

ГЛОБАЛИСТИКА И ФУТУРОЛОГИЯ

Я.Г. ШЕМЯКИН

О пределах процесса глобализации.**Статья 1. Пространственно-временные рамки процесса и основные контуры смыслового поля понятия глобализации**

В статье рассматривается характер взаимосвязи глобального и универсального измерений реальности “мира людей”, а также анализ содержания понятий, обозначающих эти измерения и их соотношение в пространстве смыслов культуры. Согласно концепции автора, “глобальное” и “универсальное” — понятия одинакового объема, поскольку и то и другое охватывают все человечество в целом, но несколько различного содержания, так как в них фиксируются различные характеристики этого целого: устойчивость и изменчивость. Глобальное — это реальная система связей, охватывающая весь мир, становление которой происходило в ходе истории постепенно. В термине “универсальное” фиксируются общие черты, характерные для всех людей, независимо от их принадлежности к той или иной эпохе или культуре и присутствующие на протяжении всего существования вида *homo sapiens*, хотя и проявляющиеся в различных исторических формах.

Ключевые слова: глобализация, глобальное, универсальное, локальное, цивилизация, культура.

В общественной мысли последних десятилетий, в первую очередь западной, отчетливо проявляется тенденция сводить все содержание мирового исторического процесса к глобализации. Однако, по моему убеждению, процесс этот ограничен определенными хронологическими рамками и наталкивается на экзистенциальные пределы, то есть пределы, обусловленные самим способом существования *homo sapiens*. Задача данной работы — обосновать такую точку зрения и, соответственно, обозначить эти рамки и пределы.

Раскрыть поставленную тему — значит прежде всего определить собственную позицию по вопросу о содержании центрального понятия “глобализация”. Для того чтобы сколько-нибудь четко очертить контуры смыслового поля концепта глобализации, необходимо, в свою очередь, проанализировать содержание и характер связи таких понятий, как “глобальное”, “универсальное” и “локальное”, как и тех реальностей, которые они обозначают.

Начну с наиболее часто употребляемого в последние десятилетия понятия “глобальное”, производным которого, собственно, и является понятие “глобализация”, обозначающее реальность глобального в истории. Первое, что можно в этой связи констатировать, — наличие массы интерпретаций данных понятий. Одну из наиболее полных подборок различных наличествующих в настоящее время концепций глобализации (и, соответственно, подходов к пониманию термина “глобальное”) можно обнаружить, на мой взгляд, в книге “Глобализация и глобальная история” [Globalization... 2006]. Здесь можно найти, к примеру, работы авторов, где говорится о глобализации в Древнем мире, в Древнем Египте и Месопотамии, в эпоху эллинизма, в Римской империи. Есть подходы, сторонники которых считают, что глобализация началась одновременно с процессом антропо- и социогенеза, утверждая тем самым, что человеческая история с самого начала, с момента появления *homo sapiens* приобрела глобальный характер.

К подобному мнению склоняется, например, Д. Уилкинсон [Wilkinson 2006, p. 68–78]. Один из ведущих специалистов по теории цивилизаций в США (бывший одно время председателем Общества сравнительного изучения цивилизаций) Р. Вескотт считал, что процесс глобализации начался около 8 тыс. лет назад, и определенно связывал его с неолитической революцией [Wescott 2000, p. 128]. Можно выделить две основные позиции, к которым тяготеет все многообразие трактовок понятия (и феномена) глобализации. Наиболее известные их представители — И. Валлерстайн и А. Франк. Для Валлерстайна единая мировая история начинается с XVI в. [Wallerstein 1995], Франк же насчитывает не менее 5 тыс. лет, причем она изначально структурирована и системно организована. В своей работе 1993 г. Франк стремился обосновать точку зрения, в соответствии с которой единая мировая система впервые стала формироваться в эпоху бронзового века (приблизительно между 4000 и 1200 гг. до н.э.), возникнув в Юго-Западной Азии и охватив затем Азию, Европу и Северную Африку [Frank 1993, p. 383–413]. Хотя затем, в ходе изучения последующей эпохи (ранний железный век, приблизительно 1200 г. до н.э.— 200 г. н.э.) Франк в соавторстве с В. Томпсоном уточнял и несколько менял свою аргументацию, но в основе оставалась его убежденность в том, что глобализация — это процесс, развертывавшийся на протяжении нескольких тысячелетий, а единая мировая система возникла с его зарождением и не претерпела изменений [Frank, Thompson 2005, p. 115–172; Globalization... 2006, p. 139–162].

Тема глобализации стала в последние десятилетия одной из центральных и для российских ученых, в дискуссиях которых можно обнаружить тот же широчайший спектр мнений с двумя основными полюсами, к которым стягиваются все остальные интерпретации, что и в западном научном сообществе¹. Не касаясь критического разбора этих концепций, отмечу лишь, что рассматриваемые понятия чрезвычайно перегружены различными значениями и интерпретациями. Возникает настоятельная необходимость определить, какое содержание вкладывается в них в данном случае.

О начале эпохи глобализации

Если быть логически последовательным, то говорить о глобализации можно лишь в случае, когда сформировалась система связей, которая реально охватывает весь мир (весь “земной шар”), а не какой-то определенный регион (пусть даже огромный по своим размерам). Известно, что связи между различными частями того пространства, которое после открытия Америки получило название “Старый Свет”, в особенности Евразии, пусть слабые, часто и надолго прерывавшиеся, тем не менее подерживались издавна. Существовали они уже тогда, когда волна новаций, перевернувшая весь уклад жизни первобытного человека, докатилась из первичного центра

¹ Среди всего потока литературы, посвященной этой тематике, особо хотелось бы выделить труды Клуба ученых “Глобальный мир”, 2001–2003 (вып. 1–28), а также недавно увидевшую свет книгу И. Ионова [Ионов 2015].

“неолитической революции”, Ближнего Востока до Китая. Взаимодействие различных человеческих миров было реальностью и в эпоху, когда, выйдя из пределов своей прародины, проносились на своих колесницах по степям и равнинам Евразии первые индоевропейцы — предки подавляющего большинства европейских и некоторых азиатских народов. Важнейшим связующим звеном между Востоком и Западом стал Великий шелковый путь, открытый во II в. до н.э. Чжан Цянем. В XIII—XIV вв. императоры и короли Западной Европы отправляли послов к монгольским владыкам, велась довольно регулярная дипломатическая переписка, со временем становились все более интенсивными торговые связи. Но самое главное — со времен Сидхарртки Гаутамы, Пифагора и Конфуция можно проследить связь (пусть и часто прерывавшуюся, как правило, осуществлявшуюся через ряд опосредующих звеньев) главных философско-религиозных центров Старого Света.

