

Я.Г.Шемякин

«Пограничность» как способ сохранения и утверждения идентичности

**Исторический опыт индейских культур Латинской
Америки в универсальном контексте**

В статье обосновывается тезис, согласно которому в современных индейских культурах Латинской Америки обнаруживаются все основные черты «пограничности» как особого состояния социокультурной системы (доминанта многообразия при сохранении единства *sui generis*, воплощенного в самом процессе взаимодействия разнородных традиций, структурирование лингвистической реальности в соответствии с этой доминантой, преобладание локализма в рамках взаимосвязи универсального и локального измерений жизни латиноамериканских обществ, ключевая роль архаики в системе взаимодействия с наследием первого «осевого времени», прежде всего с христианством, и с реалиями «второго осевого времени» — эпохи модернизации). Автор делает вывод, что современные индейские культуры изоморфны по своей структуре «пограничной» латиноамериканской цивилизации, рассматриваемой как «коалиция культур» (К.Леви-Стросс), существенно отличающихся друг от друга, но объединенных на самом глубинном уровне крайне противоречивой взаимосвязью ее участников.

Ключевые слова: «пограничность», индейские культуры, латиноамериканская цивилизация, локальное, три парадигмы универсального, «языковой союз», «языковое варьирование».

DOI: 10.31857/S0044748X0016136-8

Статья поступила в редакцию 21.02.2021.

В одной из наиболее интересных работ, посвященных, пожалуй, самой известной, знаковой фигуре «индейского ренессанса» конца XX — начала XXI вв. — Ригоберте Менчу, Дебора Сингер Гонсалес очень точно

Яков Георгиевич Шемякин — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института Латинской Америки РАН (РФ, 115035 Москва, ул. Б.Ордынка, д. 21, <https://orcid.org/0000-0003-2382-0864>, shemyakinx3@gmail.com).

определила ее место в духовном космосе региона. Р.Менчу охарактеризована как личность, находящаяся в «пограничной зоне» между индейским миром и западным обществом, как воплощение особой, пограничной субъектности, носители которой являются посредниками в процессе взаимодействия различных традиций. При этом вся Латинская Америка в целом определяется как «большая пограничная зона», из чего следует, что Р.Менчу являет собой персонификацию латиноамериканской цивилизационной идентичности [1, с. 73, 79, 82]. В результате своих исследований мы пришли к выводу, что в индейских культурах, выживших после конкисты, несмотря на мощное многовековое давление европейской цивилизации, обнаруживаются все основные черты «пограничности» как особого состояния человека и общества.

Определяющий признак, свойственный всем разновидностям «пограничности», — это доминанта многообразия, обусловленная крайне противоречивым сосуществованием разнородных социокультурных пластов. Однако наличие такого рода доминанты не означает полного отсутствия единства: всегда есть нечто, что объединяет все проявления «пограничной» реальности. Граница — это всегда особый мир, самый сложный узел разнообразных типов взаимодействия и взаимосвязи качественно различных традиций. Социокультурное качество «пограничности» может отличаться различной степенью зрелости и исторической устойчивости. Критерий зрелости — такая степень проявления начала единства, которая обуславливает возникновение особой, «пограничной» системности, качественно иной по сравнению с великими социокультурными системами Востока и Запада [2].

Огромное разнообразие современных индейских культур, существенно увеличившееся в условиях «индейского ренессанса» конца XX — начала XXI вв., — очевидный факт. Наиболее ярко доминанта многообразия проявляется в лингвистической сфере [3]. Причем обращает на себя внимание то обстоятельство, что большинство индейских народов региона живет на территориях, отличительной чертой которых является наиболее высокий уровень как биологического, так и социокультурного, в первую очередь языкового многообразия [4, р. 37].

Ярким примером здесь может служить языковое семейство майя, не только не исчезнувшее, несмотря на неоднократно предпринимавшиеся попытки стереть их идентичность, растворив ее в «воображаемом сообществе» (Б.Андерсон) нации, конструируемой по европейским лекалам, но сохранившееся и даже расширившееся. По свидетельству М.Галича, «в течение столетий древний майяский лингвистический ствол пышно разветвился, и в настоящее время многочисленные ветви этого древа являются живыми языками, на которых говорят миллионы индейцев» [5, с. 131].

Следует упомянуть, что большую роль в сохранении языков народов майя в эпоху конкисты сыграли католические монахи, убежденные в том, что индейцы способны воспринять слово Божье. При этом они опирались на то восприятие жителей открытого Колумбом континента, которое нашло отражение в булле папы Александра VI, основывавшегося в своих оценках главным образом на дневнике Колумба, в трактовке которого индейцы выступали как «носители почти что христианских добродетелей: им недостает только имени Христа на устах» [6, с. 20]. Как справедливо под-

черкивал российский ученый А.Ф.Кофман, в упомянутой папской булле была «ясно указана главная цель свершенных и еще грядущих открытий — христианизация. Де-факто индейцы были признаны людьми и получили право спасти свои души в лоне христианства...» [6, с. 20].

Разумеется, как отмечал известный исследователь М.У.Рус, «несомненно, католические монахи намеревались этим облегчить свою работу по введению новой религии... Но как бы то ни было благодаря деятельности монашеских орденов, в особенности францисканцев и доминиканцев, у нас сейчас имеются великолепные лингвистические работы. Монахи в определенной мере помогли сохранить около трех десятков языков семьи майя; право индейцев использовать свои родные языки защищали многие священники... Монахи научили покоренные народы пользоваться латинским шрифтом, вложив в их руки, вопреки своему желанию, еще одно оружие сопротивления. Благодаря письменности обрели плоть те традиции, которые прежде принадлежали к сфере устного народного творчества, и те знания, которые, будучи записаны иероглифами, непонятными для непосвященных, находились в исключительном ведении правящих классов. Так, перейдя из звуков в чернила, возникли книги «Чилам-Балам», «Песнопения из Цитбальче», «Ритуал Бакабов», «Пополь-Вух», «Мемориал из Сололы, или Анналы какчикелей», «Родословная владык Тотоникапана», «Титулы Дома Ишкин Нехаиб», «Рабиналь Ачи» и другие памятники доиспанской и колониальной литературы и истории» [7, с. 84-85]. Аналогичные суждения высказывал и Ю.В.Кнорозов — самый знаменитый из российских ученых-латиноамериканистов, которому мы обязаны расшифровкой древней письменности майя [8, с. 24-26].

