

УДК 930.02

Я.Г. Шемякин

О ХАРАКТЕРЕ СООТНОШЕНИЯ ЯЗЫКА, ТЕКСТА и ШРИФТА В ЦИВИЛИЗАЦИЯХ «ПОГРАНИЧНОГО» ТИПА

Рассматривается проблема соотношения трех глобальных культурообразующих факторов – Языка, Текста и Шрифта в различных типах цивилизаций. Автор выявляет и анализирует глубокие различия между «классическими» и «пограничными» цивилизациями как в способах бытования, так и в характере взаимосвязи данных факторов.

Ключевые слова: Язык, Текст, Шрифт, «пограничная» цивилизация, «классическая цивилизация».

Прежде чем переходить непосредственно к раскрытию данной темы, необходимо дать одно важное разъяснение: я историк и культуролог, но не лингвист и не филолог, хотя, занимаясь уже в течение четверти века цивилизационной компаративистикой, работал и работаю в тесном и постоянном творческом контакте с филологами-латиноамериканистами. Также я пришел к выводу, что что-либо понять в русской и мировой истории без изучения работ крупнейших отечественных лингвистов (В.Н. Топорова, Вяч.Вс. Иванова, Р.О. Якобсона и др.) попросту невозможно. Тем не менее хочу подчеркнуть: я не затрагиваю чисто филологические и лингвистические аспекты заявленной в названии темы. Моя задача – рассмотреть исторические и культурологические проекции проблемы взаимосвязи Языка, Текста и Шрифта в определенном цивилизационном типе.

Решающим импульсом, побудившим меня заняться данной темой, стало стремление осмыслить и переосмыслить концепцию Г.С. Померанца, выдвинутую им в одной из наиболее интересных, на мой взгляд, его работ начала нового тысячелетия [1]. В данной работе, представляющей собой непосредственное развитие его теории субэкумен [2. С. 205–227], Померанец выделяет совокупность критериев, сочетание которых превращает ту или иную человеческую макрообщность в особый, цельный в своей основе, культурный мир. К их числу относятся: «Во-первых, единое священное писание, каким бы оно ни было. Им может быть и корпус изречений Конфуция, и Библия. Во-вторых, каждый культурный мир охвачен единым языком и шрифтом. Для Дальнего Востока язык и шрифт совпадают. Границы иероглифической культуры – это границы дальневосточного культурного мира. Если описать таким образом индийский мир, не вдаваясь в метафизику, можно сослаться на авторитет Вед, шрифт деванагари, язык санскрит. Мир ислама – это Коран, арабский язык,

арабский шрифт, сохраняемый и персидским, и тюркским, и любыми другими языками, на которых говорят люди исламской культуры.

В результате единства Текста, Языка и Слова (шрифта) возникает некое общее поле информации, связанное неким общим духовным содержанием. Например, латинский мир, определяемый латинской Библией, латинским шрифтом, латинским языком. Латинский язык лег в основу многих языков и так или иначе участвовал в формировании других европейских языков. Латинский шрифт, даже сам по себе, именно как шрифт, сыграл важную роль в создании латинского мира. В латинском шрифте, так же как и в шрифте деванагари, так же как в иероглифах и в арабской вязи, есть глубокая связь с эстетикой пластических искусств. Китайские иероглифы, которые выписываются на картинах эпохи Сун, органически связаны с художественным текстом... иероглифы прекрасно гармонировали с китайскими картинами. Арабская вязь шрифта недаром связывается с узором, декором. В то же время латинский шрифт скорее ближе к стилю латинской архитектуры» [1. С. 125–126]. Далее в цикле рассуждений Померанца несколько неожиданно возникает еще один исторический персонаж: «Был и еще один культурный мир – византийский. В нем был особый порядок и особый склад искусств, но он не сумел удержаться, он умер. В набор культурологических понятий следует ввести понятие «устойчивость». По этому параметру Византия проиграла, потому что не умела учиться на своих ошибках. Если говорить о наборе показателей, характеризующих ее культурный мир, то это были греческий текст Писания, с греческой разработанной традицией аскетической литературы... Помимо Писания, в составляющие византийского культурного мира входили шрифт и сам греческий язык. Однако у византийцев не было энергии, чтобы перенести его за пределы первоначальной зоны распростра-

нения. Получилось так, что при дальнейшем распространении христианства греческие тексты Писания переводились. Это и стало началом распада византийского мира» [2. С. 126].

Итак, по Померанцу, выходит, что причина крушения византийской культурной ойкумены – нарушение изначального единства Языка, Текста и Шрифта в результате перевода Священного Текста христианства с греческого на языки других народов. Что ж, в рамках логики излагаемой им концепции Померанц вполне последователен: если жесткая функциональная взаимосвязь между тремя выделенными глобальными культуuroобразующими факторами – обязательный признак самостоятельного «культурного мира», то там, где этой связи нет либо она потеряна, нет и такого мира. Следует признать, что применительно к действительности выделенных им изначально четырех культурных миров («субэкумен», по его прежней терминологии) аргументация Померанца выглядит в целом (с некоторыми оговорками, на которых нет возможности здесь останавливаться) вполне убедительной. Однако в мировой истории присутствует и оказывает на ее ход существенное воздействие и иной тип культурно-исторических общностей, для адекватного описания которых схема Померанца либо вообще не годится, либо нуждается в существенной коррекции. Ярким свидетельством в пользу этого утверждения являются те очевидные противоречия, которые немедленно обнаруживаются при попытке применить рассматриваемую концепцию к иной по своему характеру реальности, к примеру России, которая, по логике Померанца [2. С. 126–127], не попадает в число «культурных миров»: «Евразию я считаю фантомом. Потому что самостоятельный культурный мир требует особого Священного Писания и особого языка, чего в «Евразии» нет. Из признаков самостоятельного культурного мира в России есть только славянский перевод греческого Писания» [2. С. 127]. Акцентируя внимание на том, что различные «слои» культурно-исторического «тела» России, ставшие его неотъемлемой органической составляющей, представляют собой результат восприятия иоцивилизационных воздействий (византийского, татарского и западного), Померанц находит тем не менее очень емкий и точный образ-символ, характеризующий специфику цивилизационного статуса России. По его определению, «Россия – страна, складывавшаяся на перекрестке миров, и легко втягивалась то в один, то в другой мир. От этого опыта – пласты русской культуры, ни один из которых не может быть отброшен, как шелуха, чтобы открыть ядро. Россия –

луковица. Целостность луковицы – это единство *всех* ее слоев. Каждая попытка отбросить что-то как наносное (или устаревшее) разрушает целое» [3. С. 152].