Но ведь речь идет пока лишь о *части* мира! По подсчетам американских ученых из Тихоокеанского университета в Калифорнии (Стоктон) А. Хиральдеса и Д. Флинна, вплоть до путешествия Колумба относительно единой системой контактов была охвачена примерно треть общей площади поверхности планеты (и, соответственно, примерно треть территории “мира людей”, — к концу XV в. *homo sapiens* распространился уже почти повсеместно) [Flynn, Giraldez 2006, p. 235]. Поэтому говорить о глобализации до открытия Америки вообще не приходится. После этого ключевого события наступает, по удачному определению К. Маркса, эпоха “эмпирической универсальности”. Но это — только начало процесса глобализации, его самый первый этап. С включением Западного полушария (“Нового Света”) формирующаяся всеобщая система связей охватывает уже две трети пространства планеты. Но для того чтобы судить о реальной глобальности этой системы, необходимо было пройти оставшуюся треть пути. Первый шаг на этом пути сделал испанский конкистадор и первооткрыватель Васко Нуньес де Бальбоа, когда 29 сентября 1513 г. вышел на берег необозримого водного пространства, которое он назвал “Южным морем”. Это был Тихий океан. И здесь — начало заключительного этапа формирования мировой системы связей, основным содержанием которого стало включение в нее Азиатско-Тихоокеанского региона.

Статья Хиральдеса и Флинна в уже упоминавшемся сборнике носит весьма характерное название: “Глобализация началась в 1571 г.” [Flynn, Giraldez 2006, p. 232–247]. Какие основания были у американских ученых для столь точной (при всей ее подразумевавшейся, конечно, условности) датировки? Дело в том, что их позиция основывается на результатах многочисленных исследований, заставляющих пересмотреть господствовавшие до недавнего времени в науке представления о решающей роли включения западного полушария (и, прежде всего, вывоза драгоценных металлов из испанских владений в Новом Свете) в формирующуюся структуру мирового рынка, в генезисе капитализма и, соответственно, — в процессе глобализации². М. Мейер [Мейер 2002, с. 151] обратил в этой связи внимание на выявленный в ходе конкретных исследований интересный факт: серебро из Потоси не встречается в монетах Франции, Англии, Османской империи и Ирана. И тому была причина: главным потребителем американского серебра оказался Китай эпохи Мин. По выражению историка С. Боксера, Китай XVI—XVII вв. напоминал “всасывающий насос, который поглощал серебро со всего света” [Boxer 1970, p. 461], но главный поток, начиная с 70-х гг. XVI в., шел именно из Америки, а главным перевалочным пунктом на этом пути стала Манила — столица испанских Филиппин, основанная именно в 1571 г. Как правило, корабли, груженные мексиканским и перуанским серебром, отплывали из Акапулько на Западном побережье Мексики, а пунктом назначения была гавань Манилы, на филиппинском острове Лусон, где их уже поджидали китайские торговцы из южных провинций Гуандун и Фуцзянь, бывших центрами внешней торговли Китая.

Вот небольшие штрихи, дополняющие картину и иллюстрирующие размах операций. В 1571 г. в Маниле проживали не более 40 китайцев, а к 1600 г. их насчитывалось

² Подробнее см. [Pomeranz 2000; Мейер 2002, с. 145–160].

уже более 15 тысяч (примерно треть тогдашнего населения города). В начале XVII в. через Филиппины в Китай поступало от 50 до 70 *т* серебра (по другим данным, до 140 *т*). Тихоокеанский путь обеспечивал примерно столько же серебра, сколько доставлялось в Восточную Азию из Европы португальцами, голландцами и англичанами [Мейер 2002, с. 151–152]. Китай в XVII в. стал крупнейшим регулятором обменного курса драгоценных металлов, задействованных в денежном обращении. Тому были важные внутренние причины, связанные с особенностями исторической эволюции Китая, подробно изученные исследователями [Мейер 2002, с. 149–150].

Не касаясь их, сосредоточусь на главном выводе, вытекающем из приведенных материалов: до возникновения системы связей, соединивших две великие цивилизации — западную и китайскую — в рамках единой структуры мирового рынка, о глобализации в точном значении слова вряд ли может идти речь. Только после того, как в эту структуру в качестве важнейшей составляющей был включен Китай эпохи Мин, сформировалась действительно первая в истории система связей, реально охватывающая всю планету, весь “мир людей”.

Глобальное и универсальное: соотношение понятий

Теперь о соотношении понятий “глобальное” и “универсальное”. В последние десятилетия они чаще всего воспринимаются как синонимы (причем не только в массовом сознании и политической лексике, но и в научном дискурсе). Однако, на мой взгляд, подобное восприятие в некоторой степени искажает действительность. Семантические поля этих терминов в значительной своей части действительно пересекаются, но далеко не полностью. “Глобальное” и “универсальное” — понятия одинакового объема, поскольку и то и другое охватывают человечество в целом, но несколько различного содержания, так как в них фиксируются качественно различные характеристики этого целого. А именно — устойчивость и изменчивость.

Глобальное — реальная система связей, охватывающая весь мир, становление которой происходило в ходе истории постепенно. В термине “универсальное” фиксируются общие черты, характерные для всех людей независимо от их принадлежности к той или иной эпохе или культуре и существующие на протяжении всего времени существования вида *homo sapiens*. Глобальное — реальность, формировавшаяся по мере того, как складывалась единая система связей, охватывающая “мир людей”. Универсальное — реальность изначальная (по крайней мере, с эпохи антропо- и социогенеза) и инвариант человеческой истории. Конкретное проявление универсального в истории — прежде всего базовые потребности человека, обусловленные его психофизиологической природой. Наряду с первичными витальными потребностями, детерминированными биологической организацией “человека разумного” и, по сути, общими с животным миром (в пище, питье, сексе и продолжении рода), к числу таковых принадлежит и собственно человеческая потребность в упорядочивании как собственного опыта, так и окружающей действительности. Как показали результаты фундаментальных исследований, стремление так или иначе удовлетворить ее — определяющая бессознательная мотивация поведения “человека разумного” [Бессознательное... 1985, с. 32–33]. Упорядочить же собственный опыт, как и окружающую его реальность, человек может лишь в том случае, если будет выработан тот или иной подход к решению ключевых, коренных проблем — противоречий человеческого существования (между мирской и сакральной сферами бытия, человеком и природой, индивидом и социумом, традиционной и инновационной сторонами культуры)³. Только на основе подобного решения может быть создана система экзистенциальной ориентации, то есть ориентации как во внешнем мире, так и в мире собственной души. Без подобной системы ориентации люди не могут жить, так же, как без пищи и воды. Только создав ее, человек обретает смысл существования.

³ Подробнее см. [Шемакин 2001^а].