Сохранение индейских языков, — тем более возрождение некоторых из них в последние десятилетия — несомненное свидетельство того, что автохтонные культуры, несмотря на все многообразие, сохранили единую основу. В результате конкисты они были стерты до матрицы, но сама матрица сохранилась. Причем эта матрица являет собой то общее начало, которое пронизывает духовный космос всех аборигенных культур региона к югу от Рио-Гранде-дель-Норте. Свидетельством существования подобного начала является констатируемая специалистами общность мифологии. Так, по словам Р.В.Кинжалова, «несмотря на различие языков и исторических судеб отдельных лингвистических групп, мифология индейцев Месоамерики была единой, но претерпевала стадиальные изменения» [9, с. 516]. Такой же вывод сделал в отношении мифологии индейцев Южной Америки Ю.К.Березкин: объединяя «мифологии нескольких десятков индейских народов ... она выступает как единое целое не только по географическому признаку, но и в силу ее внутреннего единства, т.е. большого количества особенностей, общих для мифов всего коренного населения континента» [10, с. 522]. На наш взгляд, эти выводы говорят в пользу сформулированной Джозефом Гринбергом в 1987 г., а затем обоснованной Мерритом Руленом не только лингвистическими, но также антропологическими и генетическими данными гипотезы о глубинной общности индейских языков, что дало основание объединить всех их (за исключением языков семьи надене) в единую макросемью — «американдскую» (*Amerindian languages*) [11, 12]. Не будучи профессиональным лингвистом и не претендуя в связи с этим на какие-либо однозначные суждения по поводу данной гипотезы

тезы, автор этих строк как исследователь, много лет посвятивший изучению (в том числе сравнительному) «пограничных» цивилизаций, не могу не отметить: весьма распространенный среди специалистов скепсис в отношении концепции Гринберга — Рулена основан на вполне определенной логике, согласно которой многообразие исключает единство. По моему глубокому убеждению, результаты изучения «пограничной» социокультурной реальности опровергают эту логику.

Единство матрицы обеспечивалось (и обеспечивается) общностью подхода представителей индейских культур к решению ключевых проблем человеческого существования: вопросов о месте человека в мироздании и о соотношении его с остальным миром. Не претендуя на исчерпывающее решение этого вопроса, попытаюсь определить основные содержательные характеристики данной матрицы, которая является зримым воплощением архаической парадигмы мировосприятия и миропонимания. Указанная парадигма отличается преобладанием телесного кода в культуре. Тело предстает как форма, структурирующая хаос. По словам В.Н.Топорова, именно по модели человеческого тела, тела первочеловека «мифопоэтическое сознание первоначально строило описание Вселенной» [13, с. 330]. Это утверждение относится, в первую очередь, к индоевропейской и китайской традиции. Тольтекская богиня земли Тлальтекутли, в образе которой обнаруживаются несомненные параллели и с ведийским Пурушей, и со скандинавским Имиром, и с китайским Пань-гу, тем не менее занимает в мифологической системе индейцев Центральной Америки существенно меньшее место, чем названные образы, соответственно, в ведийской, германоскандинавской и китайской мифологиях [9, с. 519]. Однако телесный код как таковой характерен и для индейских культур.

По-видимому, именно на представлении о человеческом теле как структурной модели, определяющей устройство мироздания, основывается способность архаического сознания воспринимать мир как целостность. Человек рассматривается как микрокосм, неразрывная составляющая и отражение Космоса, неотделимое от природного мира. Налицо сакрализация природных сущностей и явлений, мир ощущается как живое целое. Человеческое поведение внутренне ориентировано на приспособление к окружающей среде, на включение в космические ритмы. Другие черты:

— ось мира — Мировое Древо (или его аналог — Мировая гора и др.), центр Вселенной, вокруг которого организуется пространство и по горизонтали, и по вертикали;

— отсутствие непроходимой грани между миром богов и духов и миром людей. И тот, и другой являются взаимосвязанными частями единой реальности мироздания, связанные системой постоянной коммуникации и взаимодействия, причем оно не одностороннее: люди также могут воздействовать на богов и духов, применяя приемы магии. Существующее мироустройство возникло в «сакральное время» и пребывает неизменным;

— ориентация на сохранение традиции без изменений, тотальная власть ритуала, от неукоснительного исполнения которого людьми зависит сохранение космического равновесия. В связи с этим — безусловное преобладание социального над индивидуальным, подчинение личности общности;

— господство циклического способа моделирования времени.

