

Я. Г. ШЕМЯКИН

ЕВРОПА И ЛАТИНСКАЯ АМЕРИКА

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
ЦИВИЛИЗАЦИЙ
В КОНТЕКСТЕ
ВСЕМИРНОЙ
ИСТОРИИ

"НАУКА"

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ

Я. Г. ШЕМЯКИН

**ЕВРОПА
И
ЛАТИНСКАЯ
АМЕРИКА**

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
ЦИВИЛИЗАЦИЙ
В КОНТЕКСТЕ
ВСЕМИРНОЙ
ИСТОРИИ**



МОСКВА "НАУКА" 2001

УДК 316.7
ББК 71.05
Ш46

Рецензенты:

доктор филологических наук *В.Б. Земсков*
доктор политических наук *М.Л. Чумакова*

Ответственный редактор

кандидат исторических наук, профессор *С.И. Семенов*

Шемякин Я.Г.

Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. — М.: Наука, 2001. — 391 с.
ISBN 5-02-013053-2

Настоящая работа — первое в отечественной и зарубежной историографии комплексное фундаментальное исследование процесса взаимодействия цивилизаций Европы и Латинской Америки. Анализируются закономерности и исторические результаты контактов основных европейских и неевропейских традиций. Выдвигается и подробно обосновывается концепция, согласно которой Россия и Латинская Америка принадлежат к одному и тому же цивилизационному типу — “пограничным” цивилизациям планетарного масштаба.

Для политологов, журналистов-международников, политиков-практиков и специалистов в области социальных наук.

ТП-2001-1-№ 37

ISBN 5-02-013053-2

© Издательство “Наука”, 2001

© Институт Латинской Америки, 2001

© Я.Г. Шемякин, 2001

Оглавление

Предисловие	5
К постановке проблемы. Вместо введения	7
Цель и предмет исследования	7
Особенности научного метода: цивилизационный подход как теоретическая основа работы	14
Цивилизационные исследования в латиноамериканистике	37

Раздел I

Латинская Америка: процесс и результат взаимодействия европейских и неевропейских цивилизационных традиций.....	59
Глава I. Универсальный контекст цивилизационного процесса в Латинской Америке	59
Различные грани проблемы универсального	59
"Осевое время": формирование основ системы универсальных ценностей	64
"Вторая ось" мировой истории: возникновение на Западе новых типов универсализма и становление единого комплекса ценностей модернизации	68
Глава II. Иберийское начало в процессе междивизиационного взаимодействия в Новом Свете	83
Иберийская Европа и доколумбова Америка в сравнительно-исторической перспективе. Характер и типы взаимодействия иберокатолической и автохтонных традиций	83
Иберохристианское начало как основа латиноамериканского культурного синтеза: основные структурные характеристики	98
Глава III. Запад в Латинской Америке: драма модернизации	117
Различные типы западного универсализма: столкновение ценностных ориентаций.....	117
Особенности восприятия ценностей модернизации латиноамериканским цивилизационным комплексом	126
Противоречия процесса модернизации и проблема латиноамериканского культурного синтеза	154
Глава IV. Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций на личностном уровне.....	167
Индивидуальный уровень междивизиационного взаимодействия и типы творческой личности	168
Европа и Латинская Америка: трансформация типов новатора и интерпретатора культурной традиции в ходе контакта цивилизаций	173

Раздел II

Россия и Латинская Америка: "пограничные" цивилизации планетарного масштаба в сравнительно-исторической перспективе	192
Глава I. Главные особенности "пограничных" цивилизаций планетарного масштаба	192
Специфическая роль природного фактора	193
Слабая способность к формообразованию	204
Воплощенное беспокойство границы цивилизации и варварства	210
Специфика соотношения пространства и времени	218
Роль категории меры в духовном строе цивилизации	221
Глава II. Соотношение мирского и сакрального в латиноамериканской и в российской цивилизациях	233
Религиозный синкретизм и метаморфозы христианства	233
Россия и Латинская Америка на экзистенциальном пределе: антинормичность сознания и бытия	246
Поиск заменителей религиозной веры как основы единства цивилизации	262
Глава III. Соотношение личности и общества в Латинской Америке и в России	273
Соотношение индивида и социума в Латинской Америке: борьба взаимоисключающих тенденций	273
Российская цивилизация в свете проблемы "личность – общество": столкновение противоположных подходов	279
Глава IV. Специфика соотношения традиционной и инновационной сторон культуры в цивилизационном "пограничье"	295
Особенности соотношения традиций и новаторства в латиноамериканской культуре	295
Российский опыт решения проблемы "традиция – инновация" в контексте сравнения с Латинской Америкой	302
Глава V. Типы межцивилизационного взаимодействия в России – Евразии: отечественная действительность сквозь призму латиноамериканского опыта	315
Динамика эволюции типов межцивилизационного контакта в истории Руси – России: от эпохи генезиса древнерусской культуры до рубежа XIX – XX вв.	315
Россия – Евразия в XX веке: соотношение противостояния, симбиоза и синтеза различных цивилизационных начал	319
Глава VI. Индивидуальный уровень цивилизационного процесса и типы творческой личности в России: общие черты и отличия по сравнению с Латинской Америкой	327
Типы новатора и интерпретатора традиции в цивилизационной системе России: параллели с латиноамериканским опытом	327
Синкретическая разновидность творческой личности: сопоставление российских и латиноамериканских реалий	333
Заключение	345
Библиография	359

Предисловие

Современная ситуация в мире уникальна: ускоренная глобализация многих процессов в планетарном масштабе сопровождается одновременным усилением черт своеобразия в развитии различных региональных человеческих общностей. Особо выделяются в этом плане социокультурные макрообщности — цивилизации, формирующие главные черты неповторимого облика тех или иных человеческих миров.

С момента возникновения общества современного типа и развертывания на Западе промышленной революции (XVIII — XIX вв.) весь остальной мир был поставлен перед жесткой альтернативой: либо капитулировать перед европейской экспансией, либо дать тот или иной вариант "ответа" на "вызов" модернизации, воплощенный в цивилизации Запада, первой вступившей в современность. Поскольку альфой и омегой этой цивилизации стал принцип индивидуальной свободы выбора, то дилемму, вставшую перед неевропейскими народами, можно определить следующим образом: можно ли стать свободными, оставаясь самими собой (т.е. китайцами, индийцами, арабами, латиноамериканцами, русскими и т.п.), или для этого необходимо превратиться в составную часть Запада, потеряв, тем самым, собственную цивилизационную идентичность? Попытки дать ответ на этот вопрос составляют внутреннюю подоплеку всего того громадного разнообразия событий, которое являет нам история "незападной" части человечества на протяжении последних столетий. Изучение опыта других неевропейских цивилизаций является в этом плане чрезвычайно актуальным для России, перед которой, начиная по меньшей мере с XVII в. и по настоящее время, стоит тот же самый роковой вопрос. При этом в последние годы, в условиях, казалось бы, "триумфального шествия" неолберализма и унификации образа жизни в соответствии с западными стандартами, проблема сохранения собственной культурно-цивилизационной индивидуальности стоит особенно остро. Это касается всех неевропейских цивилизаций, но в России степень остроты беспрецедентно велика. Ряд трагических срывов модернизационного процесса (последний из них по времени и наиболее масштабный — распад СССР и крах коммунистического эксперимента) привели к нарушению системы экзистенциальной ориентации, т.е. ориентации человека как во внешнем мире, так и в мире собственной души. В подобном нарушении — корни современного российского кризиса. Стремление восстановить

ее на иной основе — главный источник, питающий в последнее время лавинообразно возрастающий поток публикаций на цивилизационные темы в отечественной научной и публицистической литературе, ибо базовые ориентации людей в ключевых вопросах существования homo sapiens как раз и являются главным предметом цивилизационного подхода.

В подобной ситуации особенно ценно для нашей страны сопоставление с опытом поисков ответа на “вызов” модернизации (т.е. фактически, взаимодействия с Западом) тех неевропейских цивилизаций, которые структурно близки России, принадлежат к тому же цивилизационному типу. В последние годы в отечественной науке была выдвинута гипотеза о том, что как Россия, так и Латинская Америка являют собой особую разновидность “пограничных” цивилизаций (С.И. Семенов, В.Б. Земсков, И.Г. Яковенко, Б.И. Коваль и др.). Автор разделяет эту гипотезу и обосновывает ее в ряде своих работ, в том числе и в данном тексте. Во взаимодействии цивилизаций этого типа с Западом прослеживаются общие закономерности, исследование которых представляет для нашей страны актуальный интерес. В предлагаемой вниманию читателей монографии делается попытка выявить подобные закономерности и проанализировать их.

К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

ЦЕЛЬ И ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Цель данной работы — изучение процесса взаимодействия цивилизаций Европы и Латинской Америки в контексте всемирной истории. Эта исходная формулировка темы нуждается в дальнейшем уточнении.

Те культурно-исторические регионы, которые могут быть обозначены как "Европа" и "Латинская Америка", представляют собой мультицивилизационные образования. Так, в регионе к югу от Рио-Гранде дель Норте наряду с собственно латиноамериканской цивилизацией, родившейся в результате взаимодействия различных культурных традиций, существуют: доколумбово цивилизационное наследие, постоянно воспроизводимое членами индейских общин; ибероевропейские (испанские и португальские) традиции и их носители — выходцы с Пиренейского полуострова; те, кто несет в себе, своем образе жизни и деятельности социально-генетический код "фаустовской" цивилизации Запада (колонии эмигрантов из ведущих западных стран — Англии, Франции, Германии, США и представители этих стран, постоянно проживающие в Латинской Америке); анклав восточных цивилизационных традиций — исламской, главным образом ближневосточной, индийской, японской, китайской. Некоторые исследователи считают возможным говорить также о сохранении как отдельного относительно целостного цивилизационного типа традиций африканского происхождения (выходцев из Западной Африки). Однако это вряд ли правомерно: наследие "черного" континента, так сказать в "чистом" виде, на латиноамериканской почве практически не встречается: оно реально существует здесь лишь в рамках различных форм взаимосвязи с иными участниками межкультурного контакта, прежде всего — с ибероевропейским и западным цивилизационными началами¹.

Та культурно-историческая и географическая реальность, которая обозначается термином "Европа", также являет собой совокупность различных цивилизаций. К их числу относятся: западная "субэкумена" (Г.С. Померанц)², включающая наряду со странами Западной, а также — частично — Северной, Центральной и Южной Европы США, Канаду, Австралию и Новую Зеландию; ибероевропейская цивилизация (страны Пиренейского полуострова); балканская культурно-историческая общность; российско-евра-

зийская цивилизация, включающая в себя наряду с обширными пространствами Восточной и Северной Европы огромные территории Азии; промежуточная восточноевропейская цивилизационная зона, ранее тяготевшая в целом к России, ныне же быстро сближающаяся с Западом; наконец, анклавов мира ислама на европейском континенте: Босния, Албания, европейская часть Турции, колонии эмигрантов из мусульманских стран в городах Европы.

Разумеется, рассмотреть все аспекты темы взаимодействия всех цивилизационных традиций, существующих на территориях Европы и Латинской Америки, в рамках одной работы не представляется возможным. Необходимо ограничить круг исследуемой проблематики. Главный предмет изучения в данном случае — собственно латиноамериканская цивилизация, сложившаяся в результате взаимодействия различных европейских и неевропейских традиций. Исследовать ее — значит проанализировать процесс такого рода взаимодействия.

В становлении Латинской Америки как особой, неповторимой в своем своеобразии культурно-исторической общности так или иначе принимали участие представители большинства стран Европы. Однако главными участниками разыгравшейся здесь исторической драмы, наряду с автохтонным и афроамериканским цивилизационными началами, стали Пиренейская Европа и Запад. Именно они находятся в фокусе нашего внимания. И "фаустовская" цивилизация, и ибероевропейская культурно-историческая общность присутствуют в истории Латинской Америки в двух ипостасях: во-первых, как внешняя по отношению к ней сила; во-вторых, как внутренний фактор эволюции латиноамериканской цивилизационной общности. Как иберийская, так и западная традиции стали на протяжении истории неотъемлемой составной частью социально-генетического кода латиноамериканской цивилизации. С этой точки зрения Латинская Америка — это в том числе и Европа: и пиренейское, и западное начала вошли в плоть и кровь народов латиноамериканского региона.