В этой связи следует уточнить, что собственно человеческая потребность в обретении смысла оказывает мощное воздействие на сферу других, биологических в своей основе, первичных витальных потребностей, во многом определяя форму и характер их проявления. И когда при первой встрече представителей качественно различных, чрезвычайно далеко отстоящих друг от друга традиций, проявляется общность их коренных витальных потребностей, первичное осознание этой общности имеет фундаментальное духовное значение. Точно охарактеризовал суть этой ситуации В. Топоров: «Когда европейцы на рубеже XV и XVI вв. впервые вступали на землю обеих Америк, они встретили там людей, находившихся как бы за пределами этого мира, за бесконечным Океаном, за многие тысячи километров от родины этих первооткрывателей. А за долгие тысячи лет до этого (в отдельных случаях, видимо, и за десятки тысяч лет) далекие предки европейцев и индейцев, жившие в противоположных концах Евразийского континента, на Западе и на Востоке, так же были удалены друг от друга на максимально возможное на Земле “непрерывное” (по суше) расстояние, астрономическая величина которого исключала, казалось бы, даже опосредованные связи “эстафетного” типа... И тем не менее, первый жест первого европейца, ступившего на землю Америк, был принят и понят в той мере, в какой это было необходимо обеим сторонам для установления связи, и на него был дан ответ, который тоже был принят и понят. Связь была установлена и прошла первую проверку: она оказалась возможной. Это была связь “в человечестве”, в человеческом духе (потому что в этих условиях глоток воды и кусок хлеба, данные “чужим”, образуют факты прежде всего духовного и уж потом материального значения), а сама возможность и, если угодно, естественность установления связи в “нестественных” условиях стала главным аргументом “за”, который уже не мог быть отмененным в своей основе, несмотря на все трагические эпизоды в будущем, когда естественное и вытекающее из реальных нужд и подлинно человеческих потребностей затмевалось и искажалось извращениями “человеческого” и “противочеловеческого”» [Топоров 1989, с. 11].

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

Различные культуры по-разному подходят к решению ключевых экзистенциальных проблем. Собственно, каждая из них в одной из своих ипостасей представляет собой конкретную интерпретацию универсального измерения человеческой природы. В ходе истории та или иная культура или “коалиция культур” (К. Леви-Строс), цивилизация, может стать фактором глобального масштаба, оказывающим воздействие на все человечество.

Как известно, с точки зрения семиотики любая культура может быть представлена как текст. Именно в этом смысле Топоров, например, писал о “Балканском макротексте” [Топоров 2007, с. 11]. Все многообразие текстов человеческих культур тяготеет к трем главным парадигмам, к трем основным Текстам, базовым интерпретациям универсального измерения человеческой природы, каждую из которых отличает свой способ удовлетворения фундаментальной психофизиологической потребности человека в обретении смысла и, соответственно, решения ключевых экзистенциальных противоречий, качественно отличный от двух других: наследия архаики, традиции первого “осевого времени” (по К. Ясперсу) и традиции “второго осевого времени” (эпохи модернизации по Ш. Эйзенштадту и др.). Хотя они появились на арене мировой истории во вполне определенной хронологической последовательности, речь в данном случае не может идти о смене одной стадии другой. Попытка обобщить опыт многих самых различных исследователей привела меня к выводу о том, что в основе всех ныне существующих культур и цивилизаций лежит та или иная форма диалога названных трех интерпретаций универсального.

В этой связи следует особо остановиться на роли архаики. Для диалога различных традиций они должны быть, по меньшей мере, сопоставимы по уровню сложности

и глубины. Когда речь идет о взаимодействии религиозно-философских систем, основы которых были заложены в “осевое время”, решение представляется вполне очевидным: они полностью равноценны. Вопрос стоит следующим образом: возможен ли диалог между “осевыми” традициями (то есть, иными словами, теми великими священными Текстами, которые положены в основание субэкумен) и архаикой? Можно ли вообще говорить об архаическом наследии как о сколько-нибудь цельном (по крайней мере, в своих основаниях) культурном Тексте? Разные авторы по-разному отвечают на эти вопросы, иногда один и тот же исследователь в разных работах дает противоположные версии ответа. К примеру, у такого крупного мыслителя, как Г. Померанц, обнаруживаются два варианта ответа на эти вопросы, которые прямо противоположны по своему смыслу. Полемизируя с С. Хантингтоном, Померанц заявляет, что последний “взял и слепил восемь цивилизаций, которые, будучи мелкими, ступеньками перед Западом, и в результате остается один Запад. На самом деле есть четыре великих культурных мира⁴, претендующих на мировое духовное значение — подчеркну, именно духовное, а не какое-либо другое, — и промежуточные культуры. Слепить восемь цивилизаций — значит смешать культурные миры, равные по значению Западу, с какими-то эскапистскими” [Померанц 2003, с. 141].

Итак, по логике Померанца, получается, что человеческие культуры резко делятся на две неравные части: духовная элита, представленная четырьмя “великими культурными мирами” (субэкуменами или субглобальными цивилизациями), между которыми возможен или даже необходим диалог, и остальные традиции. И эти две категории несопоставимы по своему значению. Если это так, то ни о каком диалоге великих религиозно-мировоззренческих систем и архаических традиций не может быть и речи. Таков один вариант ответа.

Я категорически не согласен с подобным подходом. Прежде всего он противоречит реальности: как уже неоднократно отмечалось, архаические по своему характеру традиции — неотъемлемая составляющая действительности цивилизационного “пограничья”. Разумеется, в различных цивилизациях “пограничного” типа удельный “вес” и, соответственно, роль архаики в социокультурной системе неодинаковы. Если в Пиренейской Европе и на Балканах, несмотря на сохраняющееся влияние архаики, основными участниками взаимодействия были и остаются соответствующие мировые религии “осевого” происхождения и духовно-мировоззренческий комплекс “модерн-эпохи” (“вторая ось”), то в России-Евразии и в Латинской Америке архаика проявляет себя гораздо мощнее, выступает как один из главных факторов, воздействующих на сферу межкультурных контактов (подробнее см. [Шемакин 2013^b, с. 23–45]).

Исследования самых различных ученых (и здесь особо выделяется московско-тартуская школа отечественных лингвистов, в первую очередь — труды В. Топорова и Вяч. Вс. Иванова) наглядно показали, что наследие архаики продолжало играть значительную роль и после “осевой” революции I тыс. до н.э. и утверждения мировых религий. Особенно убедителен в этом плане Топоров, доказавший, что в основе “мифопоэтического” мировоззрения людей древнейшей эпохи лежали “универсальные знаковые комплексы” (УЗК), представляющие собой единый в своей основе Текст культуры, центральной осью которого служит символ “мирового древа” как образа Вселенной [Топоров 2010]. Причем, хотя доминировали УЗК именно в эпоху господства мифопоэтического мышления, они сохраняли свое значение и впоследствии. По словам Топорова, “роль таких схем УЗК в истории человеческой культуры трудно преувеличить: они послужили источником мощной традиции религиозных и философских идей, многообразных концепций и технических приемов в символизме народной словесности, художественной литературы, изобразительного искусства, где обращение к архаичному заповедному фонду наблюдается постоянно; они же были тем

⁴ В интерпретации Померанца речь идет, наряду с Западом, о трех великих модификациях Востока: цивилизации Южной Азии с центром в Индии, цивилизации Восточной Азии с центром в Китае и мире ислама.