Историческое содержание индейских культур отнюдь не сводилось к матрице. Когда речь заходит об «индейском ренессансе» последних десятилетий XX — начала XXI вв., как правило, вполне справедливо констатируется очевидный факт сохранения и/или возрождения идентичности автохтонных народов. Но в ходе изучения проблемы идентичности мы пришли к выводу, что феномен (как и обозначающее его понятие) идентичности имеет сложную структуру. Необходимо различать *образ идентичности*, в котором фиксируются представления той или иной общности о самой себе и своем месте в мире, и *идентификационный стержень-инвариант*. Образы идентичности могут меняться (они напрямую зависят от конкретно-исторической ситуации, в том числе — от политической конъюнктуры, как правило, они конструируются властью преобладающими на идеологическом уровне) при неизменном сохранении идентификационного стержня [14]. В ходе исследования современных индейских культур перед автором этих строк встал вопрос: можно ли говорить о тождественности матрицы и идентификационного стержня-инварианта этих культур? Индейские культуры на протяжении истории не раз меняли образ своей идентичности. Особенно ярко это проявилось в тех случаях реэтнизации, которые наблюдались в процессе индейского возрождения рубежа прошлого — начала нынешнего веков. Приведем в качестве иллюстрации только один из примеров, о которых упоминает в своей книге Н.В.Ракуц. Речь идет об общине Оливенсы близ города Ильеус, штат Баия. Жители этой общины «давно и прочно оставаясь в сознании соседей не более чем кабокло («метисами»), ... добились от властей признания (с возвращением этнонима) их как тупинамба, т.е. коренного населения бразильского побережья» [15, с. 178]. Итак, можно ли выделить в духовном космосе индейских культур нечто неизменное, помимо их матрицы?

В одной из работ последних лет, анализируя специфику идентификационной сферы формирующейся латиноамериканской цивилизации, автор данной статьи поставил вопрос: с чем, собственно, идентифицировали себя основные участники начавшегося с конкистой интенсивного процесса взаимодействия качественно различных, первоначально чрезвычайно далеких друг от друга культурных традиций: испанские конкистадоры и монахи и покоренные индейцы? Когда испанцы (конкистадоры и наследовавшие им энкомендеро) посещали церковь и общались друг с другом, они «являли вполне определенный образ идентичности, сознательно формируемый в рамках той идентификационной стратегии, которая была избрана пиренейской монархией и в основе которой лежала идея исторического призвания Испании — привести автохтонное население к свету христианской истины... Но что происходило, когда испанский конкистадор, а впоследствии энкомендеро или владелец эстансии возвращался в собственный дом и вступал в общение со своими индейскими слугами и наложницами? ... Испанцы усваивали местные обычаи в сфере быта, соответствующие природно-климатическим условиям Нового Света, индейское влияние сначала подспудно, а затем во все большей мере проявлялось в усвоении европейцами автохтонных традиций в приготовлении пищи, в одежде» [16, с. 25] — процесс, ярко и подробно описанный в серии прекрасных книг А.Ф.Кофмана [6, 17-20].

«Так с чем же реально отождествлял себя конкистадор на уровне повседневной жизненной практики? Из сказанного следует, что на этом уровне укоренившиеся в Новом Свете испанцы идентифицировали себя не с одной иберокатолической традицией, а с процессом ее взаимодействия с автохтонным началом...» [16, с. 25]. Взаимодействия, в ходе которого сразу же зазвучала «бурная симфония крови» (Э.Агости), в результате чего на свет появилась и стала быстро расти новая группа населения — метисы, ставшие той основной средой, в которой начался процесс зарождения новой культуры — «симфония духа», постепенно рождавшаяся из первоначальной какофонии совершенно разных звуков и тем.

Но то же самое можно сказать и о втором главном участнике контакта. Когда обращенные индейцы участвовали в организованных католическими монахами массовых шествиях во время различных праздников христианского календаря, при подготовке к которым активно использовался опыт организации языческих празднеств, в том числе образы местной мифологии, коим давалась христианская интерпретация, когда местные мастера вносили элементы автохтонной эстетики при оформлении внешнего облика католических храмов (черты персонажей местной мифологии, в том числе и языческих божеств в скульптурах христианских святых, цветовая гамма росписей и т.д.) индейцы на уровне сознания, по-видимому, в большинстве случаев были уже искренне верующими католиками (хотя имели место и случаи «симуляции» сознания, сохранения языческих верований и ритуалов при формальном обращении в христианство). Но эта вера проявлялась в доступных индейцам формах мировосприятия, в которых скрыто, на уровне «культурного бессознательного» присутствовала автохтонная матрица [21].

Итак, как испанцы, так и индейцы отождествляли себя не с какой-либо одной из взаимодействующих традиций (прежде всего своей собственной), а с самим процессом их взаимодействия, который и выполнял роль идентификационного стержня-инварианта. Разумеется, матрица автохтонных культур являлась неотъемлемой составной частью этого стержня, но единственно возможной формой ее существования стало ее пребывание в истории в качестве участника поликультурного контакта.

По-моему, наиболее убедительные иллюстрации, подтверждающие этот вывод, можно обнаружить в лингвистической сфере. Напомню прежде всего приведенную выше обширную цитату из текста М.У.Руса. Из его слов следует, что майя смогли превратить активное восприятие испанского языка и, соответственно, активный межъязыковой контакт в фактор защиты и сохранения собственной идентичности. Тот же вывод можно сделать и из высказываний Ю.В.Кнорозова [8, с. 26]. Помимо фактов, приведенных М.У.Русом, он отметил еще одно важное обстоятельство: хотя в основу разработанных миссионерами XVI в. алфавитов для обращенных в христианство индейцев «был положен латинский алфавит, многие буквы производились и не по латыни, и не по-испански, а приспособлялись к фонетическому строю индейских языков» [8, с. 26].

Как было установлено в результате исследований, двумя основными формами проявления в языковом космосе социокультурного «пограничья» его определяющей характеристики — доминанты многообразия — являются языковое варьирование (по Г.В.Степанову) и языковой союз [22, 23, 24].