Разумеется, обе ипостаси Пиренейской Европы и Запада теснейшим образом взаимосвязаны. Тем не менее, пытаться рассмотреть одинаково обстоятельно и ту, и другую форму проявления названных европейских традиций в рамках одной работы практически невозможно. Здесь также необходим выбор "зоны преимущественного интереса". В данной монографии в центре нашего внимания находятся Иберийская Европа и Запад как внутренние факторы цивилизационного процесса в регионе к югу от Рио-Гранде, как неотъемлемые составляющие социально-генетического кода латиноамериканской цивилизации.

Помимо изучения главных, непосредственных "европейских" участников латиноамериканской истории в контексте их взаимодействия с неевропейскими цивилизационными традициями особое значение для раскрытия поставленной темы имеет сопостав-

ление латиноамериканской цивилизации с теми цивилизациями Европы, которые близки ей по своим структурным параметрам. Наряду с ибероевропейской, к такого рода цивилизационным общностям относятся российско-евразийская и балканская. Все они* являются представителями особого, "пограничного" цивилизационного типа.

В принципе цивилизации могут быть классифицированы по различным основаниям. Для того чтобы теоретически убедительно выделить "пограничные" цивилизации как особую разновидность, мы выдвигаем новый, еще не применявшийся ранее критерий для подобного рода классификации: соотношение начал (т.е. принципов) единства и многообразия, целостности и гетерогенности (неоднородности) в структуре той или иной социокультурной макрообщности цивилизационного уровня³.

Все цивилизации в той или иной мере неоднородны, состоят из разнообразных культурных, в том числе этнокультурных элементов, и вместе с тем любая из них представляет собой целостность, единую при всем многообразии ее составляющих. Однако соотношение целостности и гетерогенности, единства и многообразия совершенно различно в цивилизациях, которые могут быть условно обозначены как "классические", и в цивилизационных общностях "пограничного" типа. К числу первых относятся такие, возникшие на базе мировых религий цивилизации ("субэкумены", по терминологии Г.С. Померанца)⁴, как западнохристианская, южноазиатская индо-буддийская, восточноазиатская конфуцианско-буддийская, исламская. Все они представляют собой историко-культурные макрообщности планетарного уровня. Облик "классических" цивилизаций определяет начало целостности, Единое. Субэкумены имеют цельное основание — монолитный религиозно-мировоззренческий "фундамент" всего здания цивилизации.

В "пограничных" цивилизациях, в отличие от "классических", преобладает начало многообразия, гетерогенности. Цельная, монолитная духовная основа в этом случае отсутствует, религиозно-цивилизационный фундамент состоит из нескольких качественно различных частей, разделенных глубокими трещинами, а вся цивилизационная конструкция неустойчива.

Наше понимание проблемы соотношения единства и многообразия, ее места и роли в истории человечества отчасти опирается на традицию Платона и неоплатоников, в рамках которой Единое характеризуется через противоположность иному, неединому. "Эта характеристика восходит к пифагорейцам, противопоставлявшим единое множому, предел беспредельному, а также к элеатам, у которых противопоставление единого множеству носило онтологиче-

* Здесь следует сделать оговорку в отношении пиренейских стран: в наши дни преобладающей тенденцией их цивилизационного развития является тенденция к преодолению качества "пограничности" на западной основе, к постепенному (этот процесс еще не завершен) превращению Испании и Португалии в составную часть Запада.

ский характер"⁵. Такой подход существенно отличается от постановки вопроса Николаем Кузанским, согласно формуле которого "единому ничто не противоположно", ибо "единое есть все"⁶. Позиция Кузанского, казалось бы, дающая высшую сакральную санкцию многообразию реальной действительности (ибо Бог рассматривается этим мыслителем как высшее проявление принципа единства мироздания), в перспективе могла привести и действительно привела (особенно в рамках механистической парадигмы новоевропейской науки)⁷ к растворению многообразия в единстве, к такому пониманию, согласно которому разнообразие как особая характеристика бытия вообще реально не существует. Формула "Единое есть все" для нас неприемлема. В то же время наше понимание данной проблемы существенно отличается и от платоновской традиции: у Платона и его последователей любые различия, любое многообразие есть лишь совокупность внешних проявлений принципа единства, своего рода пестрая маска, скрывающая лик подлинного духовного бытия (понимаемого как синоним Единого)⁸. При таком подходе за началом многообразия отрицается собственная онтологическая динамика, с чем мы не можем согласиться.

Концепция данной работы основана на гипотезе, согласно которой как единство, так и многообразие суть самостоятельные, качественно отличные друг от друга активные начала человеческого существования. Каждое из них обладает собственной бытийственной динамикой и находится в сложном противоречивом соотношении с другим началом (принципом).

Наличие такой характеристики, как преобладание начала многообразия над началом единства, — прямое следствие того, что главная черта, определяющая исторический облик "пограничных" цивилизаций, — столкновение и конфликтное сосуществование в рамках одной социокультурной макрообщности двух основных типов мирового цивилизационного развития — Запада и Востока. С известными оговорками тезис о "двоемирии" можно распространить на все "пограничные" цивилизации.

Пожалуй, наиболее существенные оговорки приходится делать именно в отношении Латинской Америки, поскольку ареал прямого воздействия "классического" Востока, в основном, ограничивается здесь средой иммигрантов — недавних (конец XIX — XX в.) выходцев из Азии — Индии, Китая, арабского мира. Это воздействие практически не затронуло основного ядра латиноамериканской цивилизационной общности, не оказало влияния на ее определяющие структурные характеристики. Тем не менее, присутствие восточного начала, понимаемого как особый тип цивилизационного развития человечества, определенно прослеживается и в "пограничной" цивилизации Ибероамерики. Это начало проявило себя в двух основных формах.

Во-первых, в роли "Востока" в цивилизационном процессе выступили автохтонные доколумбовы цивилизации, которые по сво-

им основным структурным характеристикам идентичны восточным, в первую очередь, древневосточным обществам⁹.

Во-вторых, восточное начало опосредованно проявилось через иберийские культуры — испанскую и португальскую. Последние возникли и развивались, как известно, в "силовом поле" взаимодействия двух субэкумен — западно-христианской и исламской. И хотя пиренейский цивилизационный тип сформировался все же преимущественно на европейско-христианской основе, следы воздействия арабо-мусульманской традиции отчетливо видны в культуре иберийской католической Европы. Восточный социальный генотип оказал известное влияние и на формы организации государства и общества в Испании и Португалии. Это обстоятельство нашло свое отражение как на уровне массового сознания (в духе ставшего своего рода общим местом утверждения о том, что "Европа кончается за Пиренеями"), так и в трудах мыслителей различных направлений¹⁰.

Здесь следует уточнить одно принципиально важное обстоятельство. Само по себе взаимодействие западных и восточных начал характерно (особенно в последние два века) практически для всех цивилизаций нашей планеты. Специфика цивилизаций "пограничного" типа — в том, что ни одно из этих начал не получает решающего преобладания, не определяет в полной мере характер цивилизационной системы.

Рассматривая процесс взаимодействия Латинской Америки с Европой, нельзя обойти проблему, которую в двух словах можно обозначить следующим образом: "Латинская Америка и Россия". Постановка этой проблемы в контексте данной работы правомерна уже потому, что в определенном смысле Россия — это тоже Европа: исторически она формировалась как "другая Европа", качественно отличная от Западной. Но обе части европейского мира имеют общие истоки: первичную древнейшую мифологическую индоевропейскую культуру, античное наследие, христианскую традицию. В этом смысле российская культурно-историческая общность представляет собой неотъемлемую составную часть общеевропейского культурного круга¹¹.

Выходцы из России оставили свой след в истории стран латиноамериканского региона, российская иммиграция наложила определенный отпечаток на государства бассейна Ла-Платы (главным образом, Аргентину). Так что участие наших соотечественников в цивилизационном процессе в Новом Свете достаточно заметно, особенно в том, что касается сохранения определенных культурно-этнических черт у переселенцев и у их потомков.

И все же представители российской цивилизационной традиции не принадлежали к числу главных участников исторической драмы Латинской Америки: на уровне социальных институтов и структур, а также в том, что касается нормативно-ценностного ядра латиноамериканской цивилизации прямое российское влияние

практически не прослеживается. Поэтому одного лишь признания принадлежности России к европейскому культурному кругу недостаточно для того, чтобы обосновать необходимость выделения в данной работе темы "Латинская Америка и Россия" в качестве отдельного объекта исследования. Однако для такого выделения есть иные, более серьезные основания.

Это нужно прежде всего для того, чтобы показать, какое значение имеет для нашей страны, в том числе для отечественной науки, изучение взаимодействия латиноамериканского цивилизационного комплекса с западной традицией. Значимость латиноамериканского опыта для нас в первую очередь обусловлена общностью цивилизационного статуса России и Латинской Америки. Хотя европейская традиция стала неотъемлемой составной частью их социально-генетического кода, хотя она всегда играла и продолжает играть ведущую роль в межкультурном взаимодействии в регионе к югу от Рио-Гранде и на просторах российской Евразии, как Россия, так и Латинская Америка воплотили в себе не только европейские черты, но и нечто совсем иное. Обе эти культурно-исторические макрообщности, частично пересекаясь (в творчестве своих наиболее выдающихся представителей*) с западным культурным кругом, вместе с тем принадлежат к числу качественно отличных от Запада цивилизаций "пограничного" типа.

Эмпирически очевидно, что по ряду важнейших признаков (язык, религия, многие черты духовной культуры) наиболее близка Латинской Америке пиренейская культурно-историческая общность. Однако столь же очевидно, что из всех перечисленных выше "пограничных" цивилизаций только две — Латинская Америка и Россия — подобно субэкуменам являют собой цивилизационные системы планетарного масштаба. Мы выдвигаем научную гипотезу, в соответствии с которой такого рода масштаб не может не обуславливать (в общих рамках цивилизационного "пограничья") особое культурно-историческое качество. Это значит, что должна существовать некая совокупность имеющих принципиальное значение структурных параметров, по которым Латинская Америка наиболее близка именно России; параметров, которые должны быть выявлены и проанализированы в ходе исследования.

Если допустить, что сформулированное утверждение относительно структурной близости российско-евразийской и латиноамериканской цивилизаций соответствует действительности, то всестороннее познание как России, так и Латинской Америки (а следовательно, и закономерностей их взаимодействия с иными цивилизациями, включая Запад) невозможно вне контекста их сравнения друг с другом. В силу этого тема "Латинская Америка и

* Например, такие люди, как Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, И.С. Тургенев, В.В. Набоков, Х.Л. Борхес, О. Пас, оставаясь представителями, соответственно, русской и латиноамериканской культур, в то же время, бесспорно, принадлежали к числу ведущих писателей и мыслителей европейской субэкумены.

Россия" необходимым образом должна занять особое место в данной работе.

Мысль о типологическом сходстве латиноамериканской и российской цивилизаций уже высказывалась и в Латинской Америке (концепция "маргинальных культур" Л. Сеа), и в России (прежде всего, в работах таких ученых – латиноамериканистов, как В.Б. Земсков, Ю.Н. Гирин, А.Ф. Кофман, Б.И. Коваль, С.И. Семенов)¹². Формулируя собственную концепцию, автор опирался на труды коллег, как отечественных, так и зарубежных. Среди последних, помимо Л. Сеа, нельзя не назвать Дж. Биллингтона. Хотя он не касался непосредственно латиноамериканской проблематики, осуществленные им сопоставления России и Испании¹³ способствовали формированию исследовательской перспективы данной работы. Таким образом, первые и очень важные шаги в сравнительном анализе России и Латинской Америки как особых цивилизаций уже были сделаны. Однако это именно первые шаги: в целом данная тема разработана совершенно недостаточно, существует настоятельная потребность в ее дальнейшем глубоком, серьезном изучении. И это еще одна важная причина, по которой проблеме "Латинская Америка и Россия" должно быть уделено особое внимание.

Любое исследование процесса межцивилизационного взаимодействия предполагает решение двух теснейшим образом взаимосвязанных задач: во-первых, осуществление сравнительного анализа участников контакта; во-вторых, изучение самого контакта, т.е. процесса, типов и результатов взаимодействия различных традиций. Эти задачи неотделимы друг от друга, поэтому в сущности речь идет о двуединой задаче. Однако соотношение между двумя ее составляющими может быть различным. На первый план выдвигается либо сравнительный анализ участников межцивилизационного взаимодействия, либо исследование процесса такого взаимодействия.