источником, где происходило ставшее заметным лишь в свете будущего развития размежевание мифопоэтической и научной (логико-научной) традиции... В культурном развитии человечества концепция мирового древа оставила по себе следы в... архитектуре, планировке поселений, в ритуале, играх, хореографии, в социальных и экономических структурах, в словесных поэтических образах и языке, возможно, в ряде особенностей человеческой психики» [Топоров 2010, с. 21, 266–267].

Принципиально важен вывод Топорова о том, «что представления о мире, сложившиеся в пределах мифопоэтических традиций, отличаются от позднейших представлений (включая сюда, с известными оговорками, и научные) не ложностью, а “языком”, разумея под последним набор основных понятий и правила операций над ними» [Топоров 2010, с. 264]. «Мифопоэтический “бриколаж”, интуиция, составлявшие основное средство познания в системе архаического мышления, в *принципе* и в *общих* чертах вполне соответствуют научно-историческому мировоззрению позднейшей эпохи, по крайней мере, в том отношении, что и то, и другое равным (хотя и разным) образом удовлетворяют глубоко укорененным теоретическим и интеллектуальным потребностям человеческого бытия, хотя и считают основной своей задачей решение чисто практических вопросов.

Кроме того, и первобытное знание, и наука исходят из презумпции *доверия* к миру, с которым они находятся в коммуникации и от которого ждут ответов... В отношении первобытного знания к науке есть и другой аспект — *преемственность* между ними... картина того, каким образом из практики ритуальных измерений и числового “бриколажа” возникали ранние варианты математической науки, из мифопоэтических териоморфно-вегетативных классификаций возникала зоология и ботаника, из учения о космических стихиях и составе тела — медицина, из размыкания последнего этапа в текстах об акте творения — история, а из спекуляций над схемами мифопоэтических операций и лингвистического “бриколажа” — начала логики, языка науки (метаязыка) и лингвистики, — хорошо известна и многократно описана» [Топоров 2010, с. 45–46].

Наконец (и это, пожалуй, самое важное), есть одна определяющая отличительная характеристика “мифопоэтического” сознания, которая обуславливает его вневременное значение для человеческой культуры. Его концентрированное выражение, центральный символ — образ мирового древа обеспечивает “целостный взгляд на мир, на все окружающее человека и на него самого”. Особенности этого образа-символа “открывают возможности снятия (преодоления) противопоставлений объектно-субъектных, пространственно-временных, причинно-следственных и т.п., определяющих эмпирическую сущность человека как конечного существа, позволяют преодолеть временность и конечность человеческой природы”. Поэтому данный образ, явившись системообразующим фактором единого культурного Текста архаики, сохраняет свое значение и в последующие эпохи. “Потребность в целостном взгляде, тоска по целому, которое одно только и может быть истинным, делает непреходящей задачу постижения именно целого и создания соответствующего языка для его описания. В мифопоэтическом мышлении прошлого, как и в мистических откровениях всех времен, человек нередко подходил к решению проблемы языка, на котором можно было бы одновременно описывать макрокосм и микрокосм. Но эти решения, к сожалению, всегда были окказиональны или же не поддавались передаче на язык повседневности” [Топоров 2010, с. 274–275]. На основании этих умозаключений Топорова можно сделать только один вывод: поиск новых решений “проблемы целого” необходимым образом предполагает диалог с наследием архаики, с ее культурным Текстом.

Значимость наследия эпохи “мирового древа” в полной мере проявилась в сфере осмысления сакрального измерения жизни. Это положение можно было бы проиллюстрировать на многочисленных примерах самых различных культур, однако объем статьи не позволяет этого сделать. Поэтому ограничусь выводами, сделанными видными отечественными учеными в отношении начальных этапов истории нашей цивилизации. Так, Вяч.Вс. Иванов, рассматривая проблему “выбора веры” в Восточной Европе, подчеркивает: “К тому времени, когда обитавшие в Восточной Европе

древнерусские племена, консолидировавшиеся вокруг Киевской Руси, встали перед вопросом о принятии новой веры, они прошли длительный и сложный путь развития... Принятие населением Древней Руси христианства оказалось возможным благодаря достигнутому еще до этого высокому уровню культуры, в особенности уровню религиозного сознания, которому соответствовал и характер языка, прежде всего словаря с достаточно развитой терминологией. Именно изучение языка, и в первую очередь религиозных терминов, которые до того, как были использованы в качестве христианских, долго существовали как языческие, позволяет сделать вывод о развитости многих понятий у носителей ранних славянских диалектов, в том числе и восточнославянских говоров... Какую бы семиотическую систему восточнославянской культуры — мифологию, обряды, изобразительное искусство, язык — мы ни рассматривали, в каждой из них обнаруживается использование более древних элементов, переосмысленных после упрочения христианства. Особенно ясно это видно в языке, где некоторые очень древние индоевропейские ритуальные термины, сохранившиеся в качестве языческих славянских, позднее используются для передачи соответствующих греческих византийских слов в текстах христианского содержания...” [Иванов 2009, с. 287–288]. Иванов убедительно иллюстрирует свои выводы рядом ярких примеров, подчеркивающих “удивительную живучесть некоторых древневосточнославянских языческих обрядов”, включенных в новую религиозную систему, сохранение языческой символики, “в той мере, в какой она оказалась совместимой с христианской”, в народных синкретических представлениях [Иванов 2009, с. 287–289].

О. Трубочев, крупнейший авторитет в мировой славистике и индоевропеистике, в свою очередь, подчеркивал: “Историю русской культуры нельзя начинать с крещения Руси, как и выводить ее из Византии. Это можно делать, лишь не видя (или не желая видеть?) ее собственных корней. Отводя сразу упрек в голословности и одновременно выражаясь по необходимости кратко, я скажу о том, что понимаю под собственными корнями русской культуры: выработанную всем предшествующим языковым и общекультурным развитием систему достаточно высоких религиозных и этических понятий, выраженную в соответствующей исконной терминологии” [Трубочев 2013, с. 197].

К аналогичным по сути выводам пришел в своем фундаментальном исследовании Топоров, реконструировавший целый “свят-словарь” (в основе которого — праславянский, восходящий к древнейшему общеиндоевропейскому аналогу семантический элемент “свят”), включавший многочисленные термины, служившие для характеристики и обозначения сакрального измерения жизни еще в языческую эпоху истории восточного славянства. Топоров подробно проанализировал особенности понимания святости носителями “архаичной русской традиции, в которой мифопоэтическое наследие языческой эпохи встретилось с кругом идей и образов христианства” [Топоров 1995, с. 477, 479–489].

