Ирану; финно-угорских народов России – к Финляндии и Венгрии; бывших немцев Поволжья, в том числе депортированных в Казахстан, – к объединенной Германии, евреев – к Израилю и в какой-то мере – к Германии и США, и т.д.).

Таким образом, можно говорить о существовании и исторической динамике межэтнических и интернациональных глобалитетов, на которые ориентируются различные народы и локальные культуры (наряду с чисто этническими или национальными глобалитетами). Те и другие глобалитеты в контексте мировой культуры выступают как механизмы опосредования структуры культурного универсума – от локальных культур до всемирной общечеловеческой культуры, от культурной периферии до цивили-

лизационных центров единого, но дифференцированного человечества. Вместе с тем такие глобалитеты (сложившиеся как вторичные локалитеты, отстоявшие право на региональный глобалитет, – например, европейский, евразийский, пантюркистский, латиноамериканский и т.п.) исподволь способствовали интеграции мировой культуры.

Обретение той или иной локальной культурой глобалитета в мировой истории во многом непредсказуемо и связано с совпадением множества факторов, обуславливающих в совокупности глобалитет той или иной культуры. Одни локальные культуры, вроде месопотамской, итальянской, русской, американской, китайской и некоторых других, на протяжении своей национальной истории несколько раз переживают свой глобалитет. Другие, пережив свое мировое значение лишь однажды (даже если оно было ярким и длительным), более никогда не достигают в своем развитии глобалитета: здесь показательны судьбы Древнего Египта, Финикии, Карфагена, мезоамериканских цивилизаций (инков, ацтеков, майя), Хазарского каганата, Хорезма, Монгольской империи Чингисхана, Австро-Венгрии, Кубы, Вьетнама и др. Наконец, есть множество народов и культур, которые в своей истории ни разу не добивались глобалитета и имеют ничтожно малые шансы обрести его когда-либо в дальнейшем (например, малочисленные народы Крайнего Севера, первобытные африканские племена, племена Океании, народы Азии и Америки, не имеющие своей государственности, и т. д.).

Очевидно, что развитие глобалитетов в истории разных локальных культур может быть не только прогрессивным, но и регрессивным. Греция трижды утрачивала свой глобалитет, сложившийся в эпоху классической античности, затем – эллинизма и в период Византийской империи. Италия четырежды пережила расцвет своего глобалитета – во времена Древнего Рима и в эпоху Ренессанса, в период объединения и в послевоенный период, после крушения фашистской диктатуры. Пик французского глобалитета пришелся на эпоху Просвещения, давшую Великую французскую революцию и империю Наполеона. Однако до этого было блестящее царствование Людовика XIV, пробудившее великий французский классицизм; а после – Парижская коммуна, французское Сопротивление в годы Второй мировой войны и Франция “Пятой республики”, ставшая ядерной державой. Вершина английского глобалитета совпала с викторианской эпохой и становлением Британской империи. Однако до этого были Английская реформация и революция, становление Великобритании как великой морской и промышленной державы, а после – участие в Первой и Второй мировых войнах, деколонизация, формирование Содружества Наций и становление современного постиндустриального государства [Кондаков, 2005^а; 2005^б].

Исламская цивилизация, пережившая свой ренессанс в период арабских завоеваний и расцвета халифатов, в результате исламских революций в разных уголках земного шара сегодня снова находится на подъеме своей пассионарности и глобалистских устремлений. В частности, формируются новые представления об исламском глобализме – феномене светском и транснациональном (что находит выражение в понятиях “политический ислам”, “экономический ислам”, “культурный ислам”, “исламская идентичность” и пр.). Но одновременно глобальный смысл обрела и угроза исламского фундаментализма и десекуляризации (Иран, Пакистан, Афганистан), исламского экстремизма и терроризма (Палестина, Ирак), исламистского сепаратизма (на Северном Кавказе, прежде всего в Чечне, в других регионах мира).

Кризис глобалитета, его падение, надлом и крушение всегда переживаются каждой локальной культурой как тяжелое испытание, как национальная трагедия или катастрофа, окрашенная подчас в апокалиптические тона, как “конец истории”. Современная социокультурная ситуация в России характеризуется прежде всего кризисом советского, российского и русского глобалитетов. Культура, в течение ряда веков тешившая себя собственным всемирно-историческим величием и уникальностью, апеллировавшая то к снизошедшей на нее свыше благодати Крещения, то к идеалам Святой Руси и Третьего Рима, то к формулам “всемирной отзывчивости” и “всеединства”, то к целям “мировой революции” и построения коммунизма, оказалась вынужден-

ной, как в петровские времена, учиться у других развитых культур “азам” постиндустриальной цивилизации. Страна, которая еще недавно, как казалось, идет по всем статьям – от ядерного вооружения и освоения космоса до балета и фигурного катанья – “впереди планеты всей”, сегодня должна “побираться” у “акул капитализма” и мирового сообщества, зависеть от колебания мировых цен на нефть и газ.

Постсоветский кризис российского глобалитета, не разрешенный до сих пор, а в чем-то еще и усугубленный мировым кризисом, кроме общего уныния, апатии, утраты целей и смысла развития, оказался чреватым и иными, весьма опасными тенденциями регрессивного порядка. Современными социологами (например, Ю. Левадой, Л. Гудковым, Б. Дубиным, А. Левинсоном и др.) было замечено, что у подавляющего большинства российских граждан в постсоветское время наблюдается явная ностальгия по советскому глобалитету. В одних случаях это прямое тяготение к идеалам сталинской эпохи и бездумная апология ее достижений (при полном забвении Большого террора и ГУЛАГа, советского репрессивного аппарата, уродливого и помпезного “культа вождя”, советских пропагандистских стереотипов и т.п.); в других – реабилитация брежневского “застоя” под знаком политической, социально-бытовой и психологической стабильности (при полном вытеснении из социальной памяти неравенства распределения товаров и услуг, всеобщего дефицита, номенклатурных механизмов управления, борьбы с инакомыслием, цензурных идеологических запретов и т.д.). Апелляция к тоталитарным ценностям мотивируется при этом обретением утраченной в 1990-е гг. цивилизационной и культурной идентичности советского народа и желанным возвращением имперского статуса мировой “сверхдержавы” вместе с мифологией “биполярности” мира времен холодной войны [Гудков, 2004; Левинсон, 2004; Левада, 2006; Дубин, 2007].

Правда, кризис глобалитета Россия переживает уже в четвертый раз. Впервые свой глобалитет Киевская Русь утратила в результате монгольского завоевания и два с половиной века влачила жалкое существование в составе кочевой Монгольской империи. Второй раз кризис глобалитета потряс Московское государство вместе с династическим кризисом в конце XVI–начале XVII в.: вслед за Смутным временем и иностранной интервенцией последовали многочисленные бунты, религиозный раскол. Третий кризис глобалитета России случился в начале XX в.: поражение в Русско-японской войне послужило детонатором ряда кризисных процессов – первого приступа Русской революции 1905–1907 гг., неудач в военных кампаниях Первой мировой войны, Февральской и Октябрьской революций и последовавшей за ними длительной и опустошительной Гражданской войны. Наконец, четвертый кризис российского глобалитета связан с результатами Второй мировой войны: послевоенная разруха, начало холодной войны, десталинизация Советского Союза, хрущевская “оттепель”, изнурительная гонка вооружений, стагнация советского режима в период брежневского “застоя”, неудачи в проведении коммунистических реформ в период горбачевской “перестройки”, крах коммунистической идеологии и идеократии, конец советского блока и распад СССР, положившие начало постсоветскому периоду российской истории...

Четырехкратное преодоление кризиса глобалитета Россией – довольно уникальное явление в истории мировых цивилизаций (хотя и нет гарантий, что из последнего кризиса российская цивилизация выйдет без необратимого для себя ущерба). Впрочем, всякий кризис глобалитета (не только в России, но и, скажем, в исламских государствах) почти неизбежно чреват необратимыми последствиями и разрушениями и чаще всего видится современниками как последний, как “конец истории”, во всяком случае – национальной. Однако в случае с Россией кризис одного глобалитета часто означает начало нового подъема, а вместе с тем обретения нового глобалитета. Так, кризис идеалов “Святой Руси” в Московском царстве привел к “Петровским реформам” и постепенному обретению Россией европейской идентичности в качестве империи и великой державы, а Октябрьский переворот, казавшийся многим беолоэмигрантам “концом России”, знаком ее “распада”, положил начало невиданным в мире историческим процессам – коллективизации, индустриализации, культурной

революции, Большого террора, успешного противоборства с германским фашизмом, “оттепели”, “перестройки”; стал основанием будущей ядерной сверхдержавы XX в., в течение нескольких десятилетий выдерживавшей глобальный паритет с самими Соединенными Штатами.

Изучение историй национальных культур и истории мировой культуры как целого с точки зрения формирования и развития, кризисов и возрождений глобалитетов остается пока лишь проектом на будущее. Однако уже в первом приближении можно представить этот аспект историко-культурного исследования, в котором предметом сравнительно-исторического анализа и оценки станут именно глобалитеты разных культур в различные исторические эпохи. Можно предположить, что именно на этом пути при изучении истории мировой культуры нас ждут наиболее важные обобщения и открытия. С методологической и методической точек зрения сравнительный анализ глобалитетов локальных культур может дать новый, притом совершенно неожиданный принцип построения истории мировой культуры как научной дисциплины и учебного курса. Строго говоря, история мировой культуры может быть представлена только как диалог и “соревнование” локальных глобалитетов и их функций.

Глобалитет культуры Древней Греции находит свое выражение в феномене *аго-нальности*, которая превосходит не только физическую культуру и спорт (включая Олимпийские игры), но и третейский суд, сократовский диалог, научный “спор, рождающий истину”, античный театр, “состязание” поэтов и других деятелей искусства между собой по степени мастерства, критику (литературных и художественных произведений, социального поведения, политики или нравственности) и риторику – словом, различные формы и принципы социокультурной соревновательности, в своей совокупности породившие европейскую демократию. Архитектурным символом античной демократии на многие века вперед стала колоннада, поддерживающая портик, – зримый облик социокультурного многоголосья, нравственного, политического, религиозного и художественного плюрализма.

Не менее выразительным оказывается глобалитет, например, Древнего Египта, зародившего в своих недрах фантастический *культ авторитарной власти и бюрократической иерархии*, легший в основание всех разновидностей восточной деспотии, включая византийское и русское самодержавие. Архитектурный облик деспотии на несколько тысячелетий мировой истории предопределила египетская пирамида, отдаленными потомками которой предстают башни московского Кремля, здание Адмиралтейства в Петербурге, мавзолей и проект Дворца Советов, реализовавшийся в упрощенном виде в сталинских “высотках”. Соревнование египетского и греческого глобалитетов в свое время было ярко отображено С. Аверинцевым на примере скульптурных образов (“пластических символов”) представителей двух средиземноморских цивилизаций: Египет – “согбенная поза писца, осторожно и прилежно записывающего цареву слово или переписывающего текст священного предания”, и Греция – “свободная осанка и оживленная жестикуляция оратора”. За пластикой двух глобалитетов древности стоит и иная социокультурная типология: Ближний Восток – “написанное слово”, “канцелярщина”, воспроизводимая фараоновыми писцами и “священнокнижниками”, и афинский полис – “достоинство устного слова”, риторики [Аверинцев, 1977].

Глобалитет Древнего Рима отлился в *политико-правовые* формы (*res publica*, римское право, империя) и формы *зрелищные* (цирк, сражения гладиаторов, триумфальные шествия и арки, военное искусство), получившие впоследствии всемирное признание и дальнейшее развитие (включая подражание) в истории европейской и мировой культуры (петербургская архитектура, парижская Триумфальная арка, американский Капитолий). Динамика сменяющих друг друга глобалитетов Древнего мира (Средиземноморья) – Египет–Греция–Рим – выражает характерную и закономерную для древности триаду (подобную гегелевской цепочке: *тезис–антитезис–синтез*).

Можно рассмотреть любую архаическую культуру Древнего мира – месопотамскую и финикийскую, древнекитайскую и древнеиндийскую, древнееврейскую и карфагенскую – и в каждой из них обнаружится свой глобалитет, важный для всей

истории всемирной культуры, но в конечном счете характерный лишь для древности. Глобалитет локальных культур Древнего мира в целом отличается от глобальной картины мира позднейших эпох большим схематизмом и большей фантастичностью, мифологичностью. Несомненно, каждая большая историческая эпоха (Древний мир, Средневековье, Возрождение, Новое время и т.д.) вырабатывала свои критерии глобалитета, в соответствии с которыми определялись приоритеты всемирности среди соответствующего круга локальных культур, вовлеченных в водоворот истории. Исторически от эпохи к эпохе видоизменялись не только понятия и представления о глобалитете, глобальном, но и сам феномен всемирности, глобального единства и целостности человечества, всеобщей культуры мирового сообщества. Все эти проблемы историко-типологического изучения глобалитетов нуждаются, конечно, в дальнейшем глубоком и детальном изучении.

То же относится и ко всем мировым религиям (например, христианству – в лице трех его основных конфессий, иудаизму, исламу, буддизму), каждая из которых лишь тогда преодолела исходный (природный и этнический) локализм, когда сформировалась ее глобалитет (хотя бы в самой зачаточной форме). Эпохальные художественные стили – классицизм и барокко, Просвещение и романтизм, реализм и соцреализм, модерн, авангард, постмодернизм – также обладают своим специфическим глобалитетом. Специфический глобалитет присущ мощным магистральным тенденциям в мировой науке и технике, крупным философским и идеологическим течениям, этическим и эстетическим концепциям. Разработать типологию и морфологию глобалитетов применительно к разным аспектам истории культуры – актуальная задача современной исторической и теоретической культурологии.

С начала XX в. начинается интенсивная, как никогда ранее, глобализация всех социальных и культурных процессов. Понятия мировых войн и мировых революций, всемирной истории и мировых природных и техногенных катаклизмов, мировые коммуникационные системы и идеи установления “мирового порядка”, ноосфера и семиосфера, компьютеризация и Интернет, глобальные проблемы современности и сама глобализация – феномены не только экономические и политические, идеологические и культурные, но и цивилизационные, – все свидетельствовало о том, что по-настоящему феномен *глобалитета* сформировался лишь в XX в., в контексте наступающей глобализации, обретя соответствующий исторический и культурфилософский масштаб. В XXI в. понятие и реальности *глобального*, вместе с процессами *глобализации*, и вовсе вышли на первый план цивилизационного развития всех локальных культур человечества – порознь и вместе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
Бахтин М.М. К философии поступка // *Бахтин М.М.* Работы 1920-х годов. Киев, 1994.
Белинский В.Г. Собр. соч. В 9 т. Т. 8, 6. М., 1982.
Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990^a.
Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990^b.
Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 7. М., 1956.
Гудков Л.Д. Негативная идентичность: статьи 1997–2002. М., 2004.
Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. Л., 1984.
Дубин Б. Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки. М., 2007.
Кондаков И.В. Глобалитет локальных культур (к постановке проблемы) // Сохранение и приумножение культурного наследия в условиях глобализации. Материалы междунар. науч.-практ. конф. М., 2002^c.
Кондаков И.В. Глобалитет локальных культур (к постановке проблемы) // Традиционная культура. Науч. альманах. 2005^a. № 2.

- Кондаков И.В.* Глобалитет России (к постановке проблемы) // Современные трансформации российской культуры. М., 2005^а.
- Кондаков И.В.* Глобалитет русской культуры в контексте славянских культур // Традиционная и современная Россия глазами славянских народов. Пермь, 2008. Вып. 1.
- Кондаков И.В.* Глобалитеты культур: общее особенного // Культура на рубеже XX–XXI веков: глобализационные процессы. М., 2005^б.
- Кондаков И.В.* Глобалитеты локальных культур: между диалогом и конфронтацией // Культура и мир. Сборник статей по материалам междунар. науч. форума. СПб., 2009.
- Кондаков И.В.* Забыть Войну! // Russian Studies (Institute for Russian and East European Studies, Seoul National University). Seoul, 2007. Vol. 17. № 1.
- Кондаков И.В.* Культурология: история культуры России. Курс лекций. М., 2003.
- Кондаков И.В.* По “ту сторону” Европы // Вопросы философии. 2002^а. № 6.
- Левада Ю.* Ищем человека. Социологические очерки. 2000–2005. М., 2006.
- Левинсон А.* Опыт социологии. Сборник статей. М., 2004.
- Лотман Ю. М.* Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // *Лотман Ю.М.* Избр. статьи. Таллин, 1992. Т. 1.
- Многоликая глобализация: культурное разнообразие в современном мире. М., 2004.
- Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ // *Панченко А.М.* О русской истории и культуре. СПб., 2000.
- Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М., 1998.
- Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. М., 1990.
- Чернышевский Н. Г.* Очерки гоголевского периода русской литературы. М., 1984.

© И. Кондаков, 2011

Сдано в набор 19.10.2010	Подписано к печати 25.11.2010	Формат бумаги 70 × 100 ^{1/16}
Офсетная печать	Усл. печ.л. 14,3	Усл.кр.-отг. 7,1 тыс.
	Тираж 486 экз.	Уч.-изд.л. 18,5
		Бум.л. 5,5
		Зак. 897

Учредители: Российская академия наук, Президиум РАН

Адрес редакции: Мароновский пер., д. 26, Москва, 119049
 Издатель: Российская академия наук. Издательство “Наука” РАН: Профсоюзная ул., 90, Москва, 117997
 Оригинал-макет подготовлен АИЦ “Наука” РАН
 Отпечатано в ППП «Типография “Наука”»: Шубинский пер., д. 6, Москва, 121099