Когда речь заходит о главных действующих лицах исторической драмы Латинской Америки (т.е. автохтонной, иберийской, западной и афроамериканской традициях), во главу угла ставится задача изучения самого процесса межцивилизационного взаимодействия, типов такого взаимодействия и его результатов. Разумеется, подобное изучение неотделимо от компаративного анализа. Однако общий ракурс изложения материала формируется в результате сосредоточения внимания на анализе закономерностей непосредственного межцивилизационного контакта.

В случае с темой "Латинская Америка и Россия" ситуация другая: здесь главное внимание уделяется именно цивилизационной компаративистике, что задает во многом иную перспективу исследованию, иное построение его структуры, иную расстановку акцентов.

Выше уже было отмечено, что хотя участие выходцев из нашей страны в истории стран региона на личностном уровне достаточ-

но заметно, все же они никогда не принадлежали к числу основных участников исторической драмы Латинской Америки. Непосредственное взаимодействие российско-евразийской и латиноамериканской цивилизаций, несомненно, прослеживается в истории, однако в той сложнейшей системе взаимодействий, которую являет собой Латинская Америка, этой разновидности культурного контакта принадлежит очень скромное место. На уровне основных институтов и ценностей цивилизации прямое российское влияние здесь почти не прослеживается. Поэтому непосредственные контакты и факты прямого взаимного влияния представителей обеих "пограничных" макроцивилизаций друг на друга в данном случае не рассматриваются: это задача отдельного исследования, преимущественно описательного по своему характеру. Наша цель в другом — нащупать в ходе сравнительного цивилизационного анализа тот глубинный уровень, на котором обнаруживаются (независимо от наличия или отсутствия прямого контакта) структурные аналогии между исторически и географически, казалось бы, столь далекими человеческими мирами.

Данные обстоятельства определили общую структуру работы. Монография состоит из двух разделов. В разделе I предметом изучения является процесс взаимодействия основных европейских и неевропейских цивилизационных традиций, вступивших в контакт в духовном и географическом пространстве Латинской Америки, закономерности и исторические результаты данного процесса. В разделе II латиноамериканская цивилизация рассматривается в контексте сравнения с Россией — Евразией. То, что теме "Латинская Америка и Россия" посвящен целый раздел, состоящий из нескольких глав, наряду со спецификой постановки исследовательской задачи по сравнению с разделом I, обусловлено двумя уже упоминавшимися обстоятельствами: актуальной необходимостью глубокой разработки темы в целях расширения горизонтов самопознания России и крайне недостаточной степенью разработанности данной темы в научной литературе.

ОСОБЕННОСТИ НАУЧНОГО МЕТОДА: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ОСНОВА РАБОТЫ

Особенность цивилизационного подхода, избранного в качестве методологической базы данной работы, заключается в том, что данное научное направление находится в стадии становления. Вопрос об определении его основных параметров до сих пор продолжает оставаться предметом острых дискуссий. Однако в настоящее время можно уже с полной определенностью утверждать: в цивилизационном исследовании ключевую значимость приобретает фигура самого исследователя. И выбор тем изучения, и специфическое видение проблем во многом обуславливаются "позицией наблюдателя" (в соответствии со знаменитой формулой А. Эйн-

штейна), т.е., в данном случае, "луч внимания" историка или культуролога "выхватывает" из всего сложнейшего переплетения процессов и явлений действительности одни взаимосвязи, неизбежно оставляя при этом в тени другие. В силу этого важнейшей предпосылкой любого цивилизационного исследования является, говоря философским языком, рефлексия собственных духовных оснований, т.е. анализ собственного мировоззрения и — в связи с этим — той культурной и научной среды, в рамках которой формируется и работает ученый. Применительно к данной монографии это означает необходимость подвергнуть анализу закономерности становления, развития и современное состояние отечественных цивилизационных исследований в общем контексте российской гуманитаристики.

Однако установить подобные закономерности невозможно, абстрагируясь от тех процессов, которые происходят в мировой науке вообще, в сфере гуманитарных наук в частности, в области изучения цивилизаций — в особенности. Поэтому невозможно сформировать исследовательскую перспективу данной работы, не определив основные тенденции развития научного знания в мире и не проанализировав те процессы, которые характерны для современной зарубежной научной литературы. Причем, этот общемировой контекст по необходимости должен рассматриваться вначале, поскольку современные отечественные цивилизационные исследования зародились в рамках данного контекста, развивались и развиваются под его прямым воздействием, наконец, отражают в своей эволюции универсальные тенденции.

Только ясно представив себе как общемировой, так и специфический российский историко-культурный и научный контекст, можно подходить к анализу концепций латиноамериканского цивилизационного типа. Причем, определяющее значение для нас имеют в данном случае концепции самих латиноамериканцев, фиксирующие основные коллизии, связанные с постепенным становлением их цивилизации.

Полисемангичность понятия "цивилизация" сложилась исторически. В настоящее время вопрос о происхождении самого этого термина подробно исследован в научной литературе, в том числе отечественной. Многие ученые показали, как, по мере исторического развития, слово "цивилизация" "обрастало" все новыми и новыми значениями. В нем, как в куске янтаря, постепенно отложились напластования различных смыслов¹⁴. Попытки проиллюстрировать данные положения даже вкратце увели бы нас слишком далеко от непосредственной темы работы. Поэтому отметим лишь следующее.

Как появление самого термина "цивилизация" в XVIII в., так и возникновение различных значений этого термина в XIX в.¹⁵ были обусловлены в конечном счете одной и той же главной причиной: стремлением человека Запада заново переосмыслить проблему соотношения универсального и локального измерений истории (т.е.

фактически универсальных ценностей и региональной специфики тех или иных конкретных культур) в условиях кризиса религиозного мировоззрения и в свете того нового опыта взаимодействия с неевропейскими культурами, который был накоплен в ходе заокеанской экспансии Запада. Этап формирования первоначальных предпосылок возникновения теории цивилизаций отразил противоречивые тенденции: как стремление к духовной гегемонии модернизирующейся европейской цивилизации, так и первые попытки преодоления европоцентризма. Отметим в этой связи один характерный штрих: как констатирует крупнейший французский историк Л. Февр, первый случай употребления слова "цивилизация" во множественном числе отмечен лишь в 1819 г., в то время как сам термин впервые появился в 1757 г.¹⁶

Истоки общей теории цивилизаций восходят к трудам Дж. Вико с его концепцией повторения определенных исторических циклов в развитии всех народов; И.Г. Гердера, давшего первое развернутое обоснование (с позиций идеологии Просвещения) идее плюрализма человеческих культур; Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Шлегеля, положивших в основу своих фундаментальных трудов по философии истории глобальные по замыслу и охвату материала концепции развертывания универсалий человеческого духа¹⁷. В числе факторов, оказавших влияние на становление науки о цивилизациях, нельзя не назвать также эволюционистскую позитивистскую социологию О. Конта и Г. Спенсера.

Как особое научное направление цивилизационная теория впервые обрела четкие контуры во второй половине XIX — начале XX в. К числу ее основоположников относятся Н.Я. Данилевский, М. Вебер, О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби, П. Сорокин. Всех названных мыслителей причисляют, как правило, к культурно-исторической школе цивилизационных исследований, представители которой придавали решающее значение культурным факторам исторического процесса. Вопрос о соотношении понятий "культура" и "цивилизация" был и остается центральным для данной школы. Именно она сыграла и продолжает играть главную роль в цивилизационных исследованиях. Из современных ученых, относящихся к этому направлению, нужно особо отметить Н. Элиаса и Ш. Айзенштадта¹⁸.

Во второй половине XIX в. сформировался также и иной, материалистический подход к изучению цивилизаций. Его сторонники, как правило, трактовали цивилизацию как определенный этап общественного развития, являющий собой антитезу первобытному состоянию общества; этап, характеризующийся наличием определенной совокупности объективных, фиксируемых в ходе эмпирического исследования признаков (производительный тип хозяйства, относительно развитое разделение труда, высокий уровень сложности и системной организованности, преодоление прямой зависимости от природы и др.). Данное направление во многом восходит к трудам известного американского этнографа XIX в.

Л. Моргана (1818 – 1881). На переосмыслении его фундаментального труда “Древнее общество” базировалась марксистская трактовка понятия “цивилизация”, впервые сформулированная и обоснованная Ф. Энгельсом в книге “Происхождение семьи, частной собственности и государства”. Впрочем, в общей системе марксистского мировоззрения цивилизационная проблематика всегда занимала подчиненное положение по отношению к формационно-классовой.

В XX в. материалистическую традицию Л.Г. Моргана во многом продолжили такие ученые, как Г. Чайлд и Р. Редфилд. Следует отметить, что придавая решающее значение материальным признакам цивилизации (развитию земледелия и ремесел, классовому обществу, возникновению государства, городов, торговли, частной собственности, денег, монументальному строительству), названные ученые не игнорировали и роли духовных факторов (религии, письменности), неизменно связывая их, однако, с уровнем технологии и типами социальности¹⁹.

Пожалуй, самую масштабную попытку синтезировать достижения культурно-исторического и материалистического подходов предприняла в нашем столетии французская школа “Анналов” – группа историков, объединившихся вокруг журнала “Анналы экономической и социальной истории”, основанного в 1929 г. Наиболее крупными представителями данной школы являлись: основатели журнала “Анналы” Л. Февр и М. Блок, а также Ф. Бродель, автор трехтомного сочинения “Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв.”, считающегося (наряду с другими его работами) высшим достижением школы “Анналов”²⁰. Последний по времени (с конца 60-х годов XX в.) этап в истории “Анналов” связан с именами таких видных историков, как Ж. Ле Гофф, П. Шоню и др.²¹ Сверхзадача, которую ставили перед собой основатели школы “Анналов”, – создание концепции, в рамках которой было бы возможно познать то или иное общество как целостность, во взаимосвязи и многомерном взаимодействии всех сторон жизни: экономики, социальных отношений и институтов, политической сферы, духовной культуры, психологии людей.

Современное положение дел в сфере цивилизационных исследований характеризуется (в том, что касается общемирового, в первую очередь западного контекста развития науки) наличием противоречивых тенденций. С одной стороны, начиная с 70-х годов переживает бесспорный кризис школа “Анналов”, ряд представителей которой пришли к отрицанию самой возможности какой-либо теории цивилизации. Как справедливо отмечает, в частности российский ученый И.Н. Ионов²², данный кризис во многом связан с теми объективными трудностями, которые стоят на пути попыток “исторического синтеза” – создания некоего общего теоретического “контура”, “замыкающего” в рамках непротиворечивой схемы такие стороны исторического процесса (и истори-

ческого знания), как общее и особенное, объективное и субъективное, природное и духовное. Эта кризисная ситуация во многом связана с современным западным постмодернизмом, в значительной мере сформировавшим (в последние полтора десятилетия) общую интеллектуальную атмосферу в некоторых ведущих центрах европейской культуры, в первую очередь во Франции.

В то же время одним из наиболее значимых факторов развития науки и культуры Запада стало в 70—90-х годах XX в. такое явление, как "веберовский ренессанс", прямо противоположное по своему характеру только что охарактеризованной тенденции. Речь идет о том направлении сравнительного изучения цивилизаций, которое связано с именем крупнейшего немецкого мыслителя XX в. М. Вебера. Он и его сторонники разработали свою версию "исторического синтеза", прежде всего синтеза объективности и субъективности в историческом познании. Отличительной чертой этой версии был учет волевого импульса самого субъекта цивилизационного исследования — историка, проявляющегося в выборе как исходных ценностных ориентаций, так и самих фактов, подлежащих изучению²³.

Отнюдь не умерла, продолжает развиваться в западной науке о цивилизациях и та традиция, которая связана с именем А.Дж. Тойнби. Одним из наиболее крупных координационных центров науки о цивилизациях стало Международное общество по сравнительному изучению цивилизаций, основателями которого были А.Дж. Тойнби и П. Сорокин. С 70-х гг. в США каждый год проводятся конференции этого общества с участием десятков ученых из самых разных стран²⁴.

Говоря о современной науке о цивилизациях, нельзя не отметить то глубокое воздействие, которое оказали на нее такие направления западной мысли, как герменевтика — наука об интерпретации текстов (прежде всего, труды Х.Г. Гадамера), психоанализ (главным образом, то, связанное с именем К.Г. Юнга, течение, представители которого пытались применить собственную методологию при решении задач сравнительного изучения различных цивилизаций и культур), структурализм, в первую очередь труды К. Леви-Строса, структурно-функциональная школа в социологии, прежде всего работы Т. Парсонса.