Одним из главных результатов этой встречи стало формирование концепта “земля”, которому был придан высший сакральный статус, приобретший ключевое значение для цивилизационного сознания русских. Имея мощные архаические корни, этот концепт стал одной из главных форм, в рамках которой происходило активное и продуктивное — вплоть до стадии творческого синтеза — взаимодействие древней славянской языческо-мифологической традиции и христианства (слияние в народном сознании образов Матери-Земли и Богородицы), при этом первая отнюдь не была “пассивным субстратом”, напротив, мощные архаические корни очевидным образом прорастают здесь сквозь христианскую знаково-символическую и терминологическую оболочку [Мильков 2015, с. 40–66].

Приведу еще одно свидетельство, тем более что оно принадлежит не только крупному ученому-востоковеду, но и видному современному православному мыслителю А. Зубову: “Лишь догадки можно строить о том, почему именно такими стали русские храмы, русские книги, фрески, иконы, предметы прикладного искусства, но важно то, что они ни с чем не подобны. То там, то тут несложно найти черты сходства или

с византийской традицией эпохи Македонской династии, или с романским искусством, или мотивы, идущие с Востока. Но основа всей материальной культуры, тем более искусства Древней Руси, — это раскрытие потенций, сложившихся в историческом общественном бытии в предшествующие христианизации века. Не постепенное обучение ученика у учителя видим мы на примере Руси XI–XII вв., но огонь, запыхавший от огня” [Зубов 1990, с. 147].

Подводя итог этому циклу высказываний, приведу выводы, к которым пришла С. Толстая: «В целом устная народная традиция в ее взаимоотношении с более “сильной” христианской культурой проявила себя как открытая, гибкая, но не менее сильная культурная система, способная усвоить и переработать, перевести на свой язык и наполнить своим содержанием значительный корпус “чужих” элементов и текстов, включить их в свой дискурс и на протяжении тысячелетия обращаться с ними как с собственными культурными ресурсами. При этом в отношении некоторых кардинальных категорий язычества народная традиция оказалась чрезвычайно устойчивой и “закрытой” для внешнего воздействия — к таковым прежде всего могут быть отнесены культ мертвых и низшая мифология, составляющие идеологическую основу мифологической (мифопоэтической) культурной парадигмы и оставшиеся практически не затронутыми христианским влиянием» [Толстая 2012, с. 619]. Следует, наверное, подчеркнуть, что эти выводы Толстой опираются на огромный по объему фактический материал, представленный в пяти томах этнолингвистического словаря “Славянские древности” (1995–2012 гг.), ответственным редактором которого она являлась. Точно так же приведенные выше суждения авторитетнейших ученых есть результат осмысления колоссального количества фактов, многие из которых приводятся ими в качестве иллюстрации своих выводов.

Разумеется, различные культуры эпохи “мирового древа” представляют собой разные выражения единого культурного Текста архаики. Они существенно отличаются друг от друга по степени сложности и глубины. Критерии отличия очень четко определил Топоров [Топоров 2010, с. 11]. И тем не менее, если брать картину в целом, архаические традиции эпохи “мирового древа” (и восходящие к этой эпохе) вполне сопоставимы по степени сложности и глубины с “осевыми” Текстами. Во всяком случае, в степени, достаточной для того, чтобы быть участником диалога.

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

Именно к такому выводу пришел в ходе своих размышлений над ходом мировой истории и Померанц, выдвинувший идею о том, что “христианское мышление можно понять как своеобразно организованный диалог двух семиотических подсистем — понятийно-точной и мифопоэтической”. Более того: “Та или другая организация этого диалога характерна (и, по-видимому, необходима) для всех мировых религий. Они упорно вырабатывают правила диалога и хранят их как свою величайшую святыню”. Причем особенно важно, что и в наше время “диалог мифопоэтического и понятийно-точного мышления отнюдь не исчерпан” [Померанц 1995^а, с. 340–341, 344]. Таков второй вариант ответа, который дал Померанц на сформулированные выше вопросы и который, повторюсь, по сути своей противоположен идее о неправомерности и невозможности “смешивать” неравнозначные культурные традиции. Я согласен с этим вариантом ответа, с одним лишь уточнением: “мифопоэтическое” мышление имеет свою *логику*. Чтобы убедиться в этом, достаточно внимательно вчитаться

в многочисленные работы, посвященные архаическим культурам, в том числе и самым древним. Как подчеркивал, в частности, Топоров, мифология — это особый *тип* мышления [Топоров 2010, с. 26]. И то, что мифологическая система воззрений качественно отличается и от логики Аристотеля, и от столь ярко охарактеризованной Померанцем “тринитарной” логики христианства [Померанц 1995^b, с. 316–337], отнюдь не значит, что в архаическом мышлении безраздельно господствует алогон. Для этого мышления характерен свой, особый взгляд на мир, в котором человеческий разум проявляет себя совершенно по-иному, чем в религиозных и философских системах более поздних эпох. Взгляд, отнюдь не чуждый стремлению тщательно и подробно классифицировать все известные человеку явления, упорядочивая тем самым свой опыт и свою картину мира (см., например, [Levi-Strauss 1962; Гамкрелидзе, Иванов 1984, с. 465–854]). Попытки обобщить как результаты работы коллег, так и собственный исследовательский опыт, привели меня к выводу о том, что прослеживается определенная историческая динамика развертывания тех трех ключевых парадигм универсального, о которых говорилось выше.

По-видимому, начиная с I тыс. до н.э., основу мирового цивилизационного процесса составлял диалог двух качественно различных духовно-мировоззренческих систем — “мифопоэтической” (эпохи “мирового древа”) и той, которая родилась в результате “осевой революции”. Начиная с XVII–XVIII вв. к ним добавился еще один участник — “вторая ось” — ценностно-смысловой комплекс, ядром которого стала новоевропейская наука (подробнее см. [Eisenstadt 2001, р. 320–340; Яценко 1991, с. 97, 101–105; Шемякин 2001^a, с. 68–82; Шемякин 2003, с. 210–242; Шемякин 2009, с. 119–122]). Начиная с XIX в. этот “трехсторонний диалог” (точнее, уже полилог) характерен для всех без исключения цивилизаций. Однако соотношение составляющих данного полилога в разных цивилизационных типах существенно отличается (см. об этом [Шемякин 2013^a, с. 15–26; Шемякин 2014^a, с. 113–123; Шемякин 2014^b, с. 119–129]).

Глобальное и универсальное: соотношение реальностей

По мере того, как “мир людей” охватывал всю планету, универсальное становилось глобальным, происходила, таким образом, глобализация универсального. Иными словами, “глобальное” и “универсальное” как реальности все более накладывались друг на друга, достигнув, по-видимому, максимальной степени совпадения к началу XXI в. Соответственно, семантические поля понятий, отражающих эти реальности, в настоящее время в значительной мере пересекаются. Но не полностью! Почти повсеместная (или, во всяком случае, очень распространенная) тенденция воспринимать их как синонимы обусловлена той самой глобализацией универсального, о которой только что говорилось.