Языковое варьирование — изменение лингвистической реальности, не затрагивающее главную структурную основу языка как системы. Варьирование может быть различным по уровню глубины — от наиболее глубокого (на этом уровне складываются различные варианты языка, формирующие собственные языковые нормы — «нормы второго порядка», согласно формуле Г.В.Степанова) до появления региональных диалектов и местных говоров [22, с. 8, 13-14; 23, с. 113]. На основании результатов исследования Г.В.Степанова можно сделать вывод, что языковое варьирование является основной формой проявления принципа доминанты многообразия в мире испанского языка Латинской Америки. Причем в целом ряде случаев индейские языки стали фактором дифференциации испанской речи, способствовав тем самым возникновению особых вариантов испанского языка, отличных от пиренейской нормы, ставших реальностью в результате формирования собственных норм «второго порядка». Самые яркие примеры — науатль в Мексике и гуарани в Парагвае [6, с. 209; 22, с. 33-35].

С другой стороны, испанский язык оказал несомненное влияние на индейские языки, причем «следует подчеркнуть, что условия культурного, социального характера, сложившиеся в Америке, больше благоприятствовали влиянию испанского языка на туземные, чем наоборот» [22, с. 39]. Подобное воздействие не могло, по-видимому, не привести к превращению этого языка в значимый фактор дифференциации индейской речи — в соответствии с различными вариантами контакта между иберийской и автохтонной языковыми реальностями в разных регионах континента. Разветвившийся в ходе исторического процесса «майяский лингвистический ствол» (М.Галич) может служить едва ли не самым ярким примером. Иными словами, языковое варьирование — отличительная особенность не только испанского, но и индейского языкового космоса.

«Языковой союз» — термин, впервые употребленный Н.С.Трубецким для обозначения лингвистической реальности, которая возникает в том случае, когда «несколько языков одной и той же географической и культурно-исторической области обнаруживают черты специального сходства, несмотря на то, что сходство это обусловлено не общим происхождением, а только продолжительным соседством и параллельным развитием» [25, с. 333]. Помимо анализа чисто фонологических признаков, выдающийся русский лингвист рассматривал тему «языковых союзов» в самом широком культурологическом контексте, как проблему по сути своей междисциплинарную [25, с. 198; 26, с. 497]. Развивая его мысль, я попытался выделить черты «языкового союза» не только как фонологического, но и как социокультурного феномена. Мне уже не раз приходилось высказывать свои соображения на этот счет. Чтобы не нарушать цельность изложения, предельно кратко повторю их.

Итак, обобщая как выводы коллег, так и собственные наблюдения, автор этих строк выделил следующие характеристики «языкового союза».

— Общий для представителей той или иной культуры характер отношения к языку, которое является, как правило, пристрастным, «горячим». Подобную человеческую среду отличает «особая напряженность слова» (К.Кавафис), прямо обусловленная тем, что проблема языка неизменно оказывается в центре (и в основе) всей проблематики самоидентификации представителей тех или иных традиций.

— Общее понимание специфики соотношения языка с другими сферами реальности, утверждение его ключевой роли в системе культуры.

— Очень высокая интенсивность межъязыковых контактов, чрезвычайно большая «сила общения» (Ф. де Соссюр) взаимодействующих в рамках союза языков.

— Отражение в языке ряда общих черт цивилизационного «пограничья» (амбивалентность, взаимообусловленность сторон острейших противоречий, преобладание пространства над временем в рамках пространственно-временного континуума культуры, сочетание различных разновидностей межкультурного контакта) [27, с. 25-107]; [28, с. 67-68, 93-95, 99, 150]; [29, с. 125, 212, 223, 242]; [30, с. 218-221], а также такое соотношение общего и индивидуального, при котором «общее ... не только не подавляет индивидуальное, но и существует благодаря ему, им поддерживается и подчеркивается» [28, с. 58].

Все перечисленные признаки в полной мере характерны для языкового космоса Латинской Америки, в первую очередь для сферы взаимодействия испанского (в различных вариантах) и индейских языков. В силу той специфики идентификационной сферы, о которой шла речь выше, а именно, характера идентификационного стержня как процесса взаимодействия автохтонной матрицы и европейского начала, взаимосвязь индейских и испанского языков приобрела в значительном числе случаев (не во всех, конечно) именно характер языкового союза. Разумеется, следует иметь в виду условность термина «союз», который с содержательной точки зрения фиксирует главным образом степень прочности взаимосвязи контактирующих языков, не обусловленную генетически. Характер же их взаимоотношений может быть самым различным, в том числе конфликтным — вплоть до угрозы поглощения одного языка другим [28, с. 95]. В том, что касается Латинской Америки, достаточно вспомнить упомянутые в работе М.У.Руса попытки королевской администрации заставить всех майя говорить исключительно по-испански [7, с. 84], а в дальнейшем — связанное со стремлением правящих европеизированных элит «стереть» идентичность автохтонных народов разрушение в том числе и их языкового космоса, с особой силой проявившееся в последней трети XIX — первых десятилетиях XX вв.

К числу самых ярких примеров, иллюстрирующих только что сформулированные тезисы, можно отнести следующие:

— взаимоотношения науатль и испанского языка Мексики, особый характер которого, по словам Г.В.Степанова, «в значительной степени можно объяснить влиянием языка науатль» [22, с. 35]. Сила воздействия последнего на характер протекания процесса межъязыкового общения проявилась с самого начала существования испанской колонии, когда не кто иной, как Э.Кортес, признал науатль вторым «официальным» языком Мексики [6, с. 209];

— очевидные черты языкового союза обнаруживает сфера межъязыковой коммуникации, субъектами которой являлись на юге Южной Америки испанцы, португальцы, различные индейские общины (в основном гуарани) и которая определялась так называемым общим языком (*lingua geral*). Последний оказал, по-видимому, решающее влияние на складывание языкового союза в Бразилии в XVI в. [22, с. 32-33]; [31, с. 37];

— попытки обобщить результаты исследований коллег привели меня к выводу, «что в зоне майя сложился языковой союз испанского не только с отдельными индейскими языками, но и с целым, весьма многочисленным языковым семейством — при всей сложности и неоднозначности отношений между участниками этого союза, которые, наряду с элементами взаимной поддержки, включали и элементы многовекового противостояния...» [24, с. 125].