Но ведь от того, что в луковице нельзя обнаружить никакого «ядра» или «центра», и, соответственно, ни один из слоев не является менее важным, чем другие, «периферийным» по отношению к ним, она не перестает быть чем-то целостным, т.е., собственно, луковицей, а не помидором, яблоком и т.д. То есть речь должна идти об особом типе целостности, качественно отличном от того, который представлен великими мировыми цивилизациями – «субэкуменами» – четырьмя «культурными мирами» в классификации Померанца. Типа, который характерен для специфической разновидности цивилизаций, которые условно называют «пограничными». Собственно, к попытке осмысления специфики этого культурно-исторического типа вплотную подошел и сам Померанц, выделивший, наряду с субэкуменами, особую разновидность «стыковых» культур, к которым он отнес, в том числе, и Россию [2. С. 222–226]. Выдвигая образ «России-луковицы», страны, которая «обречена на диалог византийского, татарского...и западного» [3. С. 152] и которая имеет поэтому свою особую «задачу» в мировой истории, «подобную вселенской» [3. С. 152], Померанц фактически признает за Россией статус особого культурного мира, качественно иного по своим характеристикам по сравнению с «субэкуменами». И это прямо противоречит тем его утверждениям, в которых подобный статус отрицается. Вместе с тем существует целый ряд определяющих признаков, которые объединяют Россию с другими представителями «пограничного» цивилизационного типа. Так же, как и Россия-Евразия, это – «миры-луковицы». Позволю себе проиллюстрировать данное утверждение словами великого известного мексиканского мыслителя Л. Сеа, практически полностью совпадающими по смыслу с приведенными высказываниями Померанца. Характеризуя определяющую черту человеческого мира Латинской Америки, Сеа подчеркивал, что «проблема нашей расовой и культурной метисации столь сложна, что, утверждая одну культуру с тем, чтобы отвергнуть другую, мы тем самым отрицаем самих себя» [4. С. 37].

В последние два десятилетия было выдвинуто несколько концепций цивилизационной «пограничности». Одна из них принадлежит автору этих строк. Поскольку все дальнейшее изложение основывается на выводах, непосредственно вытекающих из этой концепции, позволю себе пре-

дельно кратко сформулировать ее основоположения. Любая цивилизация представляет собой нечто единое в своей основе. В то же время каждая из них многообразна, состоит из множества самых различных элементов – этнических, религиозных, культурных, языковых. Однако соотношение между началами (принципами) единства и многообразия, гомогенности и гетерогенности принципиально отличается в цивилизациях, которые я условно называю «классическими», и в «пограничных» цивилизационных общностях. Четыре субэкумены Г.С. Померанца – наиболее полное воплощение «классического» цивилизационного типа. Его определяющая структурная характеристика – доминанта принципа единства, который довлеет над многообразием: здесь есть некий духовно-ценностный стержень, который пронизывает собой, скрепляя воедино, все многообразие составляющих цивилизацию элементов. Следует особо подчеркнуть, что доминанта единства, наличие относительно монолитной культурно-религиозной основы не означает единообразия. Эта основа может быть представлена самыми различными традициями и направлениями, однако все они едины в подходе к решению ключевых, коренных проблем-противоречий человеческого существования.

В противоположность этому «пограничные» цивилизации характеризуются доминантой принципа многообразия, который преобладает над принципом единства. Цельная, относительно монолитная духовная основа в этом случае отсутствует. Религиозно-цивилизационный фундамент состоит из нескольких качественно различных частей, разделенных глубочайшими трещинами, вследствие чего основание всей цивилизационной конструкции внутренне неустойчиво. К этому цивилизационному типу исторически принадлежали эллинистическая и наследовавшая ей византийская цивилизации. В настоящее время цивилизационное «пограничье» представлено Россией-Евразией, Латинской Америкой и Балканской культурно-исторической общностью. Вплоть до второй половины XX в. к типу «пограничных» образований полностью принадлежала и Пиренейская Европа. В последние десятилетия XX – начале XXI в. определяющей тенденцией ее цивилизационного развития стал процесс интеграции в западную субэкумену, который, однако, отнюдь не завершен: наблюдается и контртенденция к сохранению и воспроизведению «пограничного» цивилизационного качества.

В цивилизационных системах этого типа нет какой-то одной господствующей Большой идеи, пронизывающей собой (как в «классическом» ти-

пе) все многообразие составляющих цивилизацию элементов и выступающей в качестве архетипа, положенного в его основу. В цивилизационном «пограничье» само взаимодействие разнородных начал выступает в качестве базового архетипа. Архетип предстает в данном случае не как *результат* взаимодействия, ставший его инвариантным фактором, «отлитый» в определенные устойчивые символические формы, а как *процесс* взаимодействия [5–9]. Сама действительность «пограничных» цивилизаций является собой сложнейший узел различных типов взаимодействия качественно разнородных традиций. Крайне противоречивый характер их взаимосвязи находит свое проявление в таких характеристиках «пограничной» реальности, как амбивалентность социокультурных ориентаций (т.е. одновременная направленность в противоположные стороны) и антиномичность (тенденция к «любовому» столкновению полярностей бытия) [5. С. 246–261; 9. С. 114; 10–11]. Самый главный парадокс «пограничной» реальности заключается в том, что в условиях доминанты многообразия единство тоже вполне реально. Перед любым исследователем этой реальности неизбежно встают вопросы: 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. Мы попытались наметить возможные подходы к решению этой загадки. Если изложить полученные результаты в максимально концентрированном виде, то получится следующая картина. Определяющим фактором достижения целостности *suī generis* в условиях цивилизационного «пограничья» стал особый характер взаимосвязи сторон тех противоречий, из которых буквально «соткана» ткань «пограничного» социокультурного бытия. С.С.Аверинцев, очень точно, на мой взгляд, определил его как «взаимоупор». Описывая «пограничную» цивилизацию Византии, Аверинцев отмечал, что византийская культура «оказывается на редкость сложным, подвижным единством, которое вопреки всем противоречиям, более того, именно через противоречия выявляет определяющую логику». Подобное единство – «это единство противоположностей, дополняющих друг друга в рамках системы и гарантирующих равновесие своим взаимоупором» [12. С. 250, 252].