Глобальное — это то, что охватывает весь мир и всех людей и все культуры. Но это всеохватывающее нечто может затрагивать их на разном уровне и на разной глубине. Глобальное становится синонимом универсального в том случае, если оно пронизывает всех людей и все культуры на самом глубоком уровне. И не просто “затрагивает”, а интериоризируется в душах людей и в социально-генетическом коде конкретных культур и цивилизаций. Другими словами, становится внутренней характеристикой их бытования в истории. Однако есть глобальные по своему охвату феномены, которые обволакивают человека и те или иные локальные сообщества людей на поверхностном или, во всяком случае, на недостаточно глубоком уровне. К числу таковых принадлежат, к примеру, многие явления современной так называемой “массовой культуры”, особенно в сфере потребления, досуга и развлечения.

Впрочем, здесь следует сделать оговорку: “массовая культура” — явление отнюдь не примитивное, как может показаться на первый взгляд. Это, действительно, такой фактор современной жизни, который охватывает всех и повсюду, однако в нем есть разные слои, затрагивающие отдельные культуры и отдельных людей на различной глубине. В ней есть, несомненно, универсальная составляющая, главное проявление

которой — использование современных технологий, приводящее к существенному расширению и резкой интенсификации контактов между людьми и культурами. Здесь достаточно сложный, не поддающийся однозначному решению вопрос — о грани, отделяющей “массовую” культуру от “высокой”. Эта грань зачастую проходит не между теми или иными видами деятельности в сфере культуры, а в их собственных рамках. Возьмем, к примеру, такой вид литературы, как фэнтези, издаваемый огромными тиражами. Я считаю, что произведения основоположников и наиболее выдающихся ее представителей (таких, как Дж. Р. Толкин, Дж. Мартин, А. Сапковский — список может быть продолжен) принадлежат “высокой” культуре, в отличие от массы подражательной, как правило, достаточно примитивной книжной продукции этого рода. На рубеже II и III тысячелетий христианской эры наблюдается мощное вторжение тем, образов и сюжетов фэнтези и в сферу компьютерной мировой *on-line* индустрии, и в кино, и на телеэкраны.

Очевидно, однако, что основные черты исторического облика современной массовой культуры определяются главным образом западными стандартами восприятия и потребления. Конечно, и в этой своей ипостаси массовая культура содержит универсальное измерение: в конце концов, она неразрывно связана с процессом модернизации, то есть, как уже говорилось, третьей глобальной парадигмой универсального в истории. Однако в настоящее время главные ценности модернизации в ареале “фаустовской” цивилизации (в том числе в установках, определяющих стандарты поведения в самых различных сферах, начиная с повседневной жизни) во многих случаях превращаются в собственную противоположность. Это касается прежде всего двух фундаментальных основ комплекса ценностей модернизации — индивидуальной свободы выбора и рациональности. Данную тенденцию давно отследили, проанализировали и подвергли жесткой критике многие видные мыслители самого Запада. Особое место среди них занимает Э. Фромм, исследовавший феномен “бегства от свободы”, в том числе — в современной форме массового “автоматизирующего конформизма” [Фромм 1990, с. 158–174] западного обывателя. Подобный конформизм предполагает, в том числе, блокирование механизма контрсуггестии, то есть способности критически оценивать поступающую в мозг информацию, а тем самым — и “бегство от рациональности”, что означает, в свою очередь, пассивное восприятие навязываемых рекламой и массмедиа стандартов поведения в самых различных областях жизни.

Западные стандарты массового потребления, казалось бы, ориентированные на удовлетворение одной из первичных витальных потребностей человека, на самом деле предлагают такой (несомненно, культурно детерминированный) путь ее удовлетворения, который (несмотря на повсеместное присутствие “макдональдсов”) отнюдь не решает проблем голода и недоедания в значительной части мира. Стандартизированные по западному образцу формы досуга и развлечений отнюдь не отменили в значительном числе случаев тягу локальных культур к сохранению и воспроизведению собственных традиций в этих областях. Достаточно вспомнить тут феномен латиноамериканского праздника, значение которого в цивилизационной системе латиноамериканского “пограничья” резко увеличилось в XX в. [Iberica Americans 2002; Шемякин 2001^b, с. 43–62; Шемякин, Шемякина 2008^a, с. 62–77; Шемякин, Шемякина 2008^b, с. 53–69].

Следует особо упомянуть о том, что, как показал опыт совсем недавно ставшего прошлым столетия, отторжение западной версии универсального измерения истории на ценностно-смысловом уровне вполне может сопровождаться активным использованием достижений “фаустовской” цивилизации в области технологии и организации. Именно такое сочетание было характерно и для левосоциалистических режимов, пытавшихся воплотить в жизнь альтернативные версии модерн-проекта, и для авторитарных режимов традиционалистской ориентации. В последние десятилетия наиболее энергично проявляет себя в этом плане религиозный фундаментализм, особенно исламский. Активно используя позаимствованные с Запада информационные и военные технологии, исламисты утверждают агрессивную тоталитарную версию “осевой”

по чисто внешним признакам разновидности универсальной парадигмы, являющую собой на практике отрицание универсализма. Причем исламский терроризм, похоже, приобрел (или, во всяком случае, приобретает) значение глобального фактора, оказывая негативное воздействие на “мир людей” в целом. Как такое возможно? Как может универсализм (в данном случае универсализм мировой религии) превращаться в собственную противоположность, решительно отрицающую само право на существование иных интерпретаций общечеловеческой природы? Об этом – в следующей статье.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бессознательное: Природа. Функции. Методы исследования (1985) Т. 4. Тбилиси: Мецниереба.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. (1984) Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. II. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та.
- Зубов А.Б. (1990) Парламентская демократия и политическая традиция Востока. М.: Наука, ГРВЛ.
- Иванов Вяч.Вс. (2009) О выборе веры в Восточной Европе // Иванов Вяч.Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5: Мифология и фольклор. М.: Знак.
- Ионов И.Н. (2015) Мировая история в глобальный век: Новое историческое сознание. М.: Аквилон.
- Мейер М.С. (2002) Долгий серебряный век Востока // Восток – Запад – Россия. М.: Прогресс-Традиция. С. 145–160.
- Мильков В.В. (2015) Исследование концепта “земля” в русском самосознании // Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение. М.: Языки славянской культуры; Знак. С. 40–66.
- Померанц Г.С. (2003) Великие нации живут мировыми задачами // Западники и националисты: возможен ли диалог? М.: ОГИ.
- Померанц Г.С. (1995^a) Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем // Померанц Г.С. Выход из трансa. М.: Юрист. С. 338–345.
- Померанц Г.С. (1995^b) Троица Рублева и тринитарное мышление // Померанц Г.С. Выход из трансa. М.: Юрист. С. 316–337.
- Толстая С.М. (2012) Язычество // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 5. М.: Международные отношения.
- Топоров В.Н. (2007) Балканский макротекст и древнебалканская неолитическая цивилизация (общий взгляд) // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М.: Индрик. С. 1–25.
- Топоров В.Н. (2010) Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси.
- Топоров В.Н. (1989) Пространство культуры и встречи в нем // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М.: Наука, ГРВЛ. С. 6–17.
- Топоров В.Н. (1995) Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис.
- Трубачев О.Н. (2013) К истокам Руси. Народ и язык. М.: Алгоритм.
- Фромм Э. (1990) Бегство от свободы. М.: Прогресс.
- Шемякин Я.Г. (2003) В поисках смысла. Из истории философии и религии. М.: Рипол-Классик.
- Шемякин Я.Г. (2009) Граница (процесс перехода и тип системности) // Общественные науки и современность. № 5. С. 119–122.
- Шемякин Я.Г. (2001^a) Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука.
- Шемякин Я.Г. (2001^b) Латинамериканский праздник как предмет цивилизационного исследования // Латинская Америка. № 11. С. 43–62.
- Шемякин Я.Г. (2013^a) О характере соотношения Языка, Текста и Шрифта в цивилизациях “пограничного” типа // Вестник Томского государственного университета. История. № 1. С. 15–26.