Изучение трудов всех этих мыслителей явилось важнейшей предпосылкой формирования методологической базы монографии. Разумеется, различные их идеи имели для нас неодинаковое значение. Так, из всего богатейшего наследия М. Вебера особую роль для создания теоретической основы работы играли: понятие "идеального типа" (то есть особого познавательного конструкта, призванного упорядочить наш опыт), теория рационализации и "расколдовывания" мира, концепция "формальной рациональности" как главной цивилизационной основы Запада, сравнительный анализ различных "путей спасения" (мировых религий), концепция трех видов господства (традиционного, харизматического

и формально-правового), наконец, сам метод "контролируемого сравнения" различных цивилизаций и культур²⁵.

Особое значение для изучения аксиологического аспекта проблемы соотношения универсального и локального имела герменевтическая традиция, в особенности труды одного из главных ее современных представителей Х.Г. Гадамера. Его идеи оказались особенно плодотворными при исследовании личностного уровня взаимодействия цивилизаций. Некоторые из них имеют принципиальное значение для цивилизационного анализа: например, мысль о том, что поддержание традиции — это, по сути дела, творческий процесс, а также положение, согласно которому миф и радио, мифологическое и рациональное представляют собой качественно отличные друг от друга и вместе с тем взаимно дополняющие пути познания общества как целостности²⁶.

Определенное значение для формирования методологической базы данной работы имело изучение работ К.Г. Юнга. Хотя центральная юнговская категория коллективного бессознательного занимает периферийное положение в используемом нами понятийном аппарате, она прямо и непосредственно связана с проблематикой мифа как особого типа мышления и отношения к миру. Данная проблематика в различных ее аспектах широко затрагивается на страницах монографии. Отметим также особенно важное значение для цивилизационного анализа концепции так называемых "разрешающих" символов, служащих в качестве средства преодоления противоположностей в рамках некоего нового культурного качества²⁷.

Важную роль при формировании общей теоретической перспективы работы сыграл анализ ряда ключевых идей К. Леви-Строса: об особенностях логики мифа, о всеобщем характере базовых мифологических структур мышления и поведения, о неизбежности существования любой культуры всегда в рамках "коалиции" нескольких культур, о богатстве и разнообразии межкультурных контактов как предпосылке прогресса тех или иных человеческих общностей, о необходимости достижения определенной "разности" этнических потенциалов составляющих цивилизационной системы как обязательном условии накопления качественно различных образцов-стереотипов поведения, о разнообразии подобных стереотипов как факторе, обеспечивающем устойчивость той или иной "коалиции культур"²⁸.

Освоение методологии цивилизационного анализа потребовало изучения работ одного из классиков мировой социологии Т. Парсонса, в особенности его методики применения системного подхода к изучению общества, в соответствии с которым оно рассматривается как разновидность саморегулирующегося и самосохраняющегося организма, для жизнедеятельности которого требуются выполнение определенного обязательного набора функций, осуществляемых, как правило, специализированными подсистемами. В свете поставленных задач особый интерес для нас пред-

ставляла получившая наибольшее распространение в социальных исследованиях модель Т. Парсонса, в которой выделяются четыре подсистемы: адаптивная (примерно соответствует материальному производству), подсистема целеполагания или целедостижения (практически это — политическая организация общества), подсистема интеграции (совокупность принятых норм поведения), механизмы регулирования конфликтов, разнообразные объединения людей), подсистема "поддержания образца" (pattern maintenance), генерирующая и сохраняющая главные ценности, заключающие в себе смысл самого существования данной системы²⁹.

Важную роль сыграло также знакомство с произведениями наиболее крупных представителей школы "Анналов", в первую очередь Ф. Броделя. При определении общей исследовательской перспективы работы особое значение приобрело понятие "большой длительности" ("большой временной продолжительности") — одно из центральных и наиболее глубоких понятий Броделя, сформулированное им в результате подлинного научного открытия: выявления многослойности и полиритмического характера исторического времени. Бродель на огромном фактическом материале показал, что ритм цивилизационного процесса может быть наиболее адекватно описан именно при помощи понятия "большой длительности"³⁰.

При обзоре современной зарубежной литературы, посвященной цивилизационной проблематике, нельзя пройти мимо нашуевшей статьи "Столкновение цивилизаций" С. Хантингтона, впоследствии более подробно изложившего свою аргументацию в книге под аналогичным названием³¹. Публикации Хантингтона сыграли положительную роль в том, что они привлекли широкое внимание как научного сообщества, так и политологов, и собственно политиков к реальной роли цивилизационных факторов в современных международных отношениях. Однако в содержательном плане концепция Хантингтона весьма уязвима для критики и в целом, как убедительно показали его многочисленные оппоненты, достаточно поверхностна. Главный недостаток данной концепции — в абсолютизации одной из реально существующих форм (типов) взаимодействия цивилизаций: противостояния. Между тем, к противостоянию дело не сводится, существуют, более того, играют ключевую роль в историческом процессе качественно иные по своему характеру типы межцивилизационного контакта. Подтвердить эту гипотезу на материале изучения "пограничных" цивилизационных систем Латинской Америки (в первую очередь) и (отчасти) России (в контексте сравнения с латиноамериканскими реалиями) — одна из целей данной работы.

Достаточно эффективный способ проникновения в специфику той или иной цивилизации — изучение свойственных ей способов решения конфликтов. Сопоставление разных цивилизаций по этому параметру принадлежит к числу наиболее важных методов цивилизационной компаративистики. Поэтому обращение к сов-

ременной конфликтологии сыграло определенную, достаточно существенную роль при формировании методологической базы работы, а целый ряд трудов, относящихся к исследовательской сфере науки о конфликтах, вошли в качестве составной части в используемую научную литературу. В том, что касается зарубежной конфликтологии, особое значение для нас имело знакомство с так называемым "адисциплинарным подходом", лидером и наиболее видным представителем которого является Джон Бертон, в прошлом — известный политик и дипломат, впоследствии — глава Центра анализа и разрешения конфликтов при Национальном Институте мира Университета Джорджа Мейсона (Вирджиния). Введенное Бертоном различие "споров", "проблем управления" и "конфликтов" (отличительная особенность которых — в том, что в их основе — столкновения базовых потребностей человека, которые не поддаются устранению путем переговоров)³² послужило для нас исходным пунктом при анализе цивилизационного измерения конфликтологической проблематики.

Несмотря на кризис одного из наиболее важных мировых центров цивилизационных исследований, школы "Анналов", в целом интерес к цивилизационной проблематике на нынешнем этапе развития науки не ослабевает. Он объясняется двумя главными обстоятельствами. Во-первых, той самой, уже охарактеризованной выше, уникальностью современной ситуации в мире, когда ускоренная интернационализация многих процессов в планетарном масштабе сопровождается одновременным усилением черт своеобразия в развитии различных региональных человеческих общностей. Для теоретического исследования и описания такой ситуации как раз и становится наиболее пригодным понятие "цивилизация", поскольку с его помощью выражаются одновременно как идея единства человечества, так и мысль о его многообразии. Чрезвычайная притягательность понятия "цивилизация" заключается в том, что оно позволяет в принципе в одном слове выразить всю напряженность отношений названных противоречивых сторон современного социального бытия.

Во-вторых, цивилизационная проблематика становится актуальной в силу той гносеологической ситуации, которая сложилась в современной науке. Дело в том, что человечество вступило "в эпоху сложного знания, требующего новых методологических приемов построения научного знания, а именно построения его сложных систем, объединяющих разнопорядковые, многомерные представления о действительности"³³. В подобной ситуации многозначность понятия "цивилизация" позволяет использовать его в качестве эффективного инструмента познания нынешнего сверх-сложного, многомерного мира.

Вступление в эпоху сложного знания — не что иное, как проявление процесса, определяющего в последние десятилетия ситуацию в мировой науке в целом. А именно — процесса смены обще-

научных парадигм. Старая парадигма основывалась на достижениях классического естествознания, "ньютоновской" науки в том виде, как она сложилась в XVII—XIX вв. Суть данной парадигмы (по И. Пригожину и О. Тоффлеру): утверждение принципа однозначной запрограммированности развития заданными начальными условиями, механистическая картина мира, исключение из нее фактора случайности, в том числе отрицание альтернативности и многовариантности человеческой истории. Новая парадигма формируется в рамках ряда научных направлений, прежде всего Брюссельской школы во главе с И. Пригожиным. Суть новой, "пригожинской", парадигмы: качественно иное соотношение между необходимостью и случайностью, признание чрезвычайно важной роли последней, отрицание для большинства случаев принципа однозначной запрограммированности развития изначально заданными условиями, включение в качестве необходимого компонента представления об альтернативности и многовариантности развития подавляющего большинства систем нашей Вселенной, в том числе человеческих обществ (концепция "точки бифуркации")³⁴.

Наиболее ярким проявлением старой научной парадигмы стал редуccionистский способ построения научной теории. Его суть — в сведении всего многообразия детерминаций, действующих в реальной действительности, к какой-либо одной, якобы определяющей поведение того или иного объекта или класса объектов. Так, весьма распространен физический (физикалистский) редуccionизм, сторонники которого, вполне справедливо утверждая, что законы физики действуют во всех сферах материального мира, в то же время склоняются к тому, чтобы считать подобные законы главным, определяющим фактором эволюции любых систем, вне зависимости от уровня их сложности и дифференцированности. Другим ярким примером редуccionизма — на сей раз психологического — могут служить воззрения некоторых сторонников фрейдизма, которые считают основой любых политических и духовных движений Эдипов комплекс с такой же неумолимой последовательностью, с какой приверженцы догматической версии марксизма объявляют подобной основой материальные интересы.

Здесь нужно сделать одно уточнение. В принципе любая теория, рассматривающая действительность под каким-то одним углом зрения, неизбежно предполагает абстрагирование от иных измерений многомерного мира. В этом смысле теоретическая модель как орудие познания необходимым образом основана на принципе редукции, т.е. на сведении сложного к более простому, доступному для понимания. Поэтому возможность познания реальности во всем ее многообразии ограничена в любой отдельно взятой системе теоретического истолкования определенными пределами. Отсюда следует вывод о невозможности полного и исчерпывающего объяснения действительности в рамках какого-либо одного научного подхода. Более или менее адекватно отразить реальный

мир во всем богатстве составляющих его элементов и связей может только совокупность различных дополняющих друг друга методов описания действительности. Но редукционизм как способ построения теории основан на абсолютизации принципа редукции. Суть его выражается в претензии дать исчерпывающее объяснение исследуемой реальности в рамках какого-либо одного научного подхода.

Любой редукционизм несовместим с общенаучным принципом дополнительности, впервые сформулированным Н. Бором (в соответствии с этим принципом ни одна теория не может описать объект исследования столь исчерпывающим образом, чтобы исключить возможность альтернативных подходов)³⁵.

Одной из конкретных (и наиболее влиятельных) разновидностей редукционизма стал формационный редукционизм, господствовавший в наших общественных науках в советский период отечественной истории. Главная сущностная черта формационного редукционизма — сведение всего многообразия действительности "мира людей" к формационным характеристикам³⁶.

В последние десятилетия формационно-редукционистский подход испытывает глубочайший кризис, который является одним из конкретных проявлений кризиса старой общенаучной парадигмы. Этот подход уже достаточно давно перестал удовлетворять исследователей, поскольку не мог дать ответ на многие принципиально важные "почему?", которые любой мыслящий историк задавал себе еще со студенческой скамьи. Почему, начав с единой "стартовой отметки" 35 — 40 тыс. лет назад (примерное время появления человека современного типа — *homo sapiens*), разные человеческие общности пришли к поразительно несхожим результатам? Почему одни охотники и собиратели так и остались на протяжении десятков тысяч лет охотниками и собирателями, в то время как потомки других приплыли к ним в XVI — XVIII вв. на каравелах и фрегатах? Почему так отличаются друг от друга различные культуры и цивилизации? Формационно-редукционистский подход не мог дать сколько-нибудь удовлетворительного объяснения ни очевидной альтернативности и многовариантности истории, ни многообразия "мира людей". Стремление преодолеть односторонность такого подхода выросло из настоящей потребности обобщить огромный массив фактов, явно не вписывавшихся в старые объяснительные схемы. Здесь следует сделать одну важную оговорку. Формационный редукционизм не тождествен формационному подходу, но представляет собой его абсолютизацию. Сам по себе формационно-стадиальный подход — особое научное направление, отражающее многие важные (но далеко не все) грани социальной действительности.