Как следует из вышеизложенного, языковое варьирование и языковой союз как формы проявления общецивилизационной доминанты многообразия при сохранении единства *sui generis* в рамках процесса взаимодействия разнородных традиций определяют лингвистическую реальность как Латинской Америки в целом, так и индейских культур, являющихся ее неотъемлемой составляющей. В этой связи следует особо отметить, что языковое варьирование и языковой союз как формы бытования языкового космоса отнюдь не исключают друг друга, а соотносятся по принципу дополнительности, выполняя одну и ту же функцию обеспечения целостности социокультурного организма (хотя и разными путями).

В условиях конкисты, а впоследствии — эпохи испанского колониального господства индейские культуры могли сохранить свою матрицу лишь потому, что им удалось установить такую связь с господствующей культурой, которая предполагала признание полноценности человечности и, следовательно, разумности индейцев. Только в этом случае имело смысл говорить об обращении их в христианскую веру. Именно такое признание нашло отражение в упоминавшейся булле Александра VI: «Объявив туземцев людьми, способными принять Слово Божье, а христианизацию — главной целью и оправданием испанской власти, папа настроил испанских монархов на всесторонний контакт с индейцами... что в конечном счете и привело к формированию метисных латиноамериканских этносов. И от такой линии поведения Испания уже не отступала никогда» [6, с. 20-21]. Разумеется, ценой включения индейцев в христианскую ойкумену являлся в рамках иберийского «колонизаторского проекта» (J.I.Cea) отказ от языческих верований, что неизбежно предполагало разрушение индейских культур. Тем не менее, обусловленная стремлением к цели евангелизации автохтонного населения готовность к различным формам контакта с аборигенной реальностью, усиленная к тому же положительным эстетическим восприятием индейцев и их мира испанскими конкистадорами и первооткрывателями [6, с. 19, 946 и др.], создавала такую социально-психологическую атмосферу, в которой оказалось возможно сохранение матрицы индейских культур в рамках сложнейшей системы взаимодействий с иберокатолическим началом. Развертывание же этой системы привело в конечном счете к генезису на территории будущей Латинской Америки совершенно новой, не похожей ни на что существовавшее ранее культурно-исторической общности, в которой социокультурное качество «пограничности» достигло максимальной степени зрелости, воплотившись в цивилизации «пограничного» типа, где, наряду с общей для всех «пограничных» ситуаций доминантой многообразия, отчетливо проявилось и начало единства.

Поэтому главной экзистенциальной основой не только латиноамериканской цивилизации в целом, но и индейских культур стала не их собственная изначальная традиция как таковая, а (подчеркнем это еще раз) процесс взаимодействия этой традиции с иными участниками межкультурного контакта.

В основе всей «диалогической ткани» (М.М.Бахтин) человеческой жизни лежит взаимодействие универсального и локального измерений на всех уровнях, начиная с индивидуального. В одной своей ипостаси индеец (как и любой другой человек) — индивидуальное воплощение человечества, *homo sapiens*, в другой — представитель той конкретной социокультурной общности, к которой он принадлежит. При сравнении различных цивилизационных типов было установлено, что цивилизационное «пограничье» отличается значительно большей по сравнению с «непограничными» цивилизациями ролью локального измерения. В латиноамериканском контексте в наибольшей мере это относится к индейским культурам, где доминанта локализма проявляется наиболее отчетливо [4, р. 37-43].

Универсальное измерение имеет сложную структуру. В работах последних лет [32] я пришел к выводу, что неразрывной и важнейшей составляющей духовной основы всех цивилизаций и культур является напряженный диалог-спор трех парадигм универсального, трех совершенно различных способов обретения смысла существования — наследия архаики, первого «осевого времени» (по К.Ясперсу) и второго «осевого времени» — эпохи модернизации (по Ш.Н.Айзенштадту и др.). Их соотношение существенно отличается в великих цивилизациях Востока и Запада («субэкменах» по Г.С.Померанцу), и в цивилизационном «пограничье». Если для субэкмен характерно преобладание «осевых» парадигм (как правило, образующих в современном мире единую, крайне противоречивую систему взаимодействий), то для цивилизаций «пограничного» типа — значительная роль архаики как активного участника диалога различных трактовок универсального. В регионе к югу от Рио-Гранде-дель-Норте эта черта в максимальной степени проявляется именно в индейских культурах. Те характеристики автохтонной матрицы, которые были рассмотрены выше — не что иное, как основные параметры архаики именно как парадигмы универсального, в глобальном плане не менее значимой, чем обе «осевые» парадигмы, прежде всего в силу того, что (по крайней мере в наше время) только в рамках архаического мироощущения возможно в полной мере ощущать и воспринимать мир как целостность [13, с. 274-275]; [33, с. 382-383]. Тем не менее, все существующие индейские культуры (возможно, за единственным исключением изолятов, хотя и среди них мы вряд ли найдем общины, которые были бы полностью изолированы от окружающего мира) также являются полем крайне напряженного взаимодействия всех трех парадигм универсального (при явном преобладании архаической, подчеркну это еще раз) на всем протяжении истории, начиная с эпохи испанской колонии до нашего времени. Этот тезис можно было бы проиллюстрировать серией ярких примеров, в особенности — из исторической практики народов языковой семьи майя [34], [35], [13], [36], [37], [38], но жесткое ограничение объема статьи не позволяет это сделать.