Шемякин Я.Г. (2014^a) Субэкумены и “пограничные” цивилизации в сравнительно-исторической перспективе (О характере соотношения Языка, Текста и Шрифта). Статья 1 // *Общественные науки и современность*. 2014. № 2. С. 113–123.

Шемякин Я.Г. (2014^b) Субэкумены и “пограничные” цивилизации в сравнительно-исторической перспективе (О характере соотношения Языка, Текста и Шрифта). Статья 2 // *Общественные науки и современность*. № 3. С. 119–129.

Шемякин Я.Г. (2013^b) Феномен “пограничности”: социокультурное содержание и исторические типы // *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории*. Вып. 42. М.: ИВИ РАН. С. 23–45.

Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. (2008^a) Латиноамериканский карнавал и карнавализованные формы русской культуры: попытка сравнения // *Латинская Америка*. № 5. С. 62–77.

Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. (2008^b) Латиноамериканский карнавал и карнавализованные формы русской культуры: попытка сравнения // *Латинская Америка*. № 6. С. 53–69.

Яперс К. (1991) Смысл и назначение истории. М.: Политиздат.

Boxer Ch.R. (1970) *Plata es Sangre. Sidelights on Drain of Spanish-American Silver in the Far East, 1550–1700* // *Philippine Studies*. Vol. 18. Pp. 457–475.

Eisenstadt S.N. (2001) *The Civilizational Dimension of Modernity* // *International Sociology*. Vol. 16. No. 3. Pp. 320–340.

Flynn D.O., Giraldez A. (2006) *Globalization began in 1571* // *Globalization and Global History*. London; New York: Routledge. Pp. 232–247.

Frank A.G. (1993) *The Bronze Age World System and its Cycles* // *Current Anthropology*. No. 34. Pp. 383–413.

Frank A.G., Thompson W.R. (2005) *Bronze Age Economic Expansion and Contraction Revisited* // *Journal of World History*. No. 16 (2). Pp. 115–172.

Globalization and Global History (2006) London; New York: Routledge.

Iberica Americans (2002) Праздник в иберо-американской культуре. М.: ИМЛИ РАН.

Levi-Strauss C. (1962) *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

Pomeranz K. (2000) *The Great Divergence: China, Europa, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Wallerstein I. (1995) *Unthinking Social Sciences*. London: Polity Press.

Wescott R.W. (2000) *Comparing Civilizations. An Unconsensual View on Culture History*. Atherton: Atherton Press.

Wilkinson D. (2006) *Globalization* // *Globalization and Global History*. London and New York: Routledge. Pp. 68–78.

On the limits of the globalization process (to propounding of a problem).

Article 1. About spatial and temporary framework of process and the main contours of the semantic field of a concept of globalization

Ya. *SHEMYAKIN**

**Shemyakin Yakov – Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher, Institute of Latin America. Address: 21 Bolshaya Ordinka St., Moscow, 115035, Russian Federation. E-mail: shemyakinx3@gmail.com*

Abstract

The aim of this article is to investigate the character of the correlation among global and universal dimensions of the reality of “the world of people”, as well as the analysis of the meaning of the concepts, indicated these dimensions and their correspondence in the space of meanings of culture. According to the author’s conception, “global” and “universal” – are the concepts of equal volume as far as they both cover the mankind in whole, but with not the one and the same content because they fix the different features of it: stability and variability. Global – is the system of all connections covered the whole world; its historical formation was gradual. The term “universal” includes the general features, inherent to all people regardless to their belonging to this or that epoch or culture. They have existed as long as the *Homo sapiens* have whereas in different historical forms.

Keywords: globalization, global, universal, local, civilization, culture.

REFERENCES

- Bessoznatelnoe: Priroda. Funktsii. Metody issledovaniya* [Unconscious: Nature. Functions. Methods of research] (1985) Tbilisi: Metsniereba. Vol. 4.
- Boxer Ch.R. (1970) Plata es Sangre. Sidelights on Drain of Spanish-American Silver in the Far East, 1550–1700. *Philippine Studies*, vol. 18, pp. 457–475.
- Eisenstadt S.N. (2001) The Civilizational Dimension of Modernity. *International Sociology*, vol. 16, no. 3, pp. 320–340.
- Flynn D.O., Giraldez A. (2006) Globalization began in 1571. *Globalization and Global History*. London; New York: Routledge, pp. 232–247.
- Frank A.G. (1993) The Bronze Age World System and its Cycles. *Current Anthropology*, no. 34, pp. 383–413.
- Frank A.G., Thompson W.R. (2005) Bronze Age Economic Expansion and Contraction Revisited. *Journal of World History*, no. 16 (2), pp. 115–172.
- Fromm E. (1990) *Begstvo ot svobody* [Escape from Freedom]. Moscow: Progress.
- Gamkrelidze T.V., Ivanov V.V. (1984) *Indoevropeskii yazyk i indoevropeitsy. Rekonstruktsiya i istoriko-tipologicheskii analiz prayazyka i protokultury* [Indo-European language and Indo-Europeans. Reconstruction and historical-typological analysis of proto-language and protoculture] Tbilisi: Tbilisi Univ. Publishing House. Vol. II.
- Globalization and Global History* (2006) London; New York: Routledge.
- Iberica Americans* (2002) *Prazdnik v iberoamerikanskoi culture* [Holiday at Latin America culture]. Moscow: IMLI RAN.
- Ionov I.N. (2015) *Mirovaya istoriya v global'nyi vek: Novoe istoricheskoe soznanie* [World History in the Global Century: A New Historical Consciousness]. Moscow: Aquilon.
- Ivanov V.V. (2009) O vybere very v Vostochnoi Evrope [On the choice of faith in Eastern Europe]. *Izbrannye trudy po semiotike i istorii kultury* [Selected works on semiotics and history of culture. Vol. 5. Moscow: Znak. Mifologiya and folklore].
- Jaspers K. (1991) *Smysl i naznachenie istorii* [The meaning and purpose of history]. Moscow: Politizdat.
- Levi-Strauss C. (1962) *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Meier M.S. (2002) Dolgii serebryanyi vek Vostoka [The long silver age of the East]. *Vostok – Zapad – Rossiya* [East – West – Russia]. Moscow: Progress-Tradition, pp. 145–160.
- Mil'kov V.V. (2015) Issledovanie kontsepta “zemlya” v russkom samosoznanii [Study of the concept of “land” in Russian identity]. *Rossiya v arkhitekture globalnogo mira: tsivilizatsionnoe izmerenie*. Moscow: Znaki slavyanskoy kul'tury; Znak, pp. 40–66.
- Pomeranz K. (2000) *The Great Divergence: China, Europa, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Pomerants G.S. (1995^a) Ikonologicheskoe myshlenie kak sistema i dialog semioticheskikh sistem. Pomerants G.S. *Vyihod iz transa*. M.: Yurist, pp. 338–345.
- Pomerants G.S. (1995^b) Troitsa Rubleva i trinitarnoe myshlenie, Pomerants G.S. *Vyihod iz transa* [Escape from trance]. Moscow: Yurist, pp. 316–337.
- Pomerants G.S. (2003) “Velikie natsii zhivut mirovymi zadachami” [Great Nations Live by the Worldwide Problems]. *Zapadniki i natsionalisty: vozmozhen li dialog?* [Westernizers and nationalists: is dialogue possible?]. Moscow: OGI.
- Shemyakin Ya.G. (2001^a) *Evropa i Latinskaya Amerika: Vzaimodeystvie tsivilizatsiy v kontekste vsemirnoy istorii* [Europe and Latin America: Interaction of civilizations in the context of world history]. Moscow: Nauka.
- Shemyakin Ya.G. (2013^b) Fenomen “pogranichnosti”: sotciokul'turnoe sodержanie I istoricheskie tipy [The Phenomenon of “borderline”: socio-cultural content and historical types]. *Dialog so vremenem. Al'manakh intellektual'noy istorii* [The Dialogue with Time. Almanac of intellectual history], vyp. 42. Moscow: RAS Institute of Oriental Studies, pp. 23–45.
- Shemyakin Ya.G. (2009) Granitsa (protsess perekhoda i tip sistemnosti) [Boundary (transition process and type of system)]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost*, no. 5, pp. 119–122.
- Shemyakin Ya.G. (2001^b) Latinoamerikanskii prazdnik kak predmet tsivilizatsionnogo issledovaniya [The Latin American holiday as a subject of civilizational research], *Latinskaya Amerika*, no. 11, pp. 43–62.
- Shemyakin Ya.G. (2014^a) Subekumeny i “pogranichnye” tsivilizatsii v sravnitel'no-istoricheskoi perspektive (O kharaktere sootnosheniya Yazyka, Teksta i Shrifta). Statya 1 [Sub-ecumenes and “borderline” civilizations in a comparatively historical perspective (On the nature of the relationship of the Language, Text and Font). Article 1]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost*, no. 2, pp. 113–123.

Shemyakin Ya.G. (2014^b) Subekumeny i “pogranichnye” tsivilizatsii v sravnitelno-istoricheskoi perspektive (O kharaktere sootnosheniya Yazyka, Teksta i Shrifta). Statya 2 [Sub-ecumenes and “borderline” civilizations in a comparatively historical perspective (On the nature of the relationship of the Language, Text and Font). Article 2]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 3, pp. 119–129.

Shemyakin Ya.G. (2003) *V poiskakh smysla. Iz istorii filosofii i religii* [In search of meaning. From the history of philosophy and religion]. Moscow: Ripol-Classic, pp. 210–242.

Shemyakin Ya.G., Shemyakina O.D. (2008^a) Latinoamerikanskii karnaval i karnavalizovannye formy russkoi kul'tury: popytka sravneniya [Latin American carnival and carnivalized forms of Russian culture: an attempt at comparison]. *Latinskaya Amerika*, no. 5, pp. 62–77.

Shemyakin Ya.G., Shemyakina O.D. (2008^b) Latinoamerikanskii karnaval i karnavalizovannye formy russkoi kul'tury: popytka sravneniya [Latin American carnival and carnivalized forms of Russian culture: an attempt at comparison]. *Latinskaya Amerika*, no. 6, pp. 53–69.

Shemyakin Ya.G. (2013^a) O kharaktere sootnosheniya Yazyka, Teksta i Shrifta v tsivilizatsiyakh “pogranichnogo” tipa [On the nature of the relationship of the Language, Text and Font in “border” type civilizations]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya*, no. 1, pp. 15–26.

Tolstaya S.M. (2012) Yazychestvo [Paganism], *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar* [Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary]. Vol. 5. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya.

Toporov V.N. (2007) Balkanskii makrotekst i drevnebalkanskaya neo-eneoliticheskaya tsivilizatsiya (obshchii vzglyad) [Balkan macrotext and ancient Balkan neo-Eneolithic civilization (general view)]. *Vostok i Zapad v balkanskoj kartine mira. Pamyati Vladimira Nikolaevicha Toporova* [East and West at the Balkan outlook. In memoriam Vladimir Nikolaevich Toporov]. Moscow: Indrik, pp. 1–25.

Toporov V.N. (2010) *Mirovoe derevo: Universalnye znakovye komplekсы* [World Tree: Universal Signed Complexes], vol. 1. Moscow: Rukopisnye pamyatniki Drevney Rusi.

Toporov V.N. (1989) Prostranstvo kul'tury i vstrechi v nem [The space of culture and encounters in it], *Vostok-Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikatsii* [East-West. Researching. Translations. Publications], vyp. 4. Moscow: Nauka, pp. 6–17.

Toporov V.N. (1995) *Svyatost i svyatyje v russkoi dukhovnoi kulture. T. 1. Pervyi vek khristianstva na Rusi* [Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture. Vol. 1. The first century of Christianity in Russia]. Moscow: Gnozis.

Trubachev O.N. (2013) *K istokam Rusi. Narod i yazyk* [To the origins of Russia. The people and the language]. Moscow: Algorithm.

Wallerstein I. (1995) *Unthinking Social Sciences*. London: Polity Press.

Wescott R.W. (2000) *Comparing Civilizations. An Unconsensual View on Culture History*. Atherton: Atherton Press.

Wilkinson D. (2006) Globalization. *Globalization and Global History*. London and New York: Routledge, pp. 68–78.

Zubov A.B. (1990) *Parlamentskaya demokratiya i politicheskaya traditsiya Vostoka* [Parliamentary democracy and the political tradition of the East]. Moscow: Nauka.