Одним из основных направлений, по которым развивался процесс преодоления формационного редукционизма, стало обращение к цивилизационной проблематике. Понятие "цивилизацион-

ный подход" во 2-й половине 80-х годов превратилось в своего рода символ поисков новых мировоззренческих ориентиров в наших гуманитарных науках, выдвигаемый представителями самых различных течений.

Необходимо отметить, что обращение к цивилизационной тематике во 2-й половине XX в. явилось восстановлением в отечественной науке традиции, нить которой была почти целиком прервана в эпоху господства коммунистического тоталитаризма. В принципе российская мысль обратилась к этой тематике уже в XIX в. Подобное обращение было обусловлено настоятельной потребностью определить место и роль России в мире. Здесь прослеживается линия преемственности, идущая от П.Я. Чаадаева к славянофилам (в первую очередь к А.С. Хомякову и И.В. Киреевскому) и западникам (Т.Н. Грановскому, В.П. Боткину, Е.Ф. Коршу, до определенного этапа — А.И. Герцену, В.Г. Белинскому, Н.П. Огареву), а от них, с одной стороны, к Н.Я. Данилевскому и К.С. Леонтьеву, с другой — к В.С. Соловьеву. В советский период развитие цивилизационного подхода было на долгие десятилетия заблокировано формационным редукционизмом. Цивилизационная проблематика в той или иной форме затрагивалась лишь в некоторых работах по культуре. Предпосылкой возрождения в будущем сферы цивилизационных исследований стали труды таких выдающихся отечественных культурологов (прежде всего литературоведов), как М.М. Бахтин, А.Н. Веселовский, В.Я. Пропп³⁷.

Традиция цивилизационных исследований получила дальнейшее развитие в российской эмигрантской культуре. В 20—30-е годы оформились два основных направления в трактовке цивилизационного статуса России (они подробно рассматриваются на страницах данной работы): евразийство (Н.С. Трубецкой, Г.В. Вернадский, П.Н. Савицкий и др.) и та линия, наиболее видным представителем которой был Н.А. Бердяев. Помимо Бердяева к ней можно отнести таких крупных отечественных мыслителей XX в., как Г.П. Федотов и Н.О. Лосский³⁸.

Труды названных представителей российской культуры составили одну из наиболее важных частей используемой нами научной литературы. Для формирования теоретической основы монографии особое, ключевое значение имел анализ идей Н.А. Бердяева, прежде всего его концепций цивилизационного статуса России как особого мира, "Востока-Запада", и антиномичности как определяющей характеристики этого мира.

Начало формирования цивилизационного подхода в советской науке относится к рубежу 60-х годов. В качестве первопроходцев здесь выступили востоковеды. Элементы данного подхода появились у участников дискуссий об азиатском способе производства и о "восточном феодализме" в 60—70-е годы³⁹. На наш взгляд, в этот период на общем фоне резко выделяются по своему научному уровню книга Е.Б. Рашковского, посвященная анализу творчества А.Дж. Тойнби, и работы Г.С. Померанца, в первую очередь статья

"Теория субэкумен и проблема своеобразия восточных культур", имевшая особенно важное значение для формирования общей исследовательской перспективы монографии⁴⁰. Выдвинутое Померанцем понятие "субэкумена" (цивилизация планетарного уровня, основанная на мировой религии, выработавшая собственную оригинальную философскую традицию и обладающая в силу этого цельным духовно-мировоззренческим основанием) занимает одно из центральных мест в используемом нами понятийном аппарате.

На рубеже 80-х годов началось активное обсуждение проблемы цивилизации в нашей философской литературе⁴¹. К обсуждению подключились и историки⁴². В 80-е годы происходит окончательное становление цивилизационного подхода как особого направления в отечественной науке. В нашем культурно-историческом контексте принципиальное значение имел анализ соотношения формационных и цивилизационных аспектов общественного развития, утверждение мысли о том, что категория "цивилизация" отражает не только "качество особенного", региональную специфику, но и определенные сущностные характеристики исторического процесса.

"Первую скрипку" здесь вновь играли востоковеды. В этой связи необходимо упомянуть созданные учеными ИМЭМО и Института востоковедения фундаментальные коллективные монографии, а также труды таких исследователей, как Л.И. Рейснер, М.А. Чешков, В.Л. Шейнис, Л.С. Васильев⁴³. Главным достижением нашей востоковедной науки 70 – 80-х годов стало выдвижение и успешное применение в конкретных исследованиях понятия "социально-генетического кода", или "социального генотипа"⁴⁴. Оно имело особое значение для развития цивилизационного подхода, поскольку с помощью данного понятия можно было отразить не только специфику отдельных сфер жизни тех или иных обществ (духовной жизни, устойчивых социально-психологических структур, экономики), но и неповторимый характер взаимосвязи этих сфер, то есть, иными словами, соотношение формационного и цивилизационного измерений социального бытия. Фиксируя устойчивые признаки "наследственности" каждого из этапов истории соответствующих социокультурных общностей, понятие "социально-генетический код" позволяло дать их целостную характеристику.

Особая заслуга в развитии цивилизационного подхода принадлежит Л.И. Рейснеру. К числу его главных достижений относятся: разработка развернутого концептуального определения понятия "цивилизация", которым вполне можно пользоваться как рабочим инструментом в конкретных исследованиях, и четкое разведение понятий "цивилизация" и "формация". Наряду с теми элементами, которые вслед за Ф. Энгельсом традиционно вводились советскими философами и историками в определение цивилизации (наличие относительно развитого разделения труда, социального и классового расслоения, государства, письменности), Л.И. Рейснер

включил в содержание данного понятия такие составляющие, как исторически сложившиеся в результате длительного существования той или иной человеческой общности единство материальной и духовной культуры, определенный пространственный ареал и относительно устойчивый этнодемографический состав.

Что же касается вопроса о соотношении понятий "цивилизация" и "формация", то здесь Л.И. Рейснеру принадлежит заслуга наиболее четкого формулирования и убедительного обоснования идеи, которая уже высказывалась некоторыми философами и историками в ходе дискуссий начала 80-х годов. В интерпретации Л.И. Рейснера, в категории "формация" отражены такие стороны исторического процесса, как стадийность, динамизм, перерывы постепенности, а в категории "цивилизация" соответственно — преемственность, непрерывность, накопление опыта и достижений⁴⁵.

Несмотря на прогресс периода 70 — 80-х годов, проблема соотношения формационных и цивилизационных аспектов общественного развития остается актуальной для нашей науки и по сей день. Разведение цивилизационного и формационного (в его нередуccionистской версии) подходов, определение присущей каждому из них сферы исследовательских задач — одна из главных проблем методологического характера, стоящих перед отечественным обществознанием. Предлагаем следующий вариант ее решения, непосредственно опирающийся на выводы Л.И. Рейснера.

Если речь идет о формационном анализе, то либо все человечество, либо та или иная региональная общность, либо личность рассматриваются в стадийном "разрезе", с точки зрения отнесения их к определенному этапу развития общества. Данный исследовательский подход предполагает анализ законов развития путем выявления тех противоречий, которые движут общество, а следовательно, позволяет познать это общество в его внутренней расчлененности, рассмотреть социальную "анатомию" взаимодействующих и борющихся сил, исследовать в первую очередь то, что их разделяет. В конечном счете формационный анализ служит задаче изучения исторического процесса с точки зрения формирования предпосылок и условий качественных скачков, переходов от формации к формации на всех трех уровнях социальной действительности — человечества в целом, региональных общностей, каждого конкретного индивида.

Если же орудием исследования становится цивилизационный подход, то те же самые "таксономические единицы", на которые делится "мир людей", предстают как типы целостности, в каждом из которых действуют законы (закон), конституирующие то или иное общество как целостность и качественно отличные от законов формационного развития. Причем, целостность проявляется как в структурно-функциональном (каждый конкретный социальный организм рассматривается в этом случае в модусе настоящего как единство многообразного), так и в генетическом плане (наличие инвариантных черт, обуславливающих сохранение того же

“единства многообразного” на протяжении истории, в том числе различных формационных эпох).

Целостность той или иной общности или личности определяет неповторимость, уникальность их облика, а тем самым — громадное разнообразие мира. Следовательно, между такими характеристиками исторического процесса, как целостность, преемственность (кумулятивность) и разнообразие, существует глубинная внутренняя связь.

Здесь необходимо уточнить одно обстоятельство. Обычно многообразии в истории жестко связывается с уровнями особенного и единичного. По нашему мнению, однако, это не совсем правомерно. Дело в том, что неповторимое своеобразие той или иной цивилизации выражается не в каком-то одном из двух упомянутых измерений человеческого бытия и даже не в них обоих вместе: ее целостность есть результат присущего данной общности (и только ей!) уникального сочетания общего, особенного и единичного. Исследование характера и типов их взаимосвязи предстает в этом ракурсе как одна из главных задач цивилизационного подхода.

На рубеже 80 — 90-х годов появляется ряд трудов, ставших заметными вехами на пути развертывания цивилизационных исследований: коллективная монография ИМЭМО “Крупные развивающиеся страны в социально-экономических структурах современного мира”, книга Е.Б. Рашковского о роли и месте научного знания и институтов науки в цивилизационных системах Востока, монография Ф.И. Гиренка, посвященная экологическому аспекту цивилизационной тематики, статьи Г.Г. Дилигенского, в которых рассматривался антропологический аспект данной тематики, наконец, две фундаментальные монографии о древних цивилизациях⁴⁶.

Отдельно следует сказать о попытке А.Я. Гуревича “понять социальное и культурное в их взаимном синтезе”⁴⁷. Разрабатываемый им антропологический подход по сути дела очень близок цивилизационному. Участники созданного и возглавленного А.Я. Гуревичем межинститутского семинара по исторической психологии добились интересных результатов в изучении “человеческого ядра” истории, которые широко представлены на страницах ежегодника “Одиссей” — одного из самых содержательных и интересных научных изданий⁴⁸.

В появлении всех этих трудов нашел свое отражение трудный, идущий со многими коллизиями процесс смены научных парадигм в нашей гуманитаристике. Общая перспектива этого процесса — формирование новой парадигмы, которая может быть создана, по нашему убеждению, лишь на основе принципа дополнительности различных научных подходов, в первую очередь — цивилизационного и формационного.

Помимо вопроса о взаимосвязи формационных и цивилизационных аспектов, важное место в дискуссиях 80-х годов заняла проблема соотношения понятий “цивилизация” и “культура”. К тому

моменту, когда в советской научной литературе развернулось обсуждение цивилизационной тематики, уже существовала богатая традиция исследования проблемы культуры, связанная с именами таких блестящих ученых и мыслителей, как А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин, Ю.М. Лотман, С.С. Аверинцев. Важный вклад в развитие культурологии внесли А.Я. Гуревич и Л.М. Баткин. Среди многочисленных работ, посвященных теоретическому исследованию проблемы культуры в 70–80-е годы, следует выделить труды наиболее крупных представителей двух основных направлений нашей культурологии, сформировавшихся в эти годы, — Э.С. Маркаряна и В.М. Межуева⁴⁹. Вопрос о соотношении цивилизации и культуры так или иначе затрагивался в подавляющем большинстве культурологических работ, хотя попытки серьезного понятийного анализа обеих этих социологических категорий стали предприниматься лишь в начале 80-х годов. Причем, следует подчеркнуть, что тот сдвиг в направлении признания важности цивилизационной проблематики, который наблюдался в это время, был бы невозможен без предпринятых ранее многочисленными исследователями усилий по разработке проблем культуры.

В работах 70–80-х годов можно выделить две трактовки вопроса о соотношении понятий "цивилизация" и "культура", сохранившие свое значение в нашем общественном сознании и по сей день. Так, Э.С. Маркарян⁵⁰, исходя из определения культуры как специфического способа человеческой деятельности, определяет цивилизацию как стадию развития культуры, характерными чертами которой являются: образование классов, государства, процессы урбанизации, возникновение письменности, т.е. те признаки, о которых писал как об отличительных особенностях цивилизационной ступени развития человечества Ф. Энгельс. К такой же интерпретации проблемы соотношения рассматриваемых понятий тяготеют и другие представители того направления в культурологии, которое представляет Э.С. Маркарян (З.И. Файнбург, М.С. Каган, В.В. Трушков, В.Е. Давидович и др.)⁵¹.