Итак, определяющим фактором существования индейских культур от конкисты до наших дней является доминанта многообразия при сохранении единства *sui generis*; это единство воплощено в процессе взаимодействия автохтонных и европейских традиций*, который выступает в роли идентификационного стержня-инварианта; лингвистическая реальность индейского мира определяется двумя формами организации языкового космоса, в которых проявляет себя принцип доминанты многообразия, — языковым варьированием и языковым союзом; в рамках взаимосвязи универсального и локального измерений для всех индейских культур характерно очевидное преобладание последнего; важнейшим фактором, определяющим характер этой взаимосвязи и неразрывной составляющей духовной основы мира автохтонных народов, является диалог-спор трех парадигм универсального, отличающийся безусловным преобладанием архаической парадигмы. Как было установлено в ходе и в результате предыдущих исследований [2], [14], [16], [24], [30], [32] и неоднократно отмечалось в данном тексте, все эти черты типичны для латиноамериканского цивилизационного «пограничья» в целом. Это дает основания сделать вывод о том, что индейские культуры изоморфны по своей структуре латиноамериканской «пограничной» цивилизации как макрообщности, представляющей собой «коалицию» культур (К.Леви-Стросс), одним из участников которой являются индейские культуры.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

1. Singer González, D. El testimonio de Rigoberta Menchú: estrategias discursivas de una subjetividad fronteriza // *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 2012, Vol. 21(1), p. 73-88.
2. Шемякин Я.Г. Идентичность как способ бытия культуры: латиноамериканский опыт. *Ибероамерика: культурная идентичность в эпоху глобализации*. М.: ИЛА РАН, 2019, сс. 34-66. [Shemyakin Ya.G. Identichnost' kak sposob bytiya kul'tury: latinoamerikanskii opyt [Identity as a Way of Being a Culture: the Latin American Experience]. *Iberoamerika: kul'turnaya identichnost' v epokhu globalizatsii*. Moscow, 2019, ILA RAN, pp. 34-66 (In Russ.).]
3. Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas en América Latina. (coord. Sichra J.) UNISEF y FUNPROEIB Andes. Cochabamba, 2009.
4. Alimonda, Héctor. Anotaciones sobre la historia ambiental, ecología política y agroecología en una perspectiva latinoamericana. *Nueva sociedad*, 2004, N 189, pp. 31-44.
5. Галич М. История доколумбовых цивилизаций. М.: Мысль, 1990, 408 с. [Galich M. Istoriya dokolumbovykh tsivilizatsii. [History of pre-Columbian civilizations] Moscow, 1990, Mysl', 408 p. (In Russ.).]
6. Кофман А.Ф. Под покровительством Сантьяго. Испанское завоевание Америки и судьбы знаменитых конкистадоров. СПб.: Издательство «Крига», 2017, 1032 с. [Kofman A.F. Pod pokrovitel'stvom Sant'yago. Ispanskoe zavoevanie Ameriki i sud'by znamenitykh konkistadorov. [Under the patronage of Santiago. The Spanish conquest of America and the fate of the famous conquistadors.] SPb.: Izdatel'stvo «Kriga», 2017, 1032 p. (In Russ.).]
7. Рус М.У. Народы майя: пятьсот лет сопротивления. *Американские индейцы: новые факты и интерпретации*. М.: Наука, 1996, сс. 69-93. [Rus M.U. Narody maiya: pyat'sot let soprotivleniya [Maya Peoples: Five hundred years of Resistance]. *Amerikanskie indeitsy: novye fakty i interpretatsii*. Moscow, 1996, Nauka, pp. 69-93. (In Russ.).]

* Здесь следует оговориться, что составляющими этого процесса являлись и другие участники исторической драмы Латинской Америки, прежде всего носители традиций африканского происхождения, но определяющим фактором его развертывания являлись и являются многообразные контакты европейского, прежде всего иберокатолического, и индейского миров.

8. Кнорозов Ю.В. Мануэль Галич и его книга. *Галич М. История доколумбовых цивилизаций*. М.: Мысль, 1990, сс. 24-26. [Knorozov Yu.V. Manuel' Galich i ego kniga [Manuel Galich and his book]. *Galich M. Istoriya dokolumbovykh tsivilizatsii*. Moscow, 1990, Mysl', pp. 24-26 (In Russ.).]
9. Кинжалов Р.В. Индейцев Центральной Америки мифология. *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т.1. М.: Советская энциклопедия, 1991, сс. 516-522. [Kinzhalov R.V. Indeitsev Tsentral'noi Ameriki mifologiya [Central American Indians mythology]. *Mify narodov mira. Entsiklopediya*. T.1. Moscow, 1991, Sovetskaya entsiklopediya, pp. 516-522. (In Russ.).]
10. Березкин Ю.К. Индейцев Южной Америки мифология. *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т.1. М.: Советская энциклопедия, 1991, сс. 522-525. [Berezkin Yu.K. Indeitsev Yuzhnoi Ameriki mifologiya [South American Indians mythology]. *Mify narodov mira. Entsiklopediya*. T.1. Moscow, 1991, Sovetskaya entsiklopediya, pp. 522-525. (In Russ.).]
11. Grinberg J.H. Language in the Americas. Stanford, Stanford University Press, 1987, 456 p.
12. Ruhlen, Merrit. Evolution of Language. *MACEY, Sam, Encyclopedia of Time*. New York: Garland Science, 1994.
13. Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т.1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010, 448 с. [Toporov V.N. Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы [The World Tree: Universal sign complexes.] T.1. Moscow, 2010, Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi, 448 p. (In Russ.).]
14. Шемякин Я.Г. Образ реальности и реальность образа: проблема цивилизационной идентичности в свете опыта социокультурного «пограничья». *Przegląd Wschodnioeuropejski. East European Review*, 2020 XI/1, сс. 219-229. [Shemyakin Ya.G. Obraz real'nosti i real'nost' obraza: problema tsivilizatsionnoi identichnosti v svete opyta sotsiokul'turnogo «pogranich'ya» [The Image of reality and the reality of the image: the problem of civilizational identity in the light of the experience of the socio-cultural «borderland»]. *Przegląd Wschodnioeuropejski. East European Review*, 2020 XI/1, pp. 219-229. (In Russ.).]
15. Ракуц Н.В. Культура индейских народов и политика государства (южноамериканские реалии). Шемякин Я.Г. (отв. ред.) М.: ИЛА РАН, 2018, 264 с. [Rakuts N.V. Kul'tura indeiskikh narodov i politika gosudarstva (yuzhnoamerikanskіe realii) [Native American Culture and State Politics (South American Realities)]. Moscow, 2018, ILA RAN, 264 p. (In Russ.).]
16. Шемякин Я.Г. Идентичность и тип цивилизации: особенности соотношения (Россия – Латинская Америка – Запад). «Миры миров»: в поисках идентичности. *Россия и Латинская Америка в сравнительно-исторической перспективе*. Ред. Бондарева Е.А. М.: Фонд исторической перспективы, 2016, сс. 3-43. [Shemyakin Ya.G. Identichnost' i tip tsivilizatsii: osobennosti sootnosheniya (Rossiya – Latinskaya Amerika – Zapad) [Identity and the type of civilization: features of the relationship (Russia-Latin America-West)]. «Miry mirov»: v poiskakh identichnosti. *Rossiya i Latinskaya Amerika v sravnitel'no-istoricheskoi perspective*. Moscow, 2016, Fond istoricheskoi perspektivy, pp. 3-43. (In Russ.).]
17. Кофман А.Ф. Рыцари Нового Света. М.: Издательство ПАН ПРЕСС, 2006, 261 с. [Kofman A.F. Rytsari Novogo Sveta. [Knights of the New World.] Moscow, Izdatel'stvo PAN PRESS, 2006, 261 p. (In Russ.).]
18. Кофман А.Ф. Испанский конкистадор. От текста к реконструкции типа личности. М.: ИМЛИ РАН, 2012, 304 с. [Kofman A.F. Ispanskii konkistator. Ot teksta k rekonstruktsii tipa lichnosti. [Spanish conquistador. From the text to the reconstruction of the personality type.] Moscow, 2012, IMLI RAN, 304 p. (In Russ.).]
19. Кофман А.Ф. Конкистадоры. Три хроники завоевания Америки. М.: Эрвез; СПб.: Симпозиум, 2009, 606 с. [Kofman A.F. Konkistadory. Tri khroniki zavoevaniya Ameriki. [Conquistadors. Three chronicles of the Conquest of America.] Moscow, Ervez; SPb.: Simpozium, 2009, 606 p. (In Russ.).]
20. Кофман А.Ф. Кортес и его капитаны. М.: Пан Пресс, 2007, 352 с. [Kofman A.F. Kortes i ego kapitany. [Cortes and his Captains]. Moscow, 2007, Pan Press, 352 p. (In Russ.).]
21. Iberica Americans. Праздник в ибероамериканской культуре. Отв. ред. Земсков В.Б. М.: ИМЛИ РАН, 2002, 400 с. [Iberica Americans. Prazdnik v iberoamerikanskoi kul'ture. [Iberica Americans. Celebration in Iberoamerican culture]. Moscow, 2002, IMLI RAN, 400 p. (In Russ.).]

22. Степанов Г.В. Испанский язык в странах Латинской Америки. М.: Издательство литературы на иностранных языках, 1963, 202 с. [Stepanov G.V. Ispanskii yazyk v stranakh Latinskoi Ameriki. [Spanish language in Latin America.]. Moscow, 1963, Izdatel'stvo literatury na inostrannykh yazykakh, 202 p. (In Russ.).]
23. Степанов Г.В. К проблеме языкового варьирования. М.: УРСС, 2004, 325 с. [Stepanov G.V. K probleme yazykovogo var'irovaniya [On the problem of language variation.]. Moscow, 2004, URSS, 325 p. (In Russ.).]
24. Шемякин Я.Г. Язык как фактор обеспечения целостности цивилизационной системы. Опыт ибероамериканского социокультурного «пограничья» в сравнительно-историческом контексте. Оболенская Ю.Л. (ред.) *Вопросы Иберо-романистики*. Вып.17. М., 2019, сс. 114-128. [Shemyakin Ya.G. Yazyk kak faktor obespecheniya tselostnosti tsivilizatsionnoi sistemy. Opyt iberoamerikanskogo sotsiokul'turnogo «pogranich'ya» v sravnitel'no-istoricheskom kontekste [Language as a factor of ensuring the integrity of the civilizational system. The experience of the Ibero-American socio-cultural "frontier" in a comparative historical context]. *Voprosy Ibero-romanistiki*. Vyp.17. Moscow, 2019, pp.114-128. (In Russ.).]
25. Трубецкой Н.С. Вавилонская башня и смешение языков. Трубецкой Н.С. *История. Культура. Язык*. М.: Издательская группа «Прогресс-Универс», 1995, сс. 327-338. [Trubetskoi N.S. Vavilonskaya bashnya i smeshenie yazykov [The Tower of Babel and the Confusion of languages]. Trubetskoi N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk*. Moscow, 1995, Izdatel'skaya gruppya «Progress-Univers», pp. 327-338 (In Russ.).]
26. Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс., Толстой Н.И. Послесловие. Трубецкой Н.С. *Избранные труды по фонологии*. М.: Прогресс, 1987, 556 с. [Gamkrelidze T.V., Ivanov Vyach.Vs., Tolstoi N.I. Posleslovie [Afterword]. Trubetskoi N.S. *Izbrannye trudy po fonologii*. Moscow, 1987, Progress, 556 p. (In Russ.).]
27. Кофман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М.: Наследие, 1997, 320 с. [Kofman A.F. Latinoamerikanskii khudozhestvennyi obraz mira. [Latin American artistic image of the World]. Moscow, 1997, Nasledie, 320 p. (In Russ.).]
28. Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М.: Наука, 1990, 203 с. [Tsiv'yan T.V. Lingvisticheskie osnovy balkanskoi modeli mira [Linguistic foundations of the Balkan model of the world]. Moscow, 1990, Nauka, 203 p. (In Russ.).]
29. Цивьян Т.В. Модель мира и ее лингвистические основы. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009, 280 с. [Tsiv'yan T.V. Model' mira i ee lingvisticheskie osnovy [The world model and its linguistic foundations]. Moscow, 2009, Knizhnyi dom «LIBROKOM», 280 p. (In Russ.).]
30. Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука, 2001, 391 с. [Shemyakin Ya.G. Evropa i Latinskaya Amerika: Vzaimodeistvie tsivilizatsii v kontekste vsemirnoi istorii [Europe and Latin America: Interaction of civilizations in the context of world history]. Moscow, 2001, Nauka, 391 p. (In Russ.).]
31. Сапрыкина О.А. На пути к современной Бразилии: языковая ситуация в Бразилии в XVI в. в документах и свидетельствах. *Язык в глобальном контексте: Латинская Америка сегодня как культурно-языковой феномен*. М.: ИНИОН РАН, 2016, 116 с. [Saprykina O.A. Na puti k sovremennoi Brazilii: yazykovaya situatsiya v Brazilii v XVI v. v dokumentakh i svi-detel'stvakh [On the way to Modern Brazil: the linguistic situation in Brazil in the XVI century. in documents and testimonies]. *Yazyk v global'nom kontekste: Latinskaya Amerika segodnya kak kul'turno-yazykovoi fenomen*. Moscow, 2016, INION RAN, 116 p. (In Russ.).]
32. Шемякин Я.Г. Культура в контексте глобализации и глобализация в контексте культуры. Константинова Н.С. (отв.ред.) *Ибероамерика: культурная идентичность в эпоху глобализации*. М.: ИЛА РАН, 2019, сс. 71-103 [Shemyakin Ya.G. Kul'tura v kontekste globalizatsii i globalizatsiya v kontekste kul'tury [Culture in the context of globalization and globalization in the context of culture.]. Konstantinova N.S. (ed.) *Iberoamerika: kul'turnaya identichnost' v epokhu globalizatsii*. Moscow, 2019, ILA RAN, pp. 71-103 (In Russ.).]
33. Арсеньев В.Р. Архаика как дефиниция и реальность. *Актуальные проблемы изучения архаики: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики (1996-2012)»*. СПб.: МАЭ РАН, 2014, сс. 13-17. [Arsen'ev V.R. Arkhaika kak definitsiya i real'nost' [Archaic as a definition and reality.]. *Aktual'nye problemy izucheni-*

ya arkhaiki: Materialy teoreticheskogo seminara «Teoriya i metodologiya arkhaiki» (1996-2012). SPb.: MAE RAN, 2014, pp. 13-17 (In Russ.).

34. Quiroa, Néstor J. Revisiting the Highland Guatemala Títulos: How the Maya-Ki'che' Lived and Outlived the Colonial Experience. *Ethnohistory*, 2011. Vol. 58 (2), pp. 253-321.

35. Шемякин Ф.Я. Крушение цивилизации майя классического периода: загадка или проявление закономерности? *Исторический журнал: научные исследования*, 2013, № 1 (13), сс. 80-91 [Shemyakin F.Ya. Krushenie tsivilizatsii maiya klassicheskogo perioda: zagadka ili proyavlenie zakonornosti? [The collapse of the Mayan civilization of the Classical period: a mystery or a manifestation of a pattern?]. *Istoricheskii zhurnal: nauchnye issledovaniya*, 2013, № 1 (13), pp. 80-91. (In Russ.).

36. Termez F. Zur Ethnologie und Ethnographie des nördlichen Mittelamerika. *Iberoamerikanisches Archiv*. Bd. 4, 1930, pp. 303-492.

37. Кинжалов Р.В. Культура древних майя. М.: Наука, 1971, 368 с. [Kinzhalov R.V. Kul'tura drevnikh maiya [The culture of the ancient Maya.]. Moscow, 1971, Nauka, 368 p. (In Russ.).

38. Vega García, H. Identidad cultural y patrimonio ambiental: resistencia, reivindicación, apropiación e innovación de las mujeres en la Reserva de la Biosfera Maya. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 2014, vol. 25 (2), pp. 45-78.

Yakov G.Shemiakin (shemyakinx3@gmail.com)

Doctor of History, Chief Researcher, Institute of Latin America of RAS

B.Ordynka Str., 21, 115034 Moscow, Russian Federation

"Borderland" as a way of preserving and asserting identity. The historical experience of the Native American cultures of Latin America in a universal context

Abstract. The article substantiates the thesis that modern Native American cultures of Latin America reveal all the main features of "borderland" as a special state of the socio-cultural system (the dominant of diversity while preserving the unity sui generis, embodied in the very process of interaction of heterogeneous traditions, structuring linguistic reality in accordance with this dominant, the predominance of localism in the framework of the relationship between the universal and local dimensions of the life of Latin American societies, the key role of archaism in the system of interaction with the heritage of the 1st "axial time", first of all, with Christianity, and with the realities of the "second axial time" - the era of modernization. The author concludes that modern Indian cultures are isomorphic in their structure to the "borderline" Latin American civilization, considered as a "coalition of cultures" (K. Levi-Strauss), which differ significantly from each other, but are united at the deepest level by an extremely contradictory relationship of its participants.

Key words: "borderland", Native American cultures, Latin American civilization, local, three paradigms of the universal, "language union", "language variation".

DOI: 10.31857/S0044748X0016136-8

Received 21.02.2021.