Каким же образом достигается и как проявляется подобный «взаимоупор»? Для «пограничных» цивилизаций характерны одновременно повышен-

ная (по сравнению с «классическим» цивилизационным типом) роль внешних факторов, большая проницаемость для внешних влияний (что является прямым следствием отсутствия монолитной духовно-ценностной основы в 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. Подобное сочетание, «взаимоупор» противоположных ориентаций сознания и поведения представляет собой одно из основных внешних проявлений качества амбивалентности. Оно оказалось возможным, в свою очередь, в силу наличия такой характеристики цивилизационных «пограничий», как повышенная (как и во всех остальных случаях – по сравнению с «классическими» цивилизациями) проницаемость внутренних границ в культуре, пролегающих в условиях подобных «пограничий» не только между отдельными индивидами и человеческими общностями, носителями тех или иных традиций, но и в душах людей. Наличие качества повышенной проницаемости внутренних границ в культуре, в свою очередь, обусловлено формированием в духовном космосе «пограничных» цивилизаций еще одной важнейшей характеристики: повышенного уровня оперирования знаковыми структурами различного происхождения и характера, прежде всего – сакральными символами.

Оперировать знаковыми структурами не может какая бы то ни было общность или социальный институт. Это может делать только конкретный живой человек. В силу этого обеспечить повышенный уровень оперирования подобными структурами оказалось возможным лишь в случае кардинального изменения (по сравнению с субэкуменами) соотношения различных уровней развертывания цивилизационного процесса – личностного (индивидуального) и надличностного. Разница между ними относительна: надличностный пласт – нормативно-ценностная база цивилизации – наличествует в любом человеке. В цивилизациях «классического» типа именно он является основой целостности личности. Здесь находит одно из главных своих проявлений доминанта принципа единства.

Однако личность несводима к этой основе. В любом человеке имеется определенное «пространство свободы» по отношению к господствующим нормам и ценностям, некий «несводимый остаток», «собственно индивидуальный» пласт, который и определяет неповторимое своеобразие каждой личности. Для цивилизационного «пограничья» характерно принципиально иное, по сравнению с «классическими» цивилизациями, соотношение между надличностным и «собственно индивидуальным» уровнями 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, официально утвержденные установки нормативно-ценностный пласт в личности «пограничного» типа, по общему правилу, ослаблен, и поэтому его интегративные потенции явно недостаточны для того, чтобы обеспечить ее духовную целостность. В подобной ситуации решающее значение приобретает тот самый «несводимый остаток» в человеческой индивидуальности, который становится главным фактором достижения ее целостности. Достичь более высокого, чем в «непограничных» человеческих мирах, уровня оперирования знаковыми структурами различного происхождения и характера можно было лишь в «пространстве свободы» личности. Учитывая то, что говорилось выше о специфике соотношения личностного и надличностного уровней цивилизационного процесса в социокультурном «пограничье», это «пространство свободы» следует рассматривать как первичный и в этом смысле ключевой фактор достижения целостности «пограничной» цивилизационной системы [5. С. 98–103, 168–173, 233–246; 13. С. 78–92; 9; 10; 14; 15; 16. С. 267–268, 284–285].

Наличие всех перечисленных качеств обеспечивает условия воплощения в различных социальных и духовных практиках главной структурной черты цивилизационного «пограничья» – доминанты многообразия. Закономерно встает вопрос: что обуславливает появление самой этой доминанты? Я пришел к выводу, что в самом общем виде ответ на этот вопрос можно сформулировать следующим образом: условием обеспечения преобладания начала многообразия в «пограничном» цивилизационном типе является особое, качественно отличное от наличествующего в субэкуменах, соотношение выделенных Померанцем ключевых культуuroобразующих факторов: Языка, Текста и Шрифта. Острота и прочность того ду-

ховно-ценностного стержня, который пронизывает, скрепляет все огромное многообразие составляющих «классические» цивилизации элементов, обеспечивается жесткой функциональной взаимосвязью данных факторов. В цивилизационном «пограничье» подобная жесткость отсутствует, и сами эти факторы, и их взаимосвязь выглядят совсем по-иному.

В первую очередь, очевидно, следует сказать о языке. Лингвистический фактор представляется в определенном смысле основополагающим, учитывая особенности языка, «характеризующие его в противовес другим социальным учреждениям», на которые указывал Ф. де Соссюр: «...1) то, что ни одно из этих учреждений не распространяется на всех индивидов в любой момент времени и никакое другое социальное явление не связано со всеми индивидами таким образом, что каждый принимает в нем участие и даже может оказать влияние на него; 2) то, что большинство социальных учреждений в какой-то период времени может быть подвержено замене, исправлению, преобразованию по чьей-то воле, в языке же не бывает ничего подобного, и даже академии никакими декретами не могут изменить тот курс, по которому следует учреждение, именуемое языком». Возражая против уподобления языка вуали, которая наброшена на мир, Соссюр утверждал, что «язык скорее походит на стекла очков, через которые мы созерцаем предметы» [17. С. 19]. Есть все основания согласиться с одним из крупнейших отечественных сиологов, А.И. Кобзевым, который рассматривает «естественный язык» как основание всей пирамиды человеческой культуры [18. С. 190]. Принципиальное значение имеет то обстоятельство, что в языке заключен в концентрированном виде духовный опыт тысячелетий, в нем в неявной форме проявляется свойственная той или иной традиции картина мира [19. С. 507–508; 20].