Иное понимание соотношения цивилизации и культуры характерно для приверженцев второго главного направления нашей культурологии, рассматривающих культуру главным образом в личностном плане, как процесс творческой деятельности (В.М. Межуев, Э.А. Баллер, А.И. Арнольдов, Н.С. Злобин, Л.Н. Каган и др.)⁵². В интерпретации представителей этой тенденции понятия "культура" и "цивилизация" разводятся таким образом, что культура выступает как творческое начало исторического процесса, в то время как цивилизация сводится лишь к форме организации социальной жизни, создающей организационно-технические предпосылки для функционирования культуры и в то же время, в силу самого своего характера как организации, ставящей пределы развитию культуры. Отсюда — противоречие культуры и цивилизации как творческого процесса и формы его организации, постоянно разрешаемое и вновь воспроизводящееся на новой основе.

Такое понимание культуры неизбежно приводит многих авторов к выдвижению на первый план аксиологического, ценностного аспекта исследования (для краткости будем называть данное направление "аксиологическим").

Оригинальную трактовку соотношения культуры и цивилизации дает Л.М. Баткин, в изложении которого культура предстает как своего рода двуликий Янус. С одной стороны, это нечто принципиально не ухватываемое вообще никакими средствами научного анализа, выражение абсолютно непредсказуемой творческой ипостаси человека, обретающее жизнь лишь в личностном измерении человеческого бытия. С другой, — это цивилизация, отождествляемая с надличностными, нормативными пластами культуры, т.е. опять же с ее социальной организацией: это культура, рассматриваемая именно как социокультура⁵³.

Как оценивать охарактеризованные выше основные тенденции в трактовке проблемы соотношения культуры и цивилизации? У нас вызывает самую горячую симпатию стремление сторонников "аксиологического" направления подчеркнуть значимость феномена культуры, его личностного и творческого измерений. Очень плодотворен и деятельностный подход к данному феномену. Труды приверженцев концепции культуры как творческой деятельности имели тем большее значение, что в 70 — 80-х годах они внесли немалый вклад в создание предпосылок для возможного постепенного преодоления (в перспективе) формационно-редукционистского подхода к общественной жизни. В то же время данная концепция культуры, в том числе ее соотношения с цивилизацией, вызывает ряд принципиальных возражений.

Хотя между творческими импульсами, исходящими из сферы духовной культуры, и современной индустриальной цивилизацией действительно существует противоречие, сама эта цивилизация очень неоднозначна: ограничивая, нивелируя в ряде случаев созидательную личностную ипостась культуры, она в то же время создает условия для проявления прямо противоположной тенденции, формирует предпосылки для дальнейшего развития культуры. В этом плане восходящая к О. Шпенглеру традиция противопоставления культуры и цивилизации означает неправомерную абсолютизацию одной из реальных тенденций социальной жизни.

Исходя из своего понимания культуры как творческой деятельности, сторонники "аксиологического" течения трактуют ее как нечто безусловно положительное. Но правомерна ли такая трактовка? Известный философ К.А. Свасьян очень ярко и образно охарактеризовал культуру как целостность, единую во всех своих многочисленных измерениях — "от лирического вздоха Катгулла через вкрадчивый цинизм аббата Галиани до искривленных негеометрических пространств и гиперкомплексных чисел..."⁵⁴. Пример взят в данном случае из западной культуры. Но то же самое можно сказать и о культуре ацтеков. Она тоже представляла собой органическое единство всех своих ипостасей — от лирических образов поэзии на-

уа и глубоких познаний в области астрономии и медицины до ритуальных жертвоприношений, в ходе которых у живого человека вырывали из груди сердце. Современная мировая культура также представляет собой находящуюся в процессе становления многомерную целостность, единую во всех своих проявлениях, — от музыки К. Пендерецкого, романов Габриэля Гарсиа Маркеса, рассказов Хорхе Луиса Борхеса до космических кораблей, компьютеров, оружия массового поражения и изощреннейших орудий пыток, основанных на достижениях современной науки. Ведь появление последних двух из перечисленных составляющих современного мира было бы невозможно без предварительных творческих усилий ученых, сначала открывших, к примеру, возможность практического использования электричества (пытки электрическим током), а затем атомной энергии (с результатами в виде Хиросимы и Чернобыля). Атомное и термоядерное оружие, существование которого ставит перед всем человечеством в целом и каждым человеком в отдельности гамлетовский вопрос — быть или не быть? — это не только порождение научной мысли и вполне определенной политической воли, но и культурный феномен.

Думается, что трагическая действительность XX в. дает особенно много ярких свидетельств того, что творческие импульсы могут быть использованы в разрушительных целях: культура таит в себе не только светлый, но и темный лик, она представляет собой противоречивое единство созидательной и разрушительной, энтропийной и негэнтропийной тенденций, между которыми существует поле очень высокого напряжения, способное порождать разряды колоссальной силы.

Так обстоит дело даже в том случае, если принять трактовку культуры как творческой деятельности. Она предстает как нечто гораздо более сложное и противоречивое по сравнению с тем сугубо положительным образом, который столь дорог сторонникам "аксиологического" направления. Однако рассматривать культуру исключительно как творческое начало вряд ли правомерно хотя бы потому, что любая культура представляет собой противоречивое системное единство традиционной и инновационной сторон. Причем и в традиции, и в инновации культура проявляет себя как целостность, а то или иное их соотношение определяет динамику развития конкретных культур⁵⁵. Сторонники "аксиологического" направления неправомечно абсолютизируют инновационную сторону культуры.

Исторический опыт свидетельствует о том, что чрезмерное преобладание в системном единстве культуры одной из ее составляющих (как в случае, когда традиционная сторона чересчур "придавлена" инновационной, так и в случае реализации прямо противоположной возможности) ведет к тому, что противоречие традиции и инновации, являющееся источником развития культуры, становится слабо выраженным, свертывается, что в конечном счете блокирует само это развитие⁵⁶.

Подобный развернутый экскурс в культурологическую проблематику был необходим для того, чтобы показать, что предлагаемый сторонниками "аксиологического" направления вариант разведения понятий "цивилизация" и "культура" является, по нашему мнению, теоретически неубедительным. В том, что касается научного определения культуры и ее соотношения с цивилизацией, наиболее правильным нам представляется то решение, которое предложил Э.С. Маркарян: определение культуры как свойственного homo sapiens способа деятельности, а цивилизации — как стадии развития культуры, характеристика которой, впрочем, должна быть существенно дополнена по сравнению с энгельсовской на основании обобщения опыта исследований, накопленного за прошлый век. Соответственно, развивая мысль Маркаряна, ту или иную региональную цивилизацию можно определить как способ бытия (осуществляющегося посредством деятельности) данной конкретной человеческой общности.

Вместе с тем, нельзя не согласиться с Л.М. Баткиным в том, что культура содержит в себе определенный субстрат, исследование которого чисто научными методами попросту невозможно: здесь вступают в свои права иные способы познания и изучения "мира людей".

Следует отметить, что тенденция к становлению новой парадигмы в общественных науках развивается отнюдь не беспрепятственно, вопреки сильным контртенденциям, которые проявили себя в том числе и в сфере цивилизационных исследований. Так, далеко еще не преодолены, продолжают воспроизводиться различные формы редукционизма. Отнюдь не исчез с духовного горизонта формационно-классовый редукционизм, хотя его влияние в последние годы значительно уменьшилось. Однако, по крайней мере с середины 90-х годов не эта разновидность редукционизма становится основным препятствием на пути процесса смены парадигм в гуманитарных науках. Появились и получили довольно значительное развитие в условиях духовного кризиса в стране новые, "неформационные" разновидности редукционистского подхода. Так, можно говорить о появлении в последние годы "цивилизационного редукционизма", то есть тенденции сводить все многообразие человеческого бытия к его цивилизационному измерению.

"Цивилизационный редукционизм" существует в настоящее время в двух основных формах, связанных с абсолютизацией либо природно-географического фактора, либо духовной культуры. В первом случае единственной детерминантой цивилизации (и, соответственно, всего социального бытия) объявляется фактор географической среды, территории, ландшафта, иногда (как у Л.Н. Гумилева) — воздействие определенного рода излучений ближнего космоса, "запускающих" механизм этногенеза (трактуемого как природный процесс), который далее развивается по одной из заданной жесткой схеме, не допускающей никаких откло-

нений⁵⁷. Возможность каких-либо альтернатив в том, что касается выбора основных путей развития, собственной судьбы, исключается, что прямо связано с фактическим отрицанием роли духовного фактора. Так, по словам Гумилева, "теперь-то мы знаем, что все философские учения и пророческие речения — только биосферные импульсы..."⁵⁸.

Одно из проявлений этой тенденции — придание самодовлеющего, мистического значения фактору пространства в структуре цивилизации. Как правило, это связано с недооценкой фактора исторического времени и с игнорированием того обстоятельства, что любая цивилизационная система являет собой пространственно-временной континуум. Данный вид редукционизма находит свое наиболее яркое отражение в различного рода геополитических доктринах, в особенности выросших на почве современного евразийства. Наиболее видный представитель данного направления в настоящее время — А. Дугин, его главным рупором является журнал "Элементы"⁵⁹.

Второй вид "цивилизационного редукционизма" связан с абсолютизацией духовного (как правило, духовно-религиозного) фактора, который рассматривается как единственный определяющий фактор динамики цивилизационных систем. Здесь, в свою очередь, можно условно выделить два основных течения.

Первое (и до сих пор наиболее влиятельное) базируется на идее исторической исключительности православия, которое трактуется как единственная духовно-ценностная основа российской цивилизации⁶⁰. Второе основывается на гипертрофии роли славянско-языческой составляющей российского цивилизационного комплекса как единственного подлинного исторического стержня данного комплекса. Сторонники этого течения отличаются особенно ярко выраженной тенденцией к мифотворчеству⁶¹.

В некоторых случаях оба течения соединяются, иногда самым причудливым образом. В результате под пером некоторых авторов "долегописная" Русь предстает как древнейшая ведическая цивилизация, а Русь православная выступает в качестве ее прямой приемницы⁶². Для подобных авторов характерно утверждение о том, что имело место органическое наложение восточного христианства на древний языческий пласт: игнорируется имевший место (по мнению ряда серьезных исследователей)⁶³ факт первоначального довольно жесткого столкновения качественно различных систем ценностей православной традиции византийского происхождения и славянского мифологического наследия. По-видимому, не случайно, что подобного рода утверждения занимают довольно значительное место в построениях одного из главных современных мифотворцев — А. Дугина⁶⁴. Как легко можно заметить из его работ, оба охарактеризованных вида "цивилизационного редукционизма" вполне могут сочетаться в рамках одного и того же мировоззренческого комплекса. Возможность подобного сочетания обусловлена вполне определенной причиной: как "природный"

(об этом уже говорилось), так и "духовный" редукционизм базируются на отрицании принципа свободного выбора, утверждают изначально предопределенность исторических путей народов и цивилизаций.

Редукционистские тенденции не задают тон в отечественных цивилизационных исследованиях, хотя они и наложили на них определенный отпечаток. В пользу именно такой оценки говорит появление в 90-е годы множества интересных и содержательных работ по социокультурной тематике. Среди них выделяется несколько фундаментальных трудов, которые свидетельствуют о переходе отечественной науки о цивилизациях на новый, более высокий уровень развития. В этой связи следует особо выделить: трехтомное исследование А.С. Ахиезера "Россия: критика исторического опыта"⁶⁵, два вышедших в свет тома книги В.Н. Топорова "Святость и святые в русской духовной культуре"⁶⁶, а также монографию А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко "Культура как система"⁶⁷. Среди востоковедов Л.И. Рейснер (к сожалению, недолгое время) продолжал успешно разрабатывать тему соотношения формационных и цивилизационных аспектов в историческом процессе. Результаты этих разработок изложены в статьях и (в наиболее подробном виде) в индивидуальной монографии "Цивилизация и способ общения"⁶⁸. В этом контексте нельзя не упомянуть также сборники работ Г.С. Померанца по ключевым проблемам культуры, имеющие, на наш взгляд, очень большое значение для развития цивилизационного подхода⁶⁹, книги и многочисленные статьи продолжавших плодотворно работать и в 90-е годы Е.Б. Рашковского и М.А. Чешкова⁷⁰. Тему роли природных факторов в цивилизационном процессе активно разрабатывал в последние годы Э.С. Кульпин, создавший особое направление цивилизационных исследований⁷¹.

С 1992 г. стали выходить межинститутские академические сборники "Цивилизации", издаваемые Отделением истории и Институтом всеобщей истории РАН. К настоящему времени увидели свет четыре таких сборника⁷². В них помещены работы многих ведущих специалистов (как отечественных, так и зарубежных) по цивилизационной проблематике. Инициатор этого издания, М.А. Барг, опубликовал книги и статьи, которые сыграли значительную роль в развитии цивилизационных исследований в 80–90-е годы⁷³.

Одним из самых заметных событий научной жизни в середине 90-х годов стал выход в свет трех выпусков научного альманаха "Цивилизации и культуры. Россия и Восток: цивилизационные отношения"⁷⁴. Здесь также собраны работы многих ведущих специалистов по сравнительному изучению цивилизаций. Инициатором и главным редактором этого издания является Б.С. Ерасов, известный востоковед, автор многочисленных работ по цивилизационной тематике, одним из первых начавший исследовать эту тематику и внесший большой вклад в ее разработку. В данном контексте нель-

зя не отметить также деятельность возглавляемого И.В. Следзевским Центра цивилизационных исследований РАН (при Институте Африки РАН). Результаты работы этого центра отражены в ряде тематических сборников, в которых опубликованы статьи участников организованных центром научных конференций и семинаров. На наш взгляд, наиболее интересная из этих публикаций — сборник, посвященный проблеме социокультурных инверсий⁷⁵.

В последние годы наблюдается активное "вторжение" цивилизационной тематики в мир учебной литературы по истории. Среди учебных изданий, созданных на основе методологии цивилизационного анализа, выделяется несколько книг, принадлежащих перу отечественных ученых, уже давно работающих над данной проблематикой, сочетающих в себе качества как первоклассного учебного текста (ясность, доступность), так и глубокого научного исследования. Здесь следует назвать такие издания, как "Российская цивилизация" И.Н. Ионова, "История Востока" Л.С. Васильева, "Введение в историю русской культуры" И.В. Кондакова, "История цивилизаций" Ю.В. Яковца, "Россия в сравнительно-историческом освещении" В.Г. Хороса⁷⁶. К этому жанру учебно-научной литературы относится также предназначенная для студентов вузов хрестоматия "Сравнительное изучение цивилизаций"⁷⁷, составителем которой является уже упоминавшийся Б.С. Ерасов. Выход в свет данного издания стал одним из наиболее заметных событий в мире литературы, посвященной цивилизационной тематике.

В 80 — 90-е годы важными центрами цивилизационных исследований стали научные журналы. Здесь прежде всего следует назвать "Восток" (ранее — "Народы Азии и Африки"), "Общественные науки и современность", "Мировая экономика и международные отношения", "Рубежи", "Вопросы философии". На их страницах появилась масса интереснейших публикаций на цивилизационные темы, простое перечисление которых могло бы занять, по видимому, не одну страницу. Особое значение имеет публикация материалов дискуссий, посвященных цивилизационной проблематике и фиксирующих, как правило, уровень разработки этой тематики, достигнутый нашим научным сообществом. Этапное значение здесь имело опубликование текстов выступлений участников "круглых столов" "Индия и Китай: две цивилизации — две модели развития", "Африка: цивилизация и современность", "Запад — Незапад и Россия в мировом контексте"⁷⁸ ("Мировая экономика и международные отношения"), "Формации или цивилизации?" ("Вопросы философии")⁷⁹, «Цивилизации в "третьем мире"» ("Восток"), а также материалов обсуждения научного альманаха "Цивилизации и культуры" ("Восток")⁸⁰. В этом контексте нельзя не упомянуть также регулярную публикацию на страницах журнала "Рубежи" докладов участников возглавляемого А.С. Ахиезером независимого теоретического семинара "Социокультурная методология анализа российского общества"⁸¹.

Основным достижением отечественных цивилизационных исследований в последнее десятилетие XX в. является основательная разработка теории дуальных (бинарных) оппозиций как "первокирпичиков" культуры и успешное применение данной концепции при исследовании специфики российской цивилизации. В этой связи следует особо выделить: выдвижение А.С. Ахиезером концепции соотношения инверсии и медиации как альтернативных путей смыслообразования, трактовку И.Г. Яковенко и А.А. Пелипенко понятия цивилизации как стратегии работы с бинарными оппозициями, концепцию бинарных и тернарных структур Ю.М. Лотмана⁸², наконец, убедительное обоснование И.В. Кондаковым выдвинутой Н.А. Бердяевым идеи об антиномичности цивилизационного бытия и сознания России. Как мы постараемся показать в данной монографии, многие основные выводы, полученные в ходе анализа специфики российской цивилизации, вполне применимы и к иным "пограничным" цивилизациям, в первую очередь, к Латинской Америке.

Несмотря на достигнутые успехи, перед цивилизационными исследованиями стоит ряд проблем, не нашедших еще сколько-нибудь удовлетворительного решения. Одна из подобных проблем — поиск такого содержательного определения полисемантического понятия "цивилизация", которое могло бы интегрировать в новом теоретическом синтезе его различные противоречивые составляющие, прежде всего — универсальное и локальное измерения социально-культурного бытия *homo sapiens*. В свете задач, которые ставятся в данной монографии, актуально необходим поиск такого определения цивилизации, которое включало бы в себя, наряду с универсальными характеристиками, параметры для сравнения, сопоставления которых позволяло бы выявить качественную специфику той или иной макрообщности цивилизационного уровня. Предлагаем следующее решение этой задачи.

В качестве исходного пункта в данном случае может послужить то определение цивилизации как способа бытия (осуществляющегося посредством человеческой деятельности), которое было выдвинуто ранее. Однако оно нуждается в дальнейшей конкретизации.

С определенной точки зрения развитие и функционирование общества могут быть представлены как процесс возникновения, развертывания и разрешения противоречий. В этом плане "способ бытия" предстает как способ разрешения противоречий. Но в данном случае речь идет не о всяких противоречиях. Как отмечалось выше, цивилизация интегрирует определенную общность людей в некую целостность. Почему это происходит? Цивилизация представляет собой тип целостности потому, что является способом разрешения фундаментальных противоречий человеческого бытия. Исходное, определяющее противоречие — между разными ипостасями человеческой природы. В одной из этих ипостасей

homo sapiens предстает как неповторимое в своей индивидуальности, ограниченное во времени и пространстве, смертное и тленное существо, в другой — как личностное проявление вечности и бесконечности Вселенной, которым он сопричастен. Попытка найти решение данного противоречия неизбежно подводит человека к его экзистенциальному пределу, т.е. к осознанию границ собственного существования. Именно здесь, на грани бытия и небытия, глядя в лицо смерти, человек делает исходный ценностный выбор. Речь идет о крайнем напряжении, которое существует между мирским и сакральным измерениями человеческой жизни. Как правило, на протяжении истории люди переживали и осмысливали проблему экзистенциального предела в рамках различных религий.

Тот или иной способ решения данной проблемы обуславливает и способы решения остальных коренных противоречий человеческого существования: между человеком и природой, обществом (социумом) и индивидом, традиционной и инновационной сторонами культуры. Только разрешив тем или иным образом ключевые противоречия своего бытия, люди оказываются в состоянии создать систему экзистенциальной ориентации⁸³, т.е. ориентации как во внешнем мире, так и в мире собственной души. Без подобной системы ориентации люди не могут жить, также как без пищи и воды. Только создав ее, человек обретает смысл своего существования. Обретение же смысла отвечает его фундаментальной психофизиологической потребности в упорядочивании как собственного опыта, так и окружающей действительности. Стремление так или иначе удовлетворить данную потребность — определяющая бессознательная мотивация поведения "человека разумного"⁸⁴.

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 цивилизации по-разному решали и решают ключевые экзистенциальные противоречия. Соответственно, очень существенно различаются и их ценностные предпочтения. Система ценностных ориентаций составляет основное содержание социально-генетического кода ("социального генотипа") тех или иных региональных цивилизаций.

Специфика разрешения коренных противоречий существования детерминирует все основные черты любой цивилизационной целостности. Вместе с тем, те или иные способы их решения представляют собой чрезвычайно удобные параметры для сравнения человеческих общностей.

"Закон целостности" цивилизации реализуется в действии различных интеграторов общества. В качестве главных интеграторов такого рода в истории выступают: система ценностей, экономическая деятельность (прежде всего в сфере производства и обмена) и государство.

Ценностные ориентации людей воплощаются в институтах, структурирующих общество. В зависимости как от набора, так и, в особенности, от иерархии ценностей в различных цивилизациях, на первый план выдвигаются те или иные институты, некоторые из них приобретают характер базовых. Каждый из социальных интеграторов в состоянии в полной мере выполнить свою интегративную функцию лишь в том случае, если обеспечено одновременное действие и других объединяющих социум факторов. Если какой-либо из интеграторов перестает действовать, целостность той или иной цивилизации оказывается под угрозой. Соотношение между интеграторами различается в разных типах цивилизационных общностей, в чем проявляется специфика каждой из них.

Итак, осуществить цивилизационный анализ — это значит: во-первых, определить, каким образом решаются тем или иным человеческим сообществом коренные экзистенциальные проблемы; во-вторых, выяснить, каково соотношение и специфика различных интеграторов, то есть, иными словами, выявить особенности действия "закона целостности" той или иной цивилизации.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ЛАТИНОАМЕРИКАНИСТИКЕ

В латиноамериканистике цивилизационное направление начало разрабатываться относительно поздно, примерно, с середины 80-х годов. Однако, хотя латиноамериканисты здесь значительно отстали (и продолжают отставать по сей день) от востоковедов, все же в этой области уже проделана к настоящему времени большая работа и имеются определенные достижения. Наиболее значимыми вехами на этом пути стали такие труды, как: три тома "Истории литератур Латинской Америки", выпущенные в свет творческим коллективом латиноамериканистов ИМЛИ во главе с В.Б. Земсковым⁸⁵, три сборника "Иберики", посвященные ключевым проблемам цивилизационного процесса, в первую очередь — взаимодействию культур в Новом Свете⁸⁶, книга трех авторов (Т.В. Гончаровой, А.К. Стеценко, Я.Г. Шемякина) "Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки"⁸⁷, фундаментальная индивидуальная монография А.Ф. Кофмана "Латиноамериканский художественный образ мира"⁸⁸, циклы статей по ключевым проблемам латиноамериканской культуры и развития цивилизационного процесса в журнале "Латинская Америка", принадлежащие перу В.Б. Земскова, Ю.Н. Гирина, А.Ф. Кофмана, Я.Г. Шемякина.

В последние годы цивилизационная проблематика активно разрабатывается Центром сравнительного анализа цивилизационных процессов ИЛА РАН. Основные результаты деятельности Центра отражены в таких работах, как сборник "Цивилизационные исследования" (первый выпуск)⁸⁹, ряд совместных работ Б.И. Коваля и С.И. Семенова, прежде всего опубликованная в

"Аналитических тетрадах" ИЛА РАН брошюра "Цивилизационная идентификация России и ибероамериканские параллели"⁹⁰, очерк С.И. Семенова "Мутации левой политической культуры в цивилизационном контексте Латинской Америки"⁹¹.

Достигнутый к настоящему времени латиноамериканистами уровень овладения методологией цивилизационного подхода нашел свое отражение в материалах "круглого стола" "Иберо-Америка в мировом цивилизационном процессе", опубликованных на страницах журнала "Латинская Америка"⁹². Сам журнал превратился в последние годы в один из важных центров сравнительного изучения цивилизаций.

Следует особо отметить, что проведение цивилизационных исследований по латиноамериканской тематике было бы невозможно вне общего контекста латиноамериканистики, без творческого осмысления результатов работы коллег в самых различных сферах. Разумеется, наиболее богатый материал для размышлений дают работы по культуре различных стран Латинской Америки и региона в целом, созданные сотрудниками сектора культуры, а затем — Центра культурологии ИЛА РАН и Института искусствознания⁹³. Несомненную ценность для "цивилизационщиков" имеют также те труды по социально-экономической и идейно-политической проблематике, авторы которых стремились анализировать такую проблематику, не замыкаясь целиком в своей области исследовательских интересов, пытались рассмотреть ее в более широком историко-культурном контексте. Из произведений такого типа особо хотелось бы упомянуть многочисленные труды А.Ф. Шульговского, цикл работ А.В. Шестопала, посвященных изучению латиноамериканской общественной мысли, книгу И.К. Самаркиной о перуанской общине и монографию В.М. Давыдова "Латиноамериканская периферия мирового капитализма"⁹⁴.

Принципиально важное значение для автора имело и имеет изучение работ коллег-этнологов⁹⁵. Фактически в этих работах затрагиваются многие важнейшие вопросы, прямо относящиеся к сфере цивилизационного анализа (рассмотрение особенностей культурного облика различных этносов, сосуществующих в регионе к югу от Рио-Гранде, общих черт и специфики традиций тех или иных групп населения, попытки постановки и решения проблемы соотношения социального и этнического и др.).

Наконец, отметим совершенно особую роль исследований традиций и образа жизни автохтонного населения — индейских народов Америки. Поэтому раскрытию темы данной монографии существенно помог анализ работ отечественных ученых — специалистов по индейским культурам. Здесь следует назвать материалы двух индеанистских симпозиумов, труды Института этнологии и антропологии РАН, а также работы Ю.А. Зубрицкого и Т.В. Гончаровой⁹⁶.

Формированию исследовательской перспективы данной монографии предшествовал анализ различных концепций цивилизационного статуса Латинской Америки, прежде всего тех, которые принадлежали перу самих латиноамериканцев и отражали основные тенденции процесса самоидентификации. Все эти концепции, существенно отличаясь друг от друга по целому ряду параметров, в то же время обладают определенным набором общих черт, наличие которых обусловлено спецификой предмета исследования — латиноамериканской цивилизации.

Главный фактор, определявший и продолжающий определять по сей день характер цивилизационного процесса в Латинской Америке, — разветвлявшееся на протяжении более 500 лет взаимодействие качественно разнородных, первоначально чрезвычайно далеких друг от друга цивилизационных традиций. Поэтому основное содержание всех концепций латиноамериканского цивилизационного типа определяется тем, как трактуются характер и перспективы подобного взаимодействия. Центральное место в рамках данной проблематики занимали и занимают темы взаимоотношений автохтонного индейского мира и формирующейся латиноамериканской цивилизационной общности с западной "субкумой".

Совершенно особый отпечаток на все возникавшие на протяжении истории схемы интерпретации латиноамериканской действительности наложило то обстоятельство, что речь идет в данном случае не о сформировавшейся цивилизационной системе, а о цивилизации, находящейся в процессе становления, главные черты которой еще не вполне определились.

Все без исключения концепции латиноамериканской цивилизации состоят из двух частей: системы интерпретации латиноамериканской действительности, которая существовала в момент создания той или иной концепции, и системы представлений о будущем Латинской Америки (либо какой-либо отдельной страны региона). Причем, "проект" (Х. Ортега-и-Гассет, Х. Гаос, Л. Сеа) будущего занимает, как правило, центральное место в рамках тех или иных трактовок цивилизационного процесса в Новом Свете.

Специфика Латинской Америки как новой цивилизации в процессе становления обусловила и необходимость поиска особых средств познания, адекватных изучаемой действительности. Радикальная новизна открытого 500 с лишним лет назад европейцами мира требовала одновременно как научного исследования всей совокупности "вещей" этого мира (что предполагало аналитическое расчленение реальности Нового Света), так и познания его как целостности (что могло быть осуществлено лишь посредством выработки образов-символов, достаточно емких, чтобы объять собой данную целостность). Ни формально-логический научный дискурс европейского типа, ни образно-эмоциональное художественное восприятие сами по себе, по отдельности, не могли адекватно отобразить реалии Нового Света во всей их полноте. В по-

добной ситуации главным орудием познания Ибероамерики стало первоначально не понятие (в том виде, как оно сложилось в рамках античной и западно-христианской традиции), а особая мыслительная конструкция, выработанная в процессе духовно-практического освоения действительности Нового Света и сочетающая в себе как черты художественного образа-символа, так и черты понятия эллинско-европейского типа. Специфику данной конструкции лучше всего можно выразить с помощью термина "мыслеобраз", примененного Ю.К. Щуцким и Т.П. Григорьевой для характеристики особенностей духовного строя Востока⁹⁷.

Здесь следует оговориться, что "мыслеобраз" латиноамериканского типа существенно отличается от восточного аналога прежде всего наличием достаточно четкой и определенной логической структуры, составляющей противоречивое единство с образно-символическими средствами выражения идеи.

Мыслеобразы могут быть как персонифицированными ("Ариэль", "Калибан", "Просперо", "Протей"), так и неперсонифицированными ("хризалида", "кентавр", "нераспустившиеся цветы")⁹⁸. В обоих случаях образ символизирует ту или иную идею-понятие (либо круг понятий).

"Мыслеобразы", первоначально возникшие в рамках тех или иных объяснительных схем, в ряде случаев приобрели особое качество: они трансформировались в мифологемы ("мифообразы") нового типа. Именно такую трансформацию претерпели ключевые мыслеобразы "Рая Америки" и "Ада Америки", составившие с самого начала, с эпохи открытия и завоевания континента, крайние полюса смыслового поля интерпретации действительности Нового Света. Основное содержание данных мыслеобразов:

Америка — земной рай, земля обетованная, индейцы — христиане "по природе", это — подлинно Новый Свет, ибо именно здесь возникнут "Новая Земля" и "Новый Человек", тысячекратнее царство Христа (в рамках очень распространенных в Америке хилиастических представлений). Данная мифологема — основа латиноамериканской утопической традиции.

Америка — ад, как американская природа, так и человек Нового Света — воплощение дьявольского, демонического начала.

Данные мыслеобразы — мифологемы, по крайней мере вплоть до 2-й половины XX в., играли существенную роль в различных концепциях латиноамериканского цивилизационного типа, причем трактовались они совершенно по-разному.

Хотя мифологемы всегда занимали весьма важное (в некоторых случаях центральное) место в различных системах интерпретации латиноамериканской действительности, содержание этих систем отнюдь не исчерпывается мифологической составляющей. Их неразрывной частью являются собственно логические схемы, которые образуют, как правило, противоречивое единство с образно-символическими средствами познания. Соотношение между двумя основными способами духовного освоения изучаемых

реалий, мифом и разумом, рации (Х.Г. Гадамер), различно в разных концепциях. В целом в XX в. можно проследить тенденцию к постепенному изменению указанного соотношения в пользу логического дискурсивного начала (что не вело, однако, к исчезновению мифологической составляющей).

Процесс теоретического осмысления роли и места Латинской Америки в мире развивался параллельно с процессом ее исторического становления как самобытной цивилизации. Впервые Латинская Америка предстала как особая, не похожая ни на что другое, социокультурная макрообщность в конце XVIII — начале XIX века. Тогда же родились и первые цельные, развернутые концепции ее цивилизационного статуса. В первую очередь здесь следует упомянуть ту схему интерпретации, которая была выдвинута вождем Войны за независимость С. Боливаром⁹⁹.

За пять веков появилось множество различных концепций цивилизационного статуса континента. Однако основная линия водораздела прошла между сторонниками двух подходов. Приверженцы одного из них рассматривали Латинскую Америку как нечто доселе мировой истории неизвестное, как качественно новый человеческий мир. Сторонники другого подхода не считали, что в Америке возникло что-то принципиально новое и трактовали действительность Нового Света как простое продолжение того, что уже существовало до путешествия Колумба по обе стороны Атлантического океана, как своего рода историческую тавтологию.

В рамках обоих этих подходов возникло, в свою очередь, множество концепций, как правило, отличающихся друг от друга различной интерпретацией исторической роли основных участников исторической драмы Латинской Америки — европейской цивилизации, автохтонных индейских культур, афроамериканского начала.

Осмысление Латинской Америки как качественно новой цивилизации первоначально (впоследствии, особенно во 2-й половине XIX в., картина стала более сложной) происходило в рамках той духовно-ценностной парадигмы, которая задавалась мифологемой "Рая Америки". У истоков данного подхода — такие мыслители, как Б. де Лас Касас, Инка Гарсиласо де ла Вега, Ф. де Альба Иштлильшочитль, Б. де Саагун, Э. де Альвардо Тесосомок, М. де Нобрега, Ж. де Аншиета¹⁰⁰. От них протягивается линия непосредственной исторической преемственности к Х. Инес де ла Крус, К. де Сигуэнсе-и-Гонгоре¹⁰¹, и далее — к деятелям латиноамериканского Просвещения и идеологам Войны за независимость (С. Боливару, С. Родригесу и др.)¹⁰², а от них, в свою очередь, — к Х. Марти, Х.Э. Родо, Р. Дарио¹⁰³, подавляющему большинству других представителей испано-американского модернизма. В XX в. наиболее видными преемниками данной традиции стали такие мыслители, писатели и политические деятели (различных убеждений), как Э. Мария де Остос, М. Угарте, А. Рейес, П. Энрикес Уренья, Х. Васконселос, А. Оррего, В.Р. Айя де ла Торре, Ж. Фрейре,

Х.К. Мариатеги, Р. Гальегос, А. Карпентьер, Л. Сеа, Р. Фернандес Ретамар¹⁰⁴.

Хотя между различными авторами данного направления имелись и имеются существенные отличия, их объединяет ряд общих черт.

Так, практически все сторонники рассмотрения Латинской Америки как особой цивилизации связывали и связывают ее неповторимую специфику с процессом метисации, которая оценивается однозначно положительно. Причем, речь идет не только о "бурной симфонии крови" (Э.П. Агости)¹⁰⁵, смешении различных расовых и этнических элементов, но и о не менее бурной "симфонии духа": синтезе различных цивилизационных традиций как определяющей черте латиноамериканской цивилизационной общности.

Для представителей данного подхода характерно стремление утвердить "особость" Латинской Америки прежде всего по отношению к Западу (при этом чаще всего признается "соприродность" Латинской Америки Европе). С этим связаны попытки выработать и положить в основу формирующейся латиноамериканской цивилизации новые, отличные от западных, типы рационализма и универсализма. Среди современных латиноамериканских мыслителей такие попытки особенно характерны для Л. Сеа, О. Фальс Борда, представителей "теологии освобождения" (Г. Гутьеррес, Л. Бофф, Р. Дри и др.)¹⁰⁶.

При общем для всех его представителей признании Латинской Америки как особой цивилизации в рамках данного подхода прослеживаются две основные тенденции. Сторонники одной из них склонны акцентировать особую роль какой-либо из взаимодействующих цивилизационных традиций. Особенно сильно данная тенденция проявилась в подчеркивании решающего вклада иберийского, в первую очередь испанского начала такими видными мыслителями, как А. Бельо, Х.Э. Родо (рассматривавший иберийскую общность как яркое выражение "латинской" цивилизации), Х. Васконселос (трактующий латинско-иберийское начало как решающий фактор формирования на просторах Латинской Америки универсальной "космической расы", которая призвана стать высшим синтезом всех расовых и культурных типов, существующих на Земле), А. Рейес, М. Брисеньо Ирагорри. К этой же линии примыкает в мировоззренческом плане и крупнейший поэт испаноамериканского модернизма Р. Дарио. Данная традиция прослеживается в латиноамериканской общественной мысли вплоть до настоящего времени (см., к примеру, работы Х.А. Ортеги-и-Медины)¹⁰⁷.

С другой стороны, целый ряд мыслителей и писателей Латинской Америки, в первую очередь в "индейских" странах, утверждали решающую роль аборигенного начала в процессе культурного синтеза и становления особой латиноамериканской цивилизации (многие представители индеанизма, а также некоторые идеологи современных индейских движений)¹⁰⁸.

Сторонники другой тенденции (в рамках первого подхода) выступали и выступают против чрезмерного преувеличения роли ко-го-либо из участников контакта различных культурных традиций, отстаивают идею их равноценности, неправомерности уменьшения значимости того или иного цивилизационного начала. Данная традиция восходит к работам С. Боливара. Другие крупнейшие представители этой линии — Х. Марти и А. Яньес. Из современных мыслителей с наибольшей ясностью и силой данную тенденцию выразил Л. Сеа. Так, по его словам, "проблема нашей расовой и культурной метисации столь сложна, что, утверждая одну культуру с тем, чтобы отвергнуть другую, мы тем самым отрицаем самих себя"¹⁰⁹.

Второй из двух обозначенных выше основных подходов к проблеме цивилизационного статуса Латинской Америки формировался первоначально в рамках той духовно-ценностной парадигмы, которая задавалась мифологемой "Ада Америки". У ее истоков — идеологи конкисты (Х. Хинес де Сепульведа, Г. Фернандес де Овьедо, Ф. Лопес де Гомара)¹¹⁰. Дальнейшