

Я. Г. ШЕМЯКИН

## ФЕНОМЕН «ПОГРАНИЧНОСТИ»

### СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ СОДЕРЖАНИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ

---

В работе выделяются общие черты «пограничности» как особого состояния человека и общества. В то же время автор отмечает, что социокультурное качество «пограничности» может отличаться разной степенью зрелости и исторической устойчивости. В соответствии с этими критериями разграничиваются понятия «пограничная ситуация» и «пограничная цивилизация». В статье намечены исторические вехи становления основных типов цивилизационной «пограничности».

**Ключевые слова:** граница, пограничность, пограничная ситуация, пограничная цивилизация, первое осевое время, второе осевое время.

---

Данная работа основана на результатах многолетних исследований в сфере цивилизационной компаративистики, отраженных в целом ряде публикаций<sup>1</sup>. К настоящему времени сложилось несколько трактовок феномена социокультурной «пограничности», в том числе – концепций «пограничных» цивилизаций. Настало время попытаться определить какие-то общие признаки, свойственные всем разновидностям «пограничности» как особого состояния человека и общества.

Первый признак такого рода, который, на мой взгляд, очевиден: граница – это всегда переплетение качественно различных традиций, точнее – сложнейший узел разнообразных типов взаимодействия и взаимосвязи этих традиций. Что главное в «пограничной» реальности? По-видимому, ее определяющая черта – это доминанта многообразия, прямо обусловленная крайне противоречивым сосуществованием разнородных социокультурных пластов. При этом наблюдается парадокс: наличие подобной доминанты не означает полного отсутствия единства, всегда есть нечто, объединяющее эти пласты. Однако общий облик «пограничной» действительности определяет именно фактор многообразия.

Крайне противоречивый характер связи качественно различных составляющих «пограничья» находит свое проявление в таких характеристиках «пограничной» реальности, как амбивалентность социокультурных ориентаций (одновременная направленность в противоположные стороны) и антиномичность (тенденция к «лобовому» столкновению полярностей бытия)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Из основных следует особо выделить следующие: Шемякин 2001; 2006; 2007 (а); 2007 (б); 2009; 2011(а); 2011(б); 2008; Шемякин, Шемякина. 2009; № 9 и 10.

<sup>2</sup> Шемякин. 2001. С. 246-261; 2009. С. 114; Шемякин, Шемякина. 2009. № 9 и 10.

Главная цель, которую я ставлю перед собой в данной работе, заключается в следующем: доказать и проиллюстрировать (в рамках жестких ограничений, заданных объемом текста) тезис, согласно которому социокультурное качество «пограничности» может отличаться различной степенью зрелости и исторической устойчивости. Для дальнейшего изложения принципиальное значение имеет разграничение двух понятий: «пограничная ситуация» и «пограничная цивилизация».

Вывод о необходимости подобного разграничения был сделан мной в свое время в ходе творческих споров с В.Б. Земсковым. Валерий Борисович сделал особый акцент на мысли о том, что те черты, которые автор этих строк и И.Г. Яковенко трактовали как отличительные особенности «пограничного» цивилизационного типа (отсутствие относительно монолитной духовно-ценностной базы, ее гетерогенный характер, постоянное столкновение и конфликтное сосуществование разнородных традиций, а также разделенных герменевтическими барьерами разнотадимальных пластов исторического бытия народа, антиномичность, постоянные «разрывы» социокультурной ткани, раскол между правящей элитой и народной «почвой», ключевая стратегическая роль симбиотического типа связи элементов социокультурной системы и др.), свойственны всем цивилизациям на этапе становления, в силу чего отличия между «пограничными» и «классическими» цивилизациями выглядят, мягко говоря, как весьма относительные<sup>3</sup>. Между тем, по моему убеждению, речь должна идти в данном случае о коренных структурных различиях двух принципиально отличных друг от друга цивилизационных типов. Чтобы не нарушать цельности изложения, изложу максимально кратко свою позицию по этому вопросу.

Все цивилизации неоднородны (в той или иной мере), состоят из самых разных элементов (культурных, этических, языковых и т.п.) и вместе с тем любая из них представляет собой целостность – единую во всем многообразии ее составляющих. Но соотношение начал (принципов) единства и многообразия, гомогенности и гетерогенности коренным образом отличается в великих цивилизациях Востока и Запада, которые я условно называю «классическими», и в цивилизационных образованиях «пограничного» типа. Облик первых определяет начало целостности, здесь наличествует некий единый стержень, пронизывающий, скрепляющий собой все многообразие составляющих их элементов. Сюда относятся такие, возникшие на базе мировых религий социокультурные макрообщности («субэкумены», по определению Г.С. По-

---

<sup>3</sup> Земсков. 1999. С. 97.

меранца)<sup>4</sup>, как западнохристианская, южноазиатская индобуддийская, восточноазиатская конфуцианско-буддийская, исламская. Субэкумены отличает цельное основание – относительно монолитный религиозно-ценностный «фундамент». Для «пограничных» же цивилизаций (как и для всех иных разновидностей «пограничного» состояния) характерна доминанта принципа многообразия, который преобладает над началом единства. Последнее, впрочем, тоже вполне реально. Тем не менее, цельная, относительно монолитная духовная основа здесь отсутствует. К числу цивилизаций «пограничного» типа относились эллинистическая и византийская, из существующих в настоящее время к цивилизационным общностям данного типа относятся российско-евразийская, латиноамериканская, балканская и ибероевропейская<sup>5</sup>.

Возражая против попытки стереть качественную разницу между охарактеризованными типами цивилизаций, я в то же время признал серьезность приводимых Земсковым аргументов и попытался развить его мысль дальше. Действительно, все перечисленные выше признаки «пограничности» можно обнаружить на определенных этапах развития любой цивилизации. Причем не только на этапе генезиса (когда духовно-ценностный фундамент еще не сформировался, не обрел цельности), на что, собственно, и обращал внимание Земсков, но и на этапе кризиса, когда сформировавшаяся ранее цивилизационная основа теряет цельность в результате «надлома» (по Тойнби). В последнем случае цивилизация либо перестраивает себя, переходя на какой-то качественно новый уровень, либо распадается окончательно.

Однако, как показывает исторический опыт, возможен и такой вариант развития событий, когда полярные альтернативы развития системы (распад или обретение нового целостного основания на качественно новом уровне) взаимно нейтрализуют друг друга, в результате чего социокультурная общность так и не выходит из переходного «пограничного» состояния на протяжении длительного исторического срока. В этом случае черты переходности постепенно становятся онтологическими характеристиками данной общности, «пограничное» состояние становится способом ее бытия, она вырабатывает механизмы, обеспечивающие воспроизводство переходной ситуации, которая закрепляется

---

<sup>4</sup> Померанц. 1995. С. 205-227.

<sup>5</sup> Здесь необходима оговорка. Преобладающей тенденцией цивилизационного процесса в Испании и Португалии, начиная по меньшей мере с середины XX в., стала тенденция к интеграции в западную субэкумену. Однако, по моему мнению, этот процесс еще не завершен, сохраняется контртенденция к сохранению цивилизационной «особости» Пиренейской Европы.

соответствующей системой ценностей и социальных институтов, обеспечивающих сохранение «пограничного» состояния. Это означает, что возникло новое социокультурное качество, особая системность: «пограничная» ситуация становится «пограничной» цивилизацией<sup>6</sup>.

Следовательно, когда речь заходит о цивилизациях «пограничного» типа, имеется в виду особая разновидность границы. Определяющая черта этой разновидности, отличающая ее от иных видов границы, заключается в следующем: «В данном случае граница, не переставая играть роль перехода от одного типа (стадии, полюса) бытия к другому, получает новый модус существования, который приобретает определяющее значение: она сама становится бытием особого рода, воплощенным в специфической разновидности социокультурной системности»<sup>7</sup>.

Именно на цивилизационном уровне социокультурное качество «пограничности» достигает высшей степени зрелости. Внешним признаком трансформации «пограничной» ситуации в «пограничную цивилизацию» является историческая длительность сохранения «пограничного состояния», которая, в свою очередь, является свидетельством обретенной исторической устойчивости (разумеется, весьма относительной). Следует отметить, что у «пограничных» цивилизационных систем, как и у любых цивилизаций, свой тип времени – *la longue durée*, «большая длительность» или «длительная временная протяженность» (по Ф. Броделю)<sup>8</sup>. От того типа времени, который наличествует в «пограничных» исторических ситуациях, он отличается качественно. Когда «пограничность» обретает системный характер, происходит и существенная трансформация временных параметров в ходе формирования пространственно-временного континуума цивилизации. «По-видимому, здесь можно проследить действие закона перехода количества в качество: сохранение “пограничного” состояния в течение определенного количества “астрономического” времени при достижении определенного предела ведет к качественной трансформации»<sup>9</sup>. Этот предел каждый раз должен определяться конкретно-исторически.

\* \* \*

При каких условиях происходит трансформация «пограничной ситуации» в «пограничную цивилизацию»? Граница может стать бытием *suū generis* только в том случае, если это граница между качественно

---

<sup>6</sup> Шемякин. 2009. С. 116.

<sup>7</sup> Там же. С. 113.

<sup>8</sup> Бродель. 1992. С. 1-11, 640-641.

<sup>9</sup> Шемякин. 2000. С. 117.

различными способами бытия (состояниями, полюсами). Новое качество может возникнуть лишь в результате взаимодействия различных качеств. Тот тип границы, который разделял первобытные общности, явно не подпадает под это определение. Мне уже приходилось писать<sup>10</sup> о парадоксе первобытности: при максимальной однородности социальных, поведенческих, ментальных структур различных человеческих общностей полностью отсутствует осознание общечеловеческого единства, что находит свое отражение в факте безраздельного господства социально-психологического комплекса «они и мы»: иноплеменники рассматривались, как известно, либо вообще как нелюди (в этом случае они сближались или даже отождествлялись с животными или демонами), либо, во всяком случае, как не вполне люди<sup>11</sup>. Названный комплекс составляет фундамент мифологического типа мышления, основные характеристики которого аналогичны во всех первобытных культурах: сходство (а во многих случаях идентичность) главных тем, сюжетов, представлений о мире в мифологии народов, обитавших в самых различных регионах нашей планеты, убедительно подтверждено фундаментальными исследованиями<sup>12</sup>. В силу этих обстоятельств границы между первобытными общинами не были границами между качественно различными способами бытия; в сущности, способ был один и тот же у всех общностей подобного рода.

Первичный «фронтир», на котором впервые формируется «пограничность» как особое социокультурное качество – это, по-видимому, граница между первыми цивилизациями и первобытностью. Правда, в данном случае это качество пребывает на первой стадии процесса формирования; иными словами, его зрелость минимальна. «Незрелость» такого рода «пограничности» (которая, тем не менее, уже реально существует) находит свое отражение в том обстоятельстве, что древнейшие «доосевые» цивилизации находились, так сказать, в «гравитационном поле» первобытности; говоря словами К. Ясперса, они еще принадлежали «мифологической эре»<sup>13</sup>. Собственно, главное отличие первых цивилизаций от первобытных родоплеменных общностей – в масштабе; первые представляют собой существенно более сложные и разветвленные системы со значительно большим охватом территории и населения. То есть разница прослеживается на институциональном уровне, в то время

---

<sup>10</sup> Шемякин. 2001. С. 63-64.

<sup>11</sup> Поршнев. 1979; Шемякин. 1987. С. 36.

<sup>12</sup> Мифы народов мира: Энциклопедия. 1991.

<sup>13</sup> Ясперс. 1991. С. 54-55, 67-68.

как в духовно-ценностной сфере, в подходе к решению ключевых экзистенциальных проблем между ними значительно больше сходства, чем различий. Следует отметить, что подобная мысль уже высказывалась в зарубежной научной литературе<sup>14</sup>.

Новый уровень зрелости феномена «пограничности» был достигнут в ходе и в результате «осевой» революции (по К. Ясперсу)<sup>15</sup>: возникла новая граница – между строем жизни, определяемым господствующими тенденциями «осевого времени», и мифологическим способом бытия, продолжавшем доминировать и в древнейших цивилизациях. В отличие от этих последних, цивилизации, порожденные «осевым» порывом, не только в институциональном, но и в духовно-ценностном плане выходят за рамки первобытности<sup>16</sup>. При этом первый из обозначенных типов границы никуда не исчезает, сохраняется как историческая реальность: только что охарактеризованная «вторичная» граница как бы накладывается на «первичную», возникает второй слой «пограничности».

Нужно отметить, что и на этом этапе «пограничное» социокультурное качество еще исторически неустойчиво: «первичный» и «вторичный» типы «пограничности» проявляются в истории как «пограничные» ситуации; ни «первичная», ни «вторичная» границы не порождают еще своего особого способа бытия: на обеих сталкиваются и крайне противоречиво сосуществуют различные по своей сути модусы человеческого существования, характерные, соответственно, для «осевого» времени и «мифологической» эры.

Третий тип социокультурной «пограничности» возникает в результате разделения первоначально единого цивилизационного паттерна на «Запад» и «Восток» в рамках уже самого «осевого времени». Это ключевой момент в истории «пограничности»: именно данная «внутриосевая» «граница становится особым бытием, порождает специфическую системность; здесь «пограничная ситуация» впервые обретает относительную устойчивость и трансформируется в «пограничную цивилизацию». Первой в истории цивилизацией этого типа стала эллинистическая. Данная, «третичная» граница надстраивается над первыми двумя. Следует особо отметить, что этот, третий слой «пограничности» включает в себя первые два, интегрируя их в рамках системности нового типа, главной характеристикой которой отныне и впредь становится доминанта многообразия при сохранении системного единства.

---

<sup>14</sup> Wescott. 2000, с. XV, XIII.

<sup>15</sup> Ясперс. С. 32-78; Eisenstadt. 1982. Vol. 23 (2).

<sup>16</sup> Ibidem.

В эпоху становления «второй оси» человеческой истории, в связи с формированием комплекса универсальных ценностей модернизации<sup>17</sup>, возникает новая «граница-бытие» – между способом бытия и мировосприятия, свойственным «второму осевому времени», и аналогичным способом, порожденным «первым осевым временем». Грань между двумя «осевыми» традициями появляется как в рамках самого Запада, так и между главной его частью, которая вступила в современность, и цивилизациями Востока, остававшимися в рамках традиции «первого осевого времени».

Именно данная, последняя по времени возникновения граница, ставшая бытием, включает в себя, интегрирует в новый тип системности все три предыдущие.

Получается, таким образом, некая линейно-стадиальная схема эволюции «пограничности» в истории. Насколько можно об этом судить на современном уровне знаний, вкратце охарактеризованные выше типы «пограничности» действительно обретали бытие в той последовательности, которая только что была описана. Но вот сказать, что один из них «сменял» другой, как более «прогрессивная» стадия более «низкую», вряд ли возможно. За термином «включает в себя» скрываются, судя по всему, самые различные типы взаимосвязи отличающихся по своей генетике «пограничных» цивилизационных пластов. Выявление и анализ этих типов – одна из актуальных задач цивилизационного исследования.

Так или иначе, все трансформировавшиеся в эпоху модернизации «пограничные цивилизации» (Россия – Евразия, Латинская Америка, Балканская и Пиренейская культурно-исторические общности) содержат в себе (в самых разных сочетаниях) все охарактеризованные выше четыре типа границы. Следует подчеркнуть, что они выступают как внутренние границы в социокультурном «теле» той или иной цивилизации, причем как на надличностном (социальные институты), так и на личностном (отдельные индивиды) уровнях. Слово сочетание «содержат в себе» обозначает системную взаимосвязь всех перечисленных типов «границы – бытия». Здесь нужно сделать одну необходимую оговорку.

Дело в том, что первичную «границу-бытие» («первобытность – первые цивилизации») в последние три века всемирной истории можно вычленишь лишь на уровне теоретической абстракции, в реальном цивилизационном процессе она, по общему правилу, давно слилась с сохраняющимся наследием первобытности в едином комплексе архаики. Впрочем, и этот последний очень редко встречается, так сказать, в «чис-

---

<sup>17</sup> Яснерс. 1991. С. 97, 99-105, 111, 115-116, 119-120, 130-135, 140; Eisentadt. 2001.

том» (даже относительно чистом) виде. Он пребывает в истории в основном в рамках различных форм взаимосвязи с наследием «первого осевого времени». В современных «пограничных» цивилизациях с достаточной степенью ясности можно выделить, по сути дела, три вида «границы – бытия»: 1) между архаикой в целом и первой «осевой» традицией; 2) в рамках этой традиции (Восток – Запад); 3) между двумя «осями» мировой истории.

Но вот что представляется особенно важным: попытка обобщить исследовательский опыт (как свой собственный, так и коллег) привела меня к следующему выводу: в каждом конкретном случае характер «пограничности» определяется, по-видимому, тем, какой из типов границы играет доминирующую роль в рамках их взаимосвязи. Характер подобной взаимосвязи определяется конкретно-исторически и не является неизменным, может трансформироваться с течением времени.

Если бросить теперь самый общий взгляд на различные ареалы цивилизационного «пограничья» мировой истории, то получается (разумеется, в самом первом приближении: здесь необходимы как дальнейший анализ, так и конкретные исследования) следующая картина.

Четко прослеживаются два первичных очага формирования «пограничного» цивилизационного качества, ставших исходными пунктами развертывания двух глобальных линий в формировании цивилизационного «пограничья»: Восточное Средиземноморье и Пиренейский полуостров. В первом случае нить преемственности протягивается от эллинистической цивилизации к Византии, а от нее – к Балканской культурно-исторической общности и к России, во втором – от Пиренейской Европы к «пограничной» цивилизации Латинской Америки.

Предпосылкой возникновения первой в истории цивилизации «пограничного» типа, эллинистической, стали процессы дифференциации в Восточном Средиземноморье I тысячелетия до н.э.: во-первых, бифуркация единого прежде цивилизационного процесса на Запад и Восток; во-вторых, разделение внутри самого Востока по двум линиям. Ключевое значение для последующей истории имело появление в Палестине социокультурной общности нового типа (древнееврейской), выработавшей качественно иные по сравнению с окружающими древними ближневосточными цивилизациями подходы к решению ключевых экзистенциальных проблем<sup>18</sup>. Данные цивилизации образовывали, как правило, единый социокультурный комплекс с окружавшей их глубоко архаич-

---

<sup>18</sup> См., например: Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон, Якобсен. 1984. С. 201-209; Шемякин. У истоков цивилизационного «пограничья». В печати.

ной, по сути еще первобытной периферией, историческое лицо которой определяли, как правило, родоплеменные структуры. Этот комплекс характеризовался, по-видимому, постоянным возникновением «пограничных» ситуаций, имевших, однако, исторически неустойчивый характер.

Появление второй линии водораздела на Востоке связано с формированием в Иране самостоятельного центра «осевой» революции (по Ясперсу) на базе зороастрийской традиции. Впрочем, не могу не отметить в этой связи, что дистанция, отделявшая Иран эпохи Ахеменидов от древних цивилизаций Египта и Месопотамии несравненно меньше, чем та, которая отделяла их от древних евреев<sup>19</sup>.

На обозначенных линиях водораздела сформировалось два типа «границы-бытия», охарактеризованные выше как «вторичный» («осевой») способ бытия – архаический комплекс, включающий все общества, относящиеся к «мифологической эре»<sup>20</sup>) и «третичный» («внутриосевая» граница, разделявшая Запад и Восток). Эллинистическая цивилизация сформировалась в результате противоречивого сочетания и взаимного наложения этих двух типов, причем в ходе ее эволюции соотношение между ними менялось: от доминанты «вторичной» «границы-бытия» в первые века существования эллинистического мегасоциума к постепенному усилению значения «третичной» границы. Причем в рамках последней наблюдается усиление «греко-палестинской» составляющей – знаменитой культурно-исторической дуальной оппозиции «эллинов» и «иудеев». Именно в ее рамках возникло колоссальное духовное напряжение между двумя полюсами «осевой» революции в Восточном Средиземноморье – «Афинами» и «Иерусалимом» (по Л. Шестову)<sup>21</sup>, эллинским рационализмом и иудейским монотеизмом, в «силовом поле» взаимодействия которых сформировалось христианство.

Византия, прямая наследница эллинистической цивилизации в цепи исторической преемственности, представляла собой, говоря словами С.С. Аверинцева, «взаимопереход Греции и Азии, осложненный взаимопроникновением классического преемства и новизны»<sup>22</sup>. Как следует из хода мысли Аверинцева, «классическое преемство» – это не что иное, как продолжающаяся линия античной традиции, «новизна» же связывается с созданием совершенно нового духовного космоса христианством. Определяющим фактором формирования византийского «пограничья» явилось взаимодействие двух различных составляющих «осевого» со-

---

<sup>19</sup> См.: Фрай. 2002.

<sup>20</sup> Ясперс. 1991. С. 33, 37, 42-43 и др.

<sup>21</sup> Шестов. 1993. Т. 1. С. 313-664.

<sup>22</sup> Аверинцев. 1997. С. 262.

циокультурного комплекса – античного наследия и христианства<sup>23</sup>. Некоторое, хотя и существенно меньшее значение, имела и та линия водораздела, которая одновременно разделила и соединила православную Византию и зороастрийский Иран. Ощутимые следы иранского влияния в византийском цивилизационном космосе отмечал, в частности (ссылаясь при этом на других византийцев) С.С.Аверинцев<sup>24</sup>.

В связи с процессом активного заселения (с конца VI в.) славянами Балканского полуострова (в том числе и территорий, оставшихся в составе державы ромеев) в VII–VIII вв. возникает новая «граница-бытие» в зоне контакта византийского цивилизационного космоса и архаической, родоплеменной по своей структуре, варварской периферии, вторгшейся в этот космос. Данный тип «границы-бытия» локализуется в рамках средневековой сельской общины в VII–IX вв. Как отмечал, в частности, Г.Л. Курбатов, последняя возникла в процессе и в результате взаимодействия традиций «ранневизантийской митрокомии с ее развитыми отношениями и правом частной собственности, в какой-то мере социально-классовой сплоченностью, и общин поселенцев, часто патриархально-родовых». В византийском «Земледельческом законе» (VIII в.) «индивидуальная собственность на пахотные наделы и усадьбы в византинославянской общине... сочеталась с правом эпизодического пользования чужой собственностью односельчанами. Родовые представления о верховной собственности общины вообще слились с устойчивыми правами собственности митрокомии на общие угодья, общие земли, которые она отстаивала на протяжении столетий...»<sup>25</sup>. В VIII–IX вв. наблюдалось резкое повышение роли крестьянской общины в институциональной структуре Византии. Упомянутая община оказалась способна в VII–IX вв. оказывать мощное воздействие в том числе и на государственную власть.

Итак, взаимодействие со славянским миром привело к определенному изменению цивилизационного «лика» Византии, добавило к нему новые черты. Однако, нельзя не отметить в этой связи, что данное изменение практически не затронуло духовно-ценностного ядра византий-

---

<sup>23</sup> Пожалуй, лучшей работой, в которой ярко показан «пограничный» характер византийской цивилизации, является упомянутый труд С.С. Аверинцева, содержание которого гораздо шире названия и охватывает культуру в целом. Помимо книги Аверинцева, я бы выделил еще ряд трудов, поскольку содержащийся в них материал позволяет ярко проиллюстрировать излагаемые здесь мысли. См.: *Гийу*. 2005; *Культура Византии...1984*; *Культура Византии... 1989*; *Культура Византии... 1991*; *История Византии. 1987*; *Курбатов. 1984*.

<sup>24</sup> *Аверинцев. 1997. С. 261, 310.*

<sup>25</sup> *Курбатов. 1984. С. 74.*

ской цивилизации. В любом случае эта «граница-бытие» была в целом ограничена институциональными рамками общины. Впоследствии, с падением ее роли, уменьшается и значение этого измерения «пограничности» в цивилизационной системе Византии.

\* \* \*

Балканская культурно-историческая общность, непосредственно наследовавшая Византии в цепи исторической преемственности, столь разнородна по своему составу, демонстрирует на протяжении веков столь высокую степень конфликтности в отношениях ее составляющих, что впору усомниться в существовании какого бы то ни было объединяющего начала. Однако многие авторитетные исследователи доказывают (на мой взгляд, очень ярко и убедительно), что Балканы, несмотря на гетерогенность и высочайший конфликтный потенциал, представляют собой единый во всем своем многообразии человеческий мир. Свидетельствами реальности его существования именно как некоего единства являются и особая «балканская модель мира», и существование «балканского языкового союза», и складывание особого «балканского» типа личности<sup>26</sup>. Характер цивилизационного процесса на Балканах обусловлен следующими основными факторами.

Первым из них следует упомянуть, очевидно, многовековое взаимодействие трех мировых религий (католицизма, православия и ислама), истоки которых восходят к «первому осевому времени». Именно в ходе этого взаимодействия Балканская культурно-историческая общность сложилась как сложнейший узел различных типов их контакта, характеризующийся крайне противоречивым сочетанием тенденций взаимного притяжения и взаимного отталкивания его участников. Здесь следует упомянуть, что как католическая, так и православная традиции представляли собой результаты дальнейшего деления исходного западного цивилизационного паттерна (в первоначальном виде представленного античной цивилизацией древней Эллады и Рима) на «западное» и «восточное» христианство, составивших духовно-ценностную базу двух различных цивилизаций. Нужно подчеркнуть, что обе христианские традиции присутствовали и присутствуют в жизни Балкан одновременно в двух ипостасях: и как внешний (воздействие католической Европы и православной России), и как внутренний фактор их эволюции: и та и другая стали неразрывной составной частью духовного космоса Балкан.

---

<sup>26</sup> Из трудов по этой проблематике, особо хотелось бы выделить следующие: *Топоров*. 2007. С. 10-25; *Цивьян*. 1979; 1990; 2006. См. также: *Иванов*. 2007. С. 25-26; *Иванов, Топоров*. 1982.; *Нерозник*. 2007; и др.

Их тесное конфликтное взаимодействие в этом космосе – отличительная черта Балканского «пограничья». Если к этому добавить еще и исламскую составляющую, находящуюся в постоянном контакте–конфликте с обеими упомянутыми христианскими конфессиями, то станет очевидно: «первая осевая традиция» и, соответственно, третичная «граница–бытие» в условиях Балкан отличаются особенно сложным и разнородным составом. По всей видимости, нельзя недооценивать и влияние архаики, весьма ощутимо проявляющейся (в той или иной мере) в наследии всех балканских народов. Вторичная «граница–бытие» на Балканах предстает как состоящая из трех различных частей: каждая из трех первичных «осевых» традиций имела и имеет свой комплекс отношений с архаикой (также различными ее типами). Соответственно, и четвертичная «граница – бытие» между двумя «осевыми» традициями неизбежно предстает как сложнейший узел взаимодействия сразу по нескольким пересекающимся линиям. Можно сказать достаточно определенно, что общий характер балканской «пограничности» определяется именно этим типом «границы – бытия». Но вот на вопрос о соотношении ее составляющих нельзя, на мой взгляд, дать однозначного ответа. Хотя на протяжении XIX – начала XXI в. значение «второй осевой традиции» постепенно увеличивалось, сказать, какая из двух «осей» оказывает преобладающее воздействие на цивилизационный процесс на Балканах, не представляется возможным.

\* \* \*

Для того чтобы правильно оценить специфику взаимосвязи различных типов «границы – бытия» в России, необходимо иметь в виду следующее. Составляющие каждой новой, возникавшей в истории границы, в свою очередь, вступают в контакт со всеми составляющими ранее возникших социокультурных «пограничий»: например, «вторая ось» – с архаикой, с восточными и западными компонентами «первой оси» и т.д. Причем особенно важно определить, какие реальные формы бытования архаики являются преобладающими. Выше уже говорилось о том, что первичная «граница–бытие» (первобытность – древние цивилизации) практически слилась в единый «доосевой» социокультурный комплекс, причем и этот последний присутствует в истории главным образом не в «чистом виде», а в рамках различных форм взаимосвязи с первичной «осевой» традицией. Поэтому «вторая ось» («современность») чаще всего взаимодействует с этими формами как бы на двух уровнях: и как с целым, и как с отдельными частями этого целого. Один из главных парадоксов исторического процесса заключается в том, что в рамках только что охарактеризованной взаимосвязи «первой оси» и архаики, последняя

может обладать разной степенью активности. Более того: размышления над событиями отечественной истории определенно побуждают к выводу о том, что архаическая составляющая может в принципе определять общий характер взаимосвязи в рамках бинарной оппозиции «архаика» - «осевой способ бытия».

Особо следует сказать о ситуации, которая складывается, когда с приобретшей подобный вид вторичной «границы–бытием» вступает во взаимодействие модернизационный комплекс «второго осевого времени». Судя по всему, в этом случае те стороны «модерн-эпохи», которые противоречат по своему смыслу главному содержанию первой «осевой эпохи»<sup>27</sup>, резко усиливаются. Попытка проиллюстрировать этот тезис увела бы далеко за допустимые пределы объема статьи. Поэтому ограничусь здесь формулированием общей позиции и позволю себе высказать лишь одну гипотезу в отношении отечественной истории.

По всей видимости, в российской «пограничности» основные соотношения между разными типами «границы–бытия» менялись следующим образом. Первоначально, в период утверждения христианства, ключевое значение имела граница между традицией первого «осевого времени» (в ее православной интерпретации) и восточнославянской языческо-мифологической архаикой. Затем на этот социокультурный пласт наложился тот вариант взаимосвязи архаики с первичной «осевой» традицией (усвоенные элементы наследия великих цивилизаций Востока, главным образом Китая), который оказался характерен для татаро-монгольской культурно-исторической общности. Оба эти исторические напластования «пограничности» переплелись в самых разных, в том числе весьма причудливых сочетаниях. В результате, во-первых, появился на свет весьма своеобразный вариант «третичной» границы–бытия (христианская составляющая – элементы восточных традиций первого «осевого» времени); во-вторых, имел место специфический эффект «удвоения» «вторичной» границы (первая «осевая» традиция – архаика), приведший к определенной ее трансформации, суть которой заключалась в усилении архаической составляющей. «Третичная» же граница (напомним, что она – «внутриосевая», между «Востоком» и «Западом») Руси сформировалась на базе явного преобладания восточного начала. И когда с этим узлом переплетения различных разновидностей «пограничного» бытия вступил во взаимодействие мир модерна в его западной ипостаси, ключевое значение приобрела в российских ус-

---

<sup>27</sup> Ясперс. 1997. С. 97, 99-100, 111-122, 126-128, 137-139; Eisenstadt. 2001. С. 320-340; Шемякин. 2001. С. 68-82; 2003. С. 110-242; 2009. С. 119-122.

ловиях взаимосвязь «второй оси» и архаики. Именно она, как мне представляется, в решающей мере определила специфику российской «пограничности» XVIII – начала XXI века.

\* \* \*

Специфика пиренейского варианта цивилизационной «пограничности» изначально определялась «внутриосевой» границей, возникшей в ходе и в результате многовекового, крайне напряженного и противоречивого взаимодействия трех (все они так или иначе восходят к первому «осевому» времени) монотеистических религий – западного христианства в католической версии, ислама и иудаизма. Их сосуществование, одновременно конфликтное и плодотворное, обозначаемое в традиции испанской историографии термином *convivencia*<sup>28</sup>, стало решающим фактором генезиса ибероевропейской «пограничной» цивилизации. Здесь прослеживается (при всех различиях конкретно-исторических реалий) определенная параллель с балканской ситуацией. Впоследствии (начиная с XVII в.), по мере того как для иберийских стран все более настоятельной становилась необходимость выработки собственного «ответа» на «вызов» модернизации, постепенно формировалась, а затем (с XIX в. определенно) выдвинулась на первый план новая «граница–бытие» – между «первой» и «второй» осевыми традициями. На поверхности общественной жизни она проявилась как процесс (и проблема) взаимодействия иберокатолического начала и «собственно Запада» эпохи модернизации.

\* \* \*

Латиноамериканская «пограничность» складывалась в ходе очень сложного взаимодействия различных исторических типов «границы – бытия». Степень сложности здесь сопоставима, пожалуй, лишь с российским случаем. В отличие от Восточной Европы в Новом Свете были свои «древние» цивилизации: как об этом неоднократно писалось<sup>29</sup>, «высокие культуры» доколумбовой Америки по своим основным структурным параметрам соответствуют древним цивилизациям Старого Света, преж-

---

<sup>28</sup> Дословно – совместное житье; однако слово это содержит в себе целый спектр значений – от обозначения простого факта соседства различных конфессиональных и этнических общностей до особого духа открытости «Другому» и готовности сосуществовать с ним, признавая его инаковость как факт. Как отмечают исследователи, адекватного перевода данного термина на другие европейские языки, который мог бы охватить все богатство его содержания, не существует. Феномену *convivencia* посвящена обширная литература. См.: *Convivencia...* 1992; *Sánchez-Albornóz*, 1973; *Castro*, 1975; *Mitre Fernández*, 1988; *Maillo Salgfo*, 1988; из отечественных работ см.: в особенности: *Варьяш*, 2008. с. 62–69.

<sup>29</sup> *Гуляев*. 1972; 1979; 1985; *Березкин*. 1983; *Рус*. 1972; *Давыдов*. 1991.

де всего Египта и Месопотамии. В зоне их взаимодействия с первобытной периферией, по всей видимости, должны были складываться «пограничные» социокультурные образования. Какие из известных истории индейских общностей следует интерпретировать в качестве таковых? Ответ на этот вопрос может быть получен лишь в ходе дальнейшего конкретного исследования доколумбовых культур. У меня нет возможности углубляться в этот сюжет. Отмечу лишь, что эта первичная «граница–бытие» была сметена вместе с индейскими цивилизациями валом конкисты (хотя ее элементы сохранились в рамках единого комплекса архаики) и не наложила, насколько можно судить на современном этапе исследований, сколько-нибудь существенного отпечатка на исторический лик уже собственно латиноамериканской «пограничности». Последняя сложилась главным образом в поле очень напряженного взаимодействия двух типов «границы–бытия»: «вторичного» («осевая» традиция в католическом варианте<sup>30</sup> – индейская, а впоследствии, во многих случаях африканская по происхождению архаика) и «четвертичного» (мир модерна, уже начавший определять глобальный контекст через формирующийся механизм мирового рынка, – «вторичная» граница как взаимосвязь первой «осевой» традиции в иберокатолической версии и архаики). Первоначально характер ибероамериканской «пограничности» в наибольшей степени определяла «вторичная» граница, в рамках которой прослеживается явная доминанта иберокатолической составляющей. Та же самая пиренейско-христианская составляющая взаимосвязи «первая ось – архаика» довлела сначала и в рамках формировавшейся исторической дуальной оппозиции, полюсами которой уже с XVI в. становятся проникшие на континент элементы мира модерна и складывавшаяся здесь в XVI-XVIII вв. «вторичная» «граница бытие». В дальнейшем, по мере усиления модернизационного импульса, соотношение между «вторичным» и «четвертичным» типами «границы–бытия» постепенно менялось в пользу второго. В то же время наблюдается постепенное усиление архаической составляющей цивилизационного процесса. Это было прямо связано с глубинной потребностью преодолеть логику нигилистического тотального отрицания первоначально чуждой реальности, установлением симбиотических и зарождением синтетических форм взаимодействия иберохристианской и автохтонных культур и, соответственно, превращением последних во все более активных его участников. Причем в ходе этого взаимодействия наблюдалось «всплы-

---

<sup>30</sup> Сама иберокатолическая традиция складывалась как «внутриосевая» граница по линии «Запад – Восток» с преобладанием западнохристианского начала.

тие» архаических пластов, сохранившихся в подпочве самой иберокатолической традиции. Архаические компоненты разного происхождения соединялись в единый комплекс, взаимно усиливая и питая друг друга<sup>31</sup>.

В результате ослабления «осевой» составляющей «вторичной» границы постепенно усиливалось значение непосредственной взаимосвязи второй «оси» с архаическим полюсом данной границы. К XX в. именно эта взаимосвязь стала в решающей степени определять историческое лицо латиноамериканской «пограничности». Здесь прослеживается прямая параллель с российскими реалиями.

\* \* \*

Возвращаясь к проблеме соотношения понятий «пограничные цивилизации» и «пограничные ситуации», нужно отметить, что относительная историческая устойчивость первых по сравнению со вторыми была достигнута в силу того, что на цивилизационном уровне (и при сохранении общей доминанты многообразия) принцип единства был выражен значительно более явственно, чем в условиях «пограничных ситуаций», что, собственно, и нашло свое отражение в возникновении социокультурной системности особого типа. В этой связи необходимо подчеркнуть, что такие «родовые» признаки любого «пограничного» состояния, как амбивалентность и антиномичность, будучи одними из главных проявлений принципа преобладания многообразия, сохраняются и в «пограничных цивилизациях». В этой связи закономерно возникает вопрос: как возможно существование какой бы то ни было системности в условиях амбивалентности – антиномичности? Как вообще возможно единство при доминанте многообразия? Ответить на эти вопросы – значит разгадать загадку, которая заключена в самом факте существования «пограничных» цивилизационных систем<sup>32</sup>. Итак: за счет чего «работает» социокультурный механизм, обеспечивающий условия для их функционирования и исторического воспроизводства? Попробую, суммируя результаты исследований, дать свой вариант ответа на сформулированные вопросы.

\* \* \*

Для «пограничных» цивилизаций характерны одновременно повышенная (по сравнению с «классическим» цивилизационным типом) роль внешних факторов, бóльшая проницаемость для внешних влияний (как прямое следствие отсутствия монолитной духовно-ценностной основы в

---

<sup>31</sup> См., например: Шемякин. 2001. С. 92-96.

<sup>32</sup> Один из возможных подходов к решению этой загадки мы попытались наметить в работе: Шемякин, Шемякина. 2009. №№ 9 и 10.

условиях доминанты многообразия) и повышенная (опять же по сравнению с «классическими» цивилизациями) способность к переработке этих влияний в соответствии с логикой местной социокультурной «почвы», в конечном счете – к превращению «внешнего» во «внутреннее». Следует особо подчеркнуть: обе эти характеристики одинаково органичны для «пограничной» цивилизационной реальности и служат основой для противоположных тенденций: стремления к максимальной открытости миру и к ревностной защите собственной самобытности. Эта мысль уже высказывалась российскими и испанскими учеными<sup>33</sup>.

Подобное сочетание противоположных ориентаций сознания и поведения представляет собой одно из основных внешних проявлений той самой амбивалентности, о которой говорилось выше. Оно оказалось возможным, в свою очередь, в силу наличия такой внутренней характеристики цивилизационных «пограничій», как повышенная (по сравнению с «классическими» цивилизациями) проницаемость внутренних границ в культуре. Как мне неоднократно приходилось писать, одна из отличительных структурных характеристик «пограничных» цивилизаций – преобладание симбиотического типа взаимосвязи и взаимодействия наличествующих в их духовном космосе традиций (участники контакта уже составляют неразрывное системное единство, но при этом каждый остается самим собой, сохраняя собственную идентичность, а нового культурного единства не возникает)<sup>34</sup>. Причем в рамках культурного симбиоза имеет место взаимодействие не только между отдельными людьми и социокультурными группами – носителями тех или иных традиций, но и во внутреннем мире человека – между идейно-психологическими комплексами различного происхождения и характера, воплощающими эти традиции. Таким образом, внутренние границы в «пограничной» культуре пролегают не только между различными ее представителями и принадлежащими ей коллективами людей, но и в душах преобладающей части жителей цивилизационного «пограничья».

Личность – живое пульсирующее ядро любой цивилизации. Поэтому обязательной предпосылкой достижения и сохранения ее целостности является целостность доминирующего в данном социокультурном ареале типа личности. Учитывая же отмеченную внутреннюю разделенность этого типа в условиях цивилизационного «пограничья», путь к достижению целостности на индивидуальном уровне развертывания ци-

---

<sup>33</sup> См., например: Пограничные культуры между Востоком и Западом (Россия и Испания). 2001, с. 14; *Menéndez Pidal*. 1982. С. 182-198.

<sup>34</sup> См. подробнее: *Шемякин*. 2001. С. 87-91, 126-130, 319-325.

визационного процесса предполагал и предполагает для представителей «пограничной» культуры переход собственных внутренних границ, то есть границ внутри себя между разнородными духовно-ценностными составляющими. В свете этих соображений обеспечение повышенной (опять же по сравнению с «классическими» цивилизациями) степени проницаемости такого рода границ – необходимое условие обретения цельности (в доступной ей мере) «пограничной» цивилизацией. «Причем в рамках, по преимуществу, симбиотической системности выполнение этой задачи не ведет к их исчезновению: становясь более проницаемыми, внутренние границы отнюдь не размываются»<sup>35</sup>.

Запад присутствует в действительности цивилизационных «пограничій» в двух ипостасях – и как внешняя, и как внутренняя сила, поскольку европейская традиция стала неразрывной составляющей их социально-генетического кода. В данном контексте повышенная степень проницаемости внутренней границы с «Европой» (в том числе в собственной душе) означает одновременно и возможность относительно быстрого восприятия европейских новаций (так как западная традиция и для русских, и для латиноамериканцев, и для испанцев и португальцев, и для жителей Балкан – это в том числе и их традиция), и возможность столь же быстрого «возврата к себе», сохраняя собственную идентичность, самоутверждаясь в своей «инаковости» по отношению к Западу, но с включением переосмысленных и по-своему интерпретированных жизненных (духовных, политических, экономических и т.д.) форм западноевропейского происхождения<sup>36</sup>.

Наличие качества повышенной проницаемости внутренних границ в культуре, в свою очередь, обусловлено формированием в цивилизационном «пограничье» еще одной важнейшей характеристики: повышенным (как и во всех остальных случаях – по сравнению с «классическими» цивилизациями) уровнем оперирования знаковыми структурами различного происхождения и характера. Достаточно вспомнить в этой связи о тех метаморфозах, которые претерпели в Латинской Америке и в России различные версии христианства<sup>37</sup>. Не имея возможности сколько-нибудь подробно останавливаться на этом вопросе, выделю основную направленность изменений: резкое расширение поля интер-

---

<sup>35</sup> Шемякин, Шемякина, 2009. № 10. С. 85.

<sup>36</sup> О процессе «иначания» изначально западноевропейских форм в Латинской Америке и в России см. подробнее: Кофман. 1997; Гурин. 2008; Лотман. 2002; Живов. 2002; Глостанова. 2004; Шемякин, Шемякина. 2009. № 10. С. 84-87.

<sup>37</sup> См.: Шемякин. 2001. С. 98-103, 233-246; 2007 (в); Шемякин, Шемякина. 2007; 2006; Кофман. 1997. С. 267-268, 284-285 и др.

претации христианской символики, формирование многочисленных, порой весьма причудливых форм взаимосвязи с местными духовными традициями, в том числе и с весьма влиятельными в «пограничной» социокультурной среде мифомагическими комплексами.

Оперировать знаковыми структурами не может какая-либо общность или социальный институт. Это может делать только конкретный человек. В силу этого обеспечить повышенный уровень оперирования подобными структурами оказалось возможно лишь в случае кардинального изменения (по сравнению с субэкуменами) соотношения различных уровней развертывания цивилизационного процесса – личностного (индивидуального) и надличностного. Как было установлено<sup>38</sup>, разница между этими уровнями относительна: надличностный пласт – нормативно-ценностная база цивилизации – наличествует в любой личности. В цивилизациях «классического» типа именно он является основой целостности человеческой индивидуальности, в чем проявляется доминанта принципа единства. Однако личность несводима к этой основе. Во всяком человеке имеется определенное «пространство свободы» по отношению к господствующим нормам и ценностям, некий «несводимый остаток», «собственно индивидуальный» пласт, который и определяет неповторимое своеобразие каждого индивида. Цивилизационное «пограничье» характеризуется принципиально иным, по сравнению с «классическими» цивилизациями, соотношением между надличностным и собственно индивидуальным уровнем в структуре самой личности. Крайне противоречивое сосуществование качественно различных, в том числе и прямо противоположных ценностно-смысловых ориентаций, отличающее реальность «пограничных» цивилизаций, обуславливает то обстоятельство, что воплощающий общепринятые и официально утвержденные установки нормативно-ценностный пласт в личности «пограничного» типа, по общему правилу, ослаблен, и потому его интегративные потенции явно недостаточны для того, чтобы обеспечить ее духовную целостность. В подобной ситуации решающее значение приобретает тот самый «несводимый остаток», который становится главной основой ее целостности в условиях «границы», ставшей бытием особого рода». Достичь более высокого, чем в «непограничных» человеческих мирах, уровня оперирования знаковыми структурами самого различного происхождения и характера можно было лишь в «пространстве свободы» человеческой индивидуальности. Учитывая то, что говорилось выше о специфике соотношения личностного и надличностного уровней цивилизационного

---

<sup>38</sup> См.: Шемякин. 2001. С. 168-173.

процесса в социокультурном «пограничье», это «пространство свободы» следует рассматривать как первичный и в этом смысле ключевой фактор достижения целостности «пограничной» цивилизационной системы.

\* \* \*

Итак, выстраивается вполне определенная причинно-следственная цепь: «пограничные» цивилизационные системы могут существовать в условиях доминанты многообразия (и, соответственно, антиномичности – амбивалентности) в силу выработки особого соотношения внутренних и внешних факторов их функционирования, которое достигается благодаря повышенной проницаемости внутренних границ в культуре, обусловленной, в свою очередь, повышенной способностью к оперированию знаковыми структурами различного происхождения и характера. Для формирования подобной способности необходимо коренное изменение (по сравнению с субэкуменами) соотношения различных уровней развертывания цивилизационного процесса, личностного (индивидуального) и надличностного, в пользу первого, причем условием подобного сдвига становится изменение соотношения в рамках самого индивидуального уровня между его воплощающей принцип единства цивилизационной общности нормативно-ценностной составляющей и тем «пространством свобод», которые наличествуют в каждом человеке, и превращение этого пространства в решающий фактор достижения и сохранения целостности как преобладающего в цивилизационном «пограничье» типа личности, так и «пограничной» цивилизационной системы в целом. Выявление всех этих качеств позволяет объяснить и описать механизм функционирования «пограничных» цивилизационных систем.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. 343 с.
- Алегрια Ф.* Горизонты реализма: чилийская литература XX века. М.: Прогресс, 1974. 303 с.
- Ахизер А.С.* Россия: критика исторического опыта. В 3 т. М.: Издательство Философского общества СССР, 1991. Т. III. Социокультурный словарь. 470 с.
- Ахизер А.С.* Труды. В 2 т. М.: Новый хронограф, 2006.
- Багно В.Е.* Россия и Испания: общая граница. СПб.: Наука, 2006. 476 с.
- Башилов В.А.* Древние цивилизации Перу и Боливии. М.: Наука, 1972. 211 с.
- Березкин Ю.Е.* Мочика: цивилизация индейцев северного побережья Перу в I – VII вв. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1983. 165 с.
- Березкин Ю.Е.* Инки: исторический опыт империи. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1991. 229 с.
- Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. В 3 т. М.: Прогресс, 1992. Т. 3. Время мира. 680 с.
- Варьяш О.И.* Проблема границы в пограничной культуре (Пиренейский вариант) // Пограничные культуры между Востоком и Западом (Россия и Испания). СПб.: Приложение к альманаху «Канун», 2001 С. 62–69.

- Гирин Ю.Н. Граница и пустота: к вопросу о семиозисе пограничных культур. Размышления латиноамериканиста // Вопросы философии, 2002. № 11. С. 85-94.
- Гирин Ю.Н. Поэтика сверхпределности. К интерпретации художественных процессов латиноамериканской культуры. СПб.: Алетейя, 2008. 216 с.
- Гийу А. Византийская цивилизация. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 552 с.
- Гуляев В.И. Древнейшие цивилизации Мезоамерики. М.: Наука, 1972. 278 с.
- Гуляев В.И. Города-государства майя. М.: Наука, 1979. 303 с.
- Гуляев В.И. Типология и структура древних государств Мезоамерики. // Исторические судьбы американских индейцев. М.: Наука, 1985. С. 52-64.
- Декарт Р. Избранные произведения. М.: Госполитиздат. 1950. 712 с.
- Давыдов В.М. Латиноамериканская периферия мирового капитализма. М.: Наука, 1991. 240 с.
- Давыдов В.М. Цивилиография и цивилизационная идентификация Латинско-Карибской Америки. М.: ИЛА РАН, 2006. 51 с.
- Дюпен Ж. Пространство другими словами. // Иностранная литература, 2004. № 2. С. 246-261.
- Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. 758 с.
- Земсков В.Б. Культурный синтез в Латинской Америке: культурологическая утопия или культурообразующий механизм? // Латинская Америка, 1999. № 4. С. 94-101.
- Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. 328 с.
- Иванов Вяч. Вс. О языковых, культурных и этнических контактах на Балканах // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М.: Индрик, 2007. С. 25-26.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Древние Балканы как ареал межязыковых и межкультурных динамических взаимодействий // Балканские исследования. Вып. 7. Исторические и историко-культурные процессы на Балканах. М.: Наука, 1982. С. 150-163.
- Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. 461 с.
- Ионов И.Н. Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. М.: Наука, 2007. 499 с.
- История Византии. В 3-х т. М.: Наука, 1967.
- История литератур Латинской Америки. От древнейших времен до начала Войны за независимость. М.: Наука, 1985. 672 с.
- История литератур Латинской Америки: от Войны за независимость до завершения национальной государственной консолидации (1810-1870-е годы). М.: Наука, 1988. 656 с.
- История литератур Латинской Америки. Конец XIX – начало XX века (1880-1910-е годы). М.: Наследие, 1994. 656 с.
- История литератур Латинской Америки. XX век: 20-90-е годы. В 2 ч. М.: ИМЛИ РАН, 2004.
- История литератур Латинской Америки. Очерки творчества писателей XX века. М.: ИМЛИ РАН, 2005. 688 с.
- Кофман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М.: Наследие, 1997. 320 с.
- Культура Византии: IV – первая половина VII в. М.: Наука, 1984. 725 с.
- Культура Византии: вторая половина VII-XII вв. М.: Наука, 1989. 678 с.
- Культура Византии: XIII – первая половина XV в. М.: Наука, 1991. 637 с.

- Курбатов Г.Л. История Византии. М.: Высш. школа. 1984. 207 с.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1983. 536 с.
- Лич Э.Р. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов: к использованию структурного анализа в социальной антропологии. М.: «Восточная литература» РАН, 2001. 142 с.
- Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб.: Академический проект. 2002. 544 с.
- Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. М.: Советская энциклопедия. 1991.
- Нерознак В.П. Балканская лингвокультурная общность: генезис и структура // Восток и Запад в балканской картине мира... С. 123-131.
- Пограничные культуры между Востоком и Западом (Россия и Испания). Сост. В.Е. Багно. СПб.: Общественное объединение Союз писателей Санкт-Петербурга. Приложение к альманаху «Канун», 2001. 536 с.
- Померанц Г.С. Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // Померанц Г.С. Выход из транс. М.: Юрист, 1995. С. 205-227.
- Поринев Б.Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1979. 232 с.
- Рус А. Народ майя. М.: Мысль, 1986. 256 с.
- Глостанова М.В. Постсоветская литература и эстетика транскulturации. М.: Едиториал УРСС, 2004. 416 с.
- Топоров В.Н. Балканский макротекст и древнебалканская нео-энеолитическая цивилизация // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М.: Индрик, 2007. С. 1-25.
- Фрай Р. Наследие Ирана. М.: «Восточная литература» РАН, 2002. 391 с.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. 236 с.
- Цивьян Т.В. Синтаксическая структура балканского языкового союза. М.: Наука, 1979. 302 с.
- Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М.: Наука, 1990. 207 с.
- Цивьян Т.В. Модель мира и ее лингвистические основы. М.: Ком Книга, 2006. 280 с.
- Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука, 2001. 391 с.
- Шемякин Я.Г. Латинская Америка: традиции и современность. М.: Наука. 1987. 192 с.
- Шемякин Я.Г. «Пограничные» цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // Латинская Америка, 2007 (а). № 7, с. 75-84.
- Шемякин Я.Г. Латиноамериканская цивилизация: основные ценности и институты. // Латиноамериканская цивилизационная общность в глобализирующемся мире. В 2 т. М.: ИМЭМО РАН, 2007 (б). Т. 1. С. 9-28.
- Шемякин Я.Г. Вера и рацио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // Латинская Америка, 2007 (в). С. 72-92.
- Шемякин Я.Г. Граница (Процесс перехода и тип системности) // Общественные науки и современность. 2009. № 5. С. 112-124.
- Шемякин Я.Г. В поисках смысла. Из истории философии и религии. М.: Рипол-классик, 2003. 432 с.
- Шемякин Я.Г. Цивилизации «пограничного типа: формирование концепции // Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций. Междисциплинарное исследование. М.: ЛИБРОКОМ, 2008. С. 100-148.
- Шемякин Я.Г. Латиноамериканская цивилизация и латиноамериканская литература // Латинская Америка. 2006. № 5. С. 104-114.

- Шемякин Я.Г. Дискурс взаимодействия и взаимодействие дискурсов: Россия – Латинская Америка – Запад // *Общественные науки и современность*, 2011(а). № 3. С. 79-96.
- Шемякин Я.Г. Проблема соотношения универсального и локального – центр смыслового пространства и эпистемологический предел цивилизационного исследования // *Исторический журнал: научные исследования*. 2011 (6). № 5. С. 87-103.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Пути и условия достижения целостности цивилизационной системы. Сопоставление исторического опыта России и Латинской Америки // *Латинская Америка*. 2009. № 9. С. 4-20; № 10. С. 82-101.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Соотношение веры и рацио в цивилизационном «пограничье»: российские параллели латиноамериканского опыта // *Латинская Америка*. 2007. № 11. С. 58-77.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // *Общественные науки и современность*. 2006. № 2. С. 98-108.
- Шестов Л.М. Афины и Иерусалим // *Соч.* В 2 т. М.: Наука. 1993. Т. 1. С. 313-664.
- Якобсон Р. Тексты, документы, исследования. М.: Изд-во РГГУ, 1999. 920 с.
- Якобсон Р.О. О современных перспективах русской славистики // Роман Якобсон. Тексты, документы, исследования. М.: Изд-во РГГУ. 1999. С. 21-37.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат. 1991. 527 с.
- Ainsa. F. Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa. Madrid: 1986.
- Castro A. La realidad histórica de España. México: Porrúa, 1975. 479 p.
- Convivencia: Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain. New York: George Braziller in Association with The Jewish Museum, 1992. 264 p.
- Eisenstadt S.N. The Civilizational Dimension of Modernity // *International Sociology*. 2001. Vol. 16. N 3. P. 320-340.
- Eisenstadt S.N. The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics // *European Journal of Sociology*. 1982. Vol. 23 (2).
- Iberica Americans. Культуры Нового и Старого Света XVII-XVIII вв. в их взаимодействии. СПб.: Наука, 1991. 288 с.
- Iberica Americans. Механизмы культуuroобразования в Латинской Америке. М.: Наука, 1994. 223 с.
- Iberica Americans. Праздник в ибероамериканской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2002. 400 с.
- Iberica Americans: латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX – начала XXI веков. М.: ИМЛИ РАН, 2009. 464 с.
- Maillo Salgado F. España. Al-Andalus. Sefarad. ¿ Síntesis o nuevas perspectivas? Salamanca: 1988.
- Menéndez Pidal R. Los españoles en la historia. Madrid: 1982.
- Mitre Fernández E. Cristianos, musulmanes o hebreos. La difícil convivencia de la España medieval. Madrid: 1988.
- Radcliff-Brown A.R. Method in Social Anthropology. Bombay, 1973.
- Sánchez Albornóz Cl. España – un enigma histórico. , Т. 1-2. Barcelona: EDHASA, 1973.
- Wescott R. Comparing Civilizations: An Unconsensual View of Culture–History. Atherton, 2000.

**Шемякин Яков Георгиевич**, доктор исторических наук, зав. отделом научных энциклопедических изданий Института Латинской Америки РАН;  
[shemiakin.yakov@yandex.ru](mailto:shemiakin.yakov@yandex.ru)