Учитывая то, что говорилось выше о характере самой действительности цивилизационного «пограничья» как сложнейшего узла различных типов контакта качественно отличающихся друг от друга традиций и, следовательно, картин мира, представляется очевидным, что в рамках подобной действительности исключена возможность доминирования какого бы то ни было одного языка. Попытка обобщить огромный материал, накопленный в ходе исследований представителями различных гуманитарных дисциплин (историками, культурологами, лингвистами, филологами) – балканистами, испанистами, латиноамериканистами и русистами, привела меня к выводу о том, что можно выделить две главные формы организации язы-

кового космоса, соответствующие условиям социокультурного «пограничья», в которых одновременно проявляет себя и обеспечивает условия для своего развертывания его определяющая характеристика – доминанта многообразия: языковой союз и языковое варьирование.

Понятие «языковой союз» было впервые сформулировано Н.С. Трубецким в его работе «Вавилонская башня и смешение языков» [21]. Трубецкой выдвинул идею о том, что, наряду с классификацией языков по генетическим признакам, «географически соседящие друг с другом языки часто группируются независимо от своего происхождения. Случается, что несколько языков одной и той же географической и культурно-исторической области обнаруживают черты специального сходства, несмотря на то, что сходство это не обусловлено общим происхождением, а только продолжительным соседством и параллельным развитием» [21. С. 116]. Международный съезд языковедов в Гааге в 1928 г. принял предложение Трубецкого о необходимости четко различать понятия «языковые союзы» и «языковые семейства». Проблематика «языковых союзов» получила дальнейшую разработку в трудах многих исследователей. Наиболее подробно изучен Балканский языковой союз [22–25]. Р.О. Якобсон выдвинул концепцию Евразийского языкового союза [26], хотя конкретные фонологические признаки, по которым он выделял эту общность, подверглись критике и последующей корректировке. Разные современные исследователи вкладывают различное содержание в понятие языкового союза [27. С. 617–618; 28]. Не останавливаясь на анализе этих различий, обозначу свою позицию.

Мое понимание «языкового союза» наиболее близко изначальному пониманию самого Н.С. Трубецкого, который, как совершенно справедливо отметила Т.В. Цивьян [23. С. 104], рассматривал данный концепт в общетеоретическом плане и включал его в комплекс смежных дисциплин, выходящих за пределы лингвистики [23. С. 104–105; 29. С. 497 сл.], ставил задачу его анализа в контексте сравнительного изучения различных «этнологических личностей» (т.е. народов), «национального самопознания», исследование которого должно вестись «сразу несколькими науками – географией, антропологией, археологией, этнографией, статистикой, историей, историей искусства и т.д.» [30. С. 3–7]. Если рассматривать проблематику языковых союзов именно в таком, максимально широком историко-культурологическом контексте, то, обобщая наблюдения и выводы коллег, можно выделить следующие отличии-

тельные признаки этого типа оформления «пограничного» языкового космоса: 1. Общий для представителей данной культурно-исторической общности характер отношения к языку, которое является, как правило, пристрастным, «горячим». Подобная «особая напряженность слова» (К. Кавафис) прямо обусловлена тем, что тема языка неизменно оказывается в центре (и в основе) всей проблематики самоидентификации носителей тех или иных традиций. Вопрос «кто мы?» всегда стоял и продолжает стоять в повестке дня всего цивилизационного «пограничья», неизменно приобретая особую остроту в условиях постоянного столкновения и взаимодействия качественно разнородных начал. 2. Общее понимание характера соотношения языка с другими сферами реальности, утверждение его ключевой роли в культурной системе в целом. 3. Общая оценка особой значимости межязыкового взаимодействия, неизменно высокая интенсивность такого взаимодействия, чрезвычайно большая «сила общения» (Ф. де Соссюр) взаимодействующих в рамках союза языков [31. С. 241]. 4. Отражение в языке таких общих цивилизационных характеристик «пограничья», как амбивалентность, «взаимоупор» сторон острейших противоречий, формирование такого соотношения общего и индивидуального, при котором «общее... не только не подавляет индивидуальное, но и существует благодаря ему, им поддерживается и подчеркивается» [23. С. 58], преобладание пространства над временем в рамках пространственно-временного континуума культуры, сочетание качественно различных типов межкультурного контакта [5. С. 218–221; 16. С. 25–107; 23. С. 67–68, 93–95, 99, 150; 24. С. 212, 215, 223, 242].

В связи с последним из перечисленных пунктов хотелось бы обратить внимание на следующее обстоятельство. Очевидно, сам термин «языковый союз» достаточно условен: он отражает реальность сложного комплекса взаимоотношений сосуществующих на протяжении длительного срока языков, неотъемлемой чертой которой являются отчетливые следы взаимного влияния и появление ряда сущностных общих черт. Говоря словами Р.О.Якобсона, «там, где есть общность оценки слова, единство культуры языка, естественно предположить и наличие совпадений в языковой структуре непосредственно» [26. С. 8.] Так, «согласно Трубецкому, языковый союз – это группа языков, обнаруживающих существенное сходство в синтаксисе, морфологии, иногда – внешнее сходство в фонетике и обладающих общим фондом культурных слов, но не связанных системой звуковых соответствий и изначальной элементар-

ной лексикой» [27. С. 617]. Сохранение в рамках этих «условно союзнических» отношений неповторимой индивидуальности каждого из языков не означает, однако, отсутствия конфликтов между ними. Лучше всего характер их взаимоотношений изучен на балканском материале. Так, по словам Т.В. Цивьян, «в жизни балканца периодически возникали угрозы подавления и потери родного языка, которые шли с разных сторон и реализовывались в разных планах, это могли быть языки, пришедшие извне, т.е. дальние, но и языки ближайших соседей, т.е. ближние» [23. С. 95]. Здесь можно было бы привести немало примеров из жизни и других «пограничных» ареалов: Латинской Америки, Пиренейской Европы, да и России, в том числе – современной. По-видимому, общий характер взаимоотношений контактирующих языков определяется триадой основных типов межкультурного взаимодействия-противостояния, симбиоза и синтеза [5. С. 85–97, 125, 176–178, 182–184, 315–326]. Хотя как противостояние (о чем только что было сказано), так и синтез (главным проявлением которого являются, по-видимому, те общие всем участникам «союза» черты, которые выработались в ходе контакта) вполне реальны, определяющую роль здесь необходимым образом должны играть симбиотические формы связи в силу самого их характера: в рамках культурного симбиоза участники контакта объединены уже нерасторжимой системной связью, но при этом каждый остается собой, сохраняя собственную идентичность, а нового культурного качества не возникает [5. С. 87–91, 127–130, 176–178, 315–326].

Для того, чтобы понять и описать 2-й способ реализации и проявления доминанты многообразия в сфере языка, необходимо обратиться к впервые сформулированной Ф. де Соссюром мысли о существовании дихотомии «язык-речь» [32. С. 17–19, 21–23, 27, 30, 32–33 и др.]. Как справедливо отметила Н.Д. Арутюнова, в феномене языка в самом широком смысле (в терминологии Соссюра – *langage* – речевая деятельность) «соединены объекты принципиально разной природы: язык (*langue*) и речь (*parole*)». Хотя «в своем существовании они взаимообусловлены, они несводимы друг к другу» [33. С. 415] Согласно самому Соссюру, «разделяя язык и речь, мы тем самым отделяем: 1) социальное от индивидуального; 2) существенное от побочного и более или менее случайного. Язык – не деятельность... говорящего. Язык – это готовый продукт, пассивно регистрируемый говорящим; он никогда не предполагает преднамеренности и сознательно в нем проводится лишь квалифицирующая деятельность...

Наоборот, речь есть индивидуальный акт воли и разума...» [32. С. 21–22]. «Исполнение речевого акта» «никогда не производится коллективом; оно всегда индивидуально, и здесь всецело распоряжается индивид; мы будем называть это речью (*la parole*)...» [32. С. 21]. Язык «является социальным продуктом, совокупностью необходимых условий, принятых коллективом, чтобы обеспечить реализацию, функционирование способности к речевой деятельности, существующей у каждого носителя языка» [32. С. 19] «Язык есть система, которая подчиняется лишь своему собственному порядку» [32. С. 30]. В противоположность этому «в речи нет ничего коллективного: проявления ее индивидуальны и мгновенны... Речевая деятельность, взятая в целом, непознаваема, так как она неоднородна...» [32. С. 27]. Итак, язык, по Соссюру, – воплощение принципа единства, он однороден и целостен, в то время как речь, как нечто разнородное и индивидуальное, есть воплощение многообразия. Как видно из приведенных цитат, для Соссюра было характерно очень жесткое, абсолютное противопоставление языка речи, прямо вытекающее из аналогичного противопоставления социального и индивидуального. Подобная позиция подверглась вполне справедливой критике и побудила многих лингвистов XX в. к попыткам выдвижения альтернативных концепций. К числу наиболее интересных принадлежит концепция, выдвинутая одним из наиболее выдающихся лингвистов недавно ставшего прошлым века Э. Косериу. В ней дуальная оппозиция «язык-речь» была дополнена третьим членом – «нормой». Под последней понималась интерпретация общих принципов языковой системы той или иной конкретной культурно-исторической общностью [34. С. 172 и др.; 35]. Концепция Косериу стала одним из главных исходных пунктов теории языкового варьирования Г.В. Степанова, разработанной на испанских и латиноамериканских материалах [36–37]. По мысли Степанова, та разнородность испанского языка, которая возникла по другую сторону Атлантики в ходе освоения представителями иберийских народов совершенно новой для них действительности, представляла собой нечто существенно более значимое, чем диалект или совокупность диалектов; в Латинской Америке сформировался особый *вариант* испанского языка, выработавший свою, особую языковую норму (исторически – «норму второго порядка»), отличную от языковой нормы собственно Испании [37. С. 8]. Как отмечал этот выдающийся отечественный ученый, «национальные варианты испанского языка имеют значительные отличия в фонетике, грамматике и осо-

бенно лексике...» [36. С. 113]. Тем не менее испанский язык в целом, как система, сохраняет свое единство по обе стороны Атлантики: основы его структуры – одни и те же и в Испании, и в Латинской Америке. Можно констатировать, что Г.В. Степанов на огромном фактическом материале показал, что языковое варьирование является основной формой проявления и средством реализации в социально-культурной практике принципа доминанты многообразия в мире испанского языка. Причем уровни варьирования могут отличаться по своей глубине – от наиболее глубокого (складывание различных вариантов языка, формирующих собственные языковые нормы) до возникновения региональных диалектов и местных говоров [37. С. 13–14].

В этой связи следует особо отметить то, что пиренейская и ибероамериканская проблематика вообще не рассматривалась через призму концепции языковых союзов. Между тем, на мой взгляд, для этого имеются определенные и достаточно серьезные основания. Здесь в первую очередь следует отметить факт очевидного глубокого взаимного влияния романских языков Пиренейской Европы [38–39; 41–43 и др.], процессы интенсивной интерференции испанского и баскского языков в некоторых регионах, особенно в Наварре [40. С. 43–45]; в том, что касается Латинской Америки, – глубину и силу взаимного воздействия друг на друга испанского и индейских языков, прежде всего в регионах, где особенно интенсивно шел процесс метисации (наиболее ярким примером здесь может служить Мексика и взаимодействие испанского и науатль [36. С. 241–242; 37. С. 35–36]). И на Пиренейском полуострове, и в регионе к югу от Рио Гранде дель Норте можно обнаружить все те структурные признаки наличия языкового союза, о которых говорилось выше. Все это дает основания для выдвижения гипотезы о существовании также Пиренейского и ибероамериканского языковых союзов. Следует особо подчеркнуть, что языковой союз и языковое варьирование отнюдь не исключают друг друга; по-видимому, они, как правило, соотносятся по принципу дополнительности, причем какая-то одна из этих двух форм утверждения доминанты многообразия играет в том или ином культурно-историческом контексте ведущую роль: если для Балкан это языковой союз, то для Иберийской Европы и Латинской Америки – языковое варьирование. В отношении России не могу на данном этапе исследования высказать сколько-нибудь определенного суждения. Для меня ясны две вещи: во-первых, то, что в России-Евразии представлены обе рассматриваемые фор-

мы организации языкового космоса; во-вторых, что они реально дополняют друг друга, выполняя одну и ту же стратегическую функцию обеспечения условной для реализации принципа преобладания многообразия при сохранении единства цивилизационной системы.

В контексте этой проблематики закономерно поставить вопрос о факторах, обуславливающих процесс языкового варьирования. И здесь необходимо вернуться к концепции Ф. де Соссюра. Если *абсолютизация* противопоставления языка речи действительно неправомерна, то в самой этой дихотомии заключен глубокий смысл: в ней фиксируется тот факт, что язык может существовать в двух ипостасях: как система и как процесс. Язык-система соответствует сосюровскому *langue*, язык-процесс (т.е. речь) обозначается термином *parole*. И если речь (язык-процесс) действительно является воплощением начала многообразия, она необходимым образом должна приобрести в «пограничных» цивилизационных системах ключевое значение. Именно речь выступает здесь в качестве движущего фактора процесса языкового варьирования и одновременно той среды, в которой данный процесс осуществляется. Пожалуй, наиболее яркой иллюстрацией этого утверждения может служить языковая реальность испаноговорящего мира: наиболее существенные различия между «пиренейским» и «латиноамериканским» вариантами испанского языка прослеживаются именно на уровне речи, именно в этой сфере шел (и продолжает идти) интенсивный процесс «иначтения» классических образцов, задаваемых испанским академическим стандартом [36–37, 44].

Подобная стратегическая роль речи, преобладание языка-процесса над языком-системой прямо связаны с теми цивилизационными характеристиками «пограничья», о которых говорилось выше. Именно в речь (а не в систему языка) легче всего внедряются новшества, именно речь является полем наиболее интенсивного взаимодействия различных традиций. Именно в процессе речевого общения легче всего преодолеваются барьеры между этими традициями. Именно в сфере речи оказывается возможным достичь повышенного уровня оперирования знаковыми структурами и, тем самым, – повышенной проницаемости внутренних границ в культуре, в том числе (и прежде всего) в душах людей. Ключевая роль речи соотносится с аналогичной ролью личного уровня развертывания цивилизационного процесса, поскольку на этом уровне язык проявляет себя в первую очередь не как система, а именно как процесс речевой деятельности. Оптимальной культурно-психоло-

гической средой для осуществления языкового варьирования является то «пространство свободы» в рамках самого личного уровня, о которых говорилось выше.

Разумеется, в этой связи нужно иметь в виду, что речь, как известно, может быть как устной, так и письменной. Все то, что говорилось выше о роли речи, в первую очередь относится именно к устной форме ее бытия. Письменная речь в гораздо большей степени подвержена воздействию системности того или иного языка. Так, по словам Г.В. Степанова, «очевидно, что процессы дифференциации вариантов испанского языка в значительной степени сдерживаются письменной традицией, в основе которой лежит испанская орфография» [36. С. 116]. Причем «при сопоставлении латиноамериканских вариантов с пиренейскими отчетливо видно, что в американском ареале расхождения между устной и письменной речью особенно значительны, хотя и в Испании, особенно после завоевания Нового Света, начиная с XVI в., орфография превращается в серьезную общественную проблему» [36. С. 116]. В свете сказанного вполне можно сделать вывод, что в условиях цивилизационного «пограничья» роль устной речи оказывается более значительной, чем письменной. Это утверждение совпадает с выводами М. Маклюэна об «устной» ориентации «пограничных» культур России и Испании [45. С. 331–332]. Следует упомянуть о том, что стихия речи (в первую очередь устной) в условиях «пограничья» может и захлестывать бастионы языковой системы. Так, по меньшей мере в двух «пограничных» ареалах, на Балканах и в Латинской Америке, зафиксировано такое явление, как «аграмматизм»: в ситуации интенсивных контактов грамматические системы языка становятся легко проницаемыми [23. С. 177], в результате чего их логический строй, система правил грамматики нарушаются и изменяются под натиском речевой стихии. Так, по словам Т.В. Цивьян, «...определенные стремления к аграмматичности – признанная тенденция системы Балканского языкового союза» [23. С. 154. 93]. Ю.Н. Гирич пришел к выводу, что «в латиноамериканской онтологии... логический синтаксис тяготеет к аграмматизму, к морфологическим изменениям, вообще к метаморфозу. Та же тенденция проявляет себя и в области естественного языка, и в сфере культуротворчества» [46. С. 7].

Для понимания специфики роли Текста в цивилизационном «пограничье» прежде всего важно учитывать, что с семиотической точки зрения любая культура может быть интерпретирована как текст. Именно в этом смысле В.Н. Топоров гово-

рил, например, о «Балканском макротексте» [47]. Те Священные Тексты великих традиций, о которых писал Померанц, – это концентрированное кристаллизованное выражение той или иной культуры в целом. Причем свойственные этой культуре ценностные ориентации проявляются на всех уровнях социокультурного бытия, как в сознании (индивидуальном и социальном), так и в разного рода жизненных практиках, как в вербальной, так и в невербальной сферах. Учитывая то, что говорилось выше о самом характере действительности «пограничных» цивилизаций как поля сложнейшего взаимодействия разнородных традиций, в этих цивилизационных общностях исключено доминирование какого-либо одного Текста, смыслы которого пронизывают собой, структурируют все «идеальное тело» цивилизации. Здесь может идти речь лишь о диалоге Текстов различного характера (точнее, в большинстве случаев – даже о полилоге, учитывая множественность взаимодействующих традиций). Разумеется, если сам термин «диалог» понимается не банально (как благостное мирное общение с непременным согласием по всем пунктам в итоге), а в бахтинском духе – как напряженное взаимодействие разнородных начал, очень далеко от какой бы то ни было идиллии, отнюдь не исключающее конфликтов и борьбы. «Активное согласие – несогласие... стимулирует и углубляет понимание, делает чужое слово более упругим и самостным, не допускает взаимного растворения и смешения» [48. С. 366]. Причем нужно особо отметить, что диалог, по Бахтину, не ограничивается вербальной сферой и вообще сферой сознания (хотя ему и отводится главная роль). В диалоге действует весь человек как целостность, в неразрывном единстве интеллектуальной и эмоционально-чувственной сторон своей природы: «Жить – значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, ответственность, соглашаться и т. п. В этом диалоге человек участвует весь и всю жизнь: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками. Он вкладывает всего себя в слово, и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум» [48. С. 33]. По-моему, отнюдь не случайно, что слова эти принадлежат российскому мыслителю, сформировавшемуся в условиях цивилизационного «пограничья». «Вложить всего себя в слово» способен лишь человек, для которого характерно то самое «пристрастное» отношению к языку в условиях чрезвычайной «силы общения» разнородных традиций, о котором говорилось выше.

Для того, чтобы адекватно осмыслить проблему Текста в цивилизационном «пограничье», нуж-

но иметь в виду еще одно обстоятельство. Мне уже приходилось писать о том, что в самой основе бытия «пограничных» цивилизаций заключен парадокс: они живы до тех пор, пока глубины их экзистенции продолжают непрерывно порождать импульс к обретению целостности, т.е. – к преодолению ситуации доминанты многообразия. Однако как только этот импульс становится настолько мощным, что реально ставит эту доминанту под вопрос, немедленно следует реакция «пограничной» цивилизационной основы, как правило, восстанавливающая прежнее соотношение [49. С. 457–458]. С этой динамикой связана проявляющаяся в жизни цивилизационного «пограничья» регулярная смена двух противоположных по своей направленности цивилизационных стратегий: стремление обрести целостность цивилизационной основы на той или иной базе, преодолев качество «пограничности», неизменно сменяется тенденцией к восстановлению «пограничного» статуса, воспринимаемого как воплощение подлинной самобытности [5. С. 227–228]. Обе эти стратегии связаны с тем, что часть реальных участников взаимодействия объявляются «неподлинными», чуждыми соответствующей традиции. В результате часть реально наличествующих Текстов культуры табуируется. Однако они никуда не исчезают, лишь уйдя с поверхности социокультурной жизни. Появляется феномен «Скрытого Текста», который может продолжать свое существование как в вербальных (разного рода тайные учения, еретические с официальной точки зрения произведения и т.д.), так и в невербальных (эстетические традиции, характер изображений героев официально санкционированной священной истории, действительные, а не декларируемые открыто ориентации сознания и поведения) формах. Достаточно вспомнить в этой связи сохранение многочисленных языческих по происхождению и характеру традиций под спудом ортодоксальных православия и католицизма в России и в Латинской Америке [4–7, 10–11, 13–16]. Появление «Скрытого Текста» означает и появление феномена «скрытого диалога», который продолжается, скрываясь за внешними формами противостояния. В целом условия для диалога Текстов как в открытой, так и в скрытой форме обеспечиваются той языковой ситуацией в цивилизационном «пограничье», которая была охарактеризована выше.

Шрифт как глобальный культурообразующий фактор является одним из главных выражений стиля («хабитуса», по Шпенглеру и Тойнби) [50. С. 290–291] цивилизации, в котором находит свое проявление специфика ее внешнего самовыраже-

ния. Единство стиля – неотъемлемая черта «классического» цивилизационного типа. В цивилизационном «пограничье» же такое единство отсутствует [5. С. 205]. Соответственно, отсутствует и та жесткая связь Шрифта с Языком и Текстом, которая отличает субэкумены. Тем не менее именно в шрифте наиболее легко выражает себя, находит материальное воплощение тот глубинный импульс к обретению целостности, о котором шла речь выше. Поэтому и шрифт, как правило, даже в «пограничье», один. Будучи наиболее зримым проявлением начала единства, Шрифт наиболее контролируем, и любые попытки достичь культурной унификации в рамках одной из двух охарактеризованных выше стратегий неизменно связаны со стремлением полностью «зачистить» графическую среду от каких бы то ни было «чуждых влияний».

В то же время общая структурная характеристика «пограничья» – доминанта многообразия – проявляет себя и здесь, хотя и менее явственно, чем в случаях Языка и Текста. Она находит свое отражение в следующих основных формах: Во-первых, в стремлении каждого из участников диалога к формированию и сохранению адекватного себе способа графического самовыражения. Пожалуй, самым ярким примером здесь могут служить русские старообрядцы, упорно сохраняющие традиционную кириллицу [51]. Во-вторых, еще более сильно повсеместно проявляется стремление (также свойственное всем участникам диалога традиций) к приведению в соответствие Шрифта и языкового многообразия в рамках реальности языковых союзов и процессов языкового варьирования. Проявляется отчетливая тенденция к формированию собственного варианта взаимосвязи Языка, Текста и Шрифта у каждой из контактирующих традиций, даже в том случае, если шрифт остается единым. Едва ли не самым ярким примером здесь может служить создание разных, соответствующих различным языкам многочисленного языкового семейства майя, алфавитов на единой графической базе латиницы [52. С. 84–85; 53. С. 131; 54. С. 683–726].

Итак, в цивилизационном «пограничье», в отличие от «классических» цивилизаций (субэкумен), мы имеем: 1) не один господствующий, определяющий всю лингвистическую сферу язык, а языковой союз и/или языковое варьирование; преобладание языка-процесса (речи) над языком-системой; преобладание в языковом космосе устной речи над письменной; 2) не один доминирующий Священный Текст, а диалог качественно различных Текстов, проявляющийся как в открытой, так и в скрытой форме; 3) не однозначную

жесткую взаимосвязь Шрифта с Языком и Текстом, а многообразие форм такой связи, более гибкой, чем в «классическом» случае. В силу этих обстоятельств есть все основания говорить не об одном информационном поле (понимаемом прежде всего как поле взаимодействия смыслов), как у Померанца, а о комбинации различных информационно-смысловых полей в соответствии с принципом доминанты многообразия в «пограничной» цивилизационной системе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Померанц Г.С. Великие нации живут мировыми задачами // Западники и националисты: возможен ли диалог? М.: ОГИ, 2003.
2. Померанц Г.С. Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // Выход из транса. М.: Юрист, 1995. С. 205–227.
3. Померанц Г.С. Вокруг предвечной башни // Дружба народов. 1996. №10. С. 149–156.
4. Сеа Л. Философия американской истории. М., 1984.
5. Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука, 2001.
6. Шемякин Я.Г. «Пограничные» цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // Латинская Америка. 2007. №7. С. 75–84.
7. Шемякин Я.Г. Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции // Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций: Междисциплинарное исследование. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2008. С. 100–148.
8. Шемякин Я.Г. Проблема соотношения универсального и локального – центр смыслового пространства и эпистемологический предел цивилизационного исследования // Исторический журнал: научные исследования. 2011. №5. С. 87–103.
9. Шемякин Я.Г. Граница (процесс перехода и тип системности) // Общественные науки и современность. 2009. №5. С. 112–124.
10. Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Пути и условия достижения целостности цивилизационной системы. Сопоставление исторического опыта России и Латинской Америки. Статья 1. 2009. № 9. С. 4–20.
11. Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Пути и условия достижения целостности цивилизационной системы. Сопоставление исторического опыта России и Латинской Америки. Статья 2. 2009. № 10. С. 82–101.
12. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.
13. Шемякин Я.Г. Вера и рацио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // Латинская Америка. 2007. №3. С. 72–92.
14. Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2006. №2. С. 98–108.
15. Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Соотношение веры и рацио в цивилизационном «пограничье»: российские параллели латиноамериканского опыта // Латинская Америка. 2007. № 11. С. 58–77.
16. Кофман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М.: Наследие, 1997.
17. Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. М., 1990.

18. Кобзев А.И. О противостоянии Запад – Восток // История и современность. 2006. №2.
19. Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. IV. С. 507–508.
20. Шмелев А.Д. Русская языковая модель мира. Материалы к словарю. М.: Языки славянской культуры, 2002.
21. Трубецкой Н.С. Вавилонская башня и смешение языков // Евразийский временник. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1923. Кн. 3.
22. Цивьян Т.В. Синтаксическая структура балканского языкового союза. М.: Наука, 1990.
23. Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М.: Наука, 1990.
24. Цивьян Т.В. Модель мира и ее лингвистические основы. М.: КомКнига, 2006.
25. Нерознак В.П. Балканская лингвокультурная общность: генезис и структура // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М.: Индрик, 2007. С. 123–131.
26. Якобсон Р.О. К характеристике евразийского языкового союза. Париж: Издание евразийцев, 1931.
27. Нерознак В.П. Языковой союз // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Большая Российская Энциклопедия, 2002. С. 617–618.
28. Нерознак В.П. Языковые союзы // Лингвистическая типология. М., 1985.
29. Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс., Толстой Н.И. Послесловие // Трубецкой Н.С. Избранные труды по филологии. М., 1987.
30. Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания. Париж, 1927.
31. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977.
32. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики: Екатеринбург, 1999.
33. Арутюнова Н.Д. Речь // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Большая Российская Энциклопедия, 2002. С. 415.
34. Косериу Э. Синхрония, диахрония и история // Новое в лингвистике. М., 1963. Вып. III.
35. Нарумов, Б.П. Архитектура языка в концепции Э. Косериу // Вопросы иберо-романской филологии. М., 2005. Вып. 7.
36. Степанов Г.В. К проблеме языкового варьирования. М.: Наука, 1979.
37. Степанов Г.В. Испанский язык в странах Латинской Америки. М.: Изд-во литературы на иностранных языках, 1963.
38. Зененко Г.П. Галисийский и португальский языки сегодня // Вопросы иберо-романской филологии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. С. 13–17.
39. Зененко Г.П. К вопросу о выражении прямого и косвенного объектов одушевленных существительных в романских языках Пиренейского полуострова // Вопросы иберо-романской филологии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. С. 18–25.
40. Зеликов М.В. Баскские истоки иберо-романской редупликации // Вопросы иберо-романского языкознания. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2010. Вып. 8. С. 43–45.
41. Косарик М.А. Специфика португальского языка – консервативный характер или взаимосвязь архаических и инновационных процессов? // Вопросы иберо-романского языкознания. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2010. Вып. 8. С. 72–78.
42. Мунгалова О.М. Роль орфографии в процессе культурной и языковой интеграции испаноязычного мира // Вопросы иберо-романского языкознания. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2010. Вып. 8. С. 113–119.
43. Панченко А.Ю. Взаимовлияние андалузского диалекта и других подсистем испанского языка // Вопросы иберо-романистики. М.: МАКС Пресс, 2009. Вып. 9. С. 81–89.
44. Владимирская Т.Л. Аргентина и «аргентинский испанский»: собственные впечатления, соображения и размышления. М.: ООО «АВАНГЛИОН-ПРИНТ», 2012.
45. Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника-Центр, 2001.
46. Гирин Ю.Н. Поэтика сверхпределности. К интерпретации художественных процессов латиноамериканской культуры. СПб.: Алетейя, 2008.
47. Топоров В.Н. Балканский макроконтент и древнебалканская нео-энеолитическая цивилизация (Общий взгляд) // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М.: Индрик, 2007. С. 20–25.
48. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
49. Шемякин Я.Г. Латиноамериканская цивилизация и латиноамериканская литература // Iberica Americans. Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX – начала XXI веков. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 445–461.
50. Тойнби А. Дж. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991.
51. Дутчак Е.Е. Кириллические книжные собрания и их владельцы: сравнительный анализ конфессиональных стратегий староверия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «История России». 2011. № 4. С. 75–88.
52. Рус М.У. Народы майя: пятьсот лет сопротивления // Американские индейцы: новые факты и интерпретации. Проблемы индеанистики. М.: Наука, 1996. С. 69–92.
53. Галич М. История доколумбовых цивилизаций. М., 1990.
54. Jackson Sarah E. Continuity and Change in Early Colonial Maya Community Governance: A Lexical Perspective // Ethnohistory. Vol. 58, №4. Fall 2011, The Journal of American Society for Ethnohistory. P. 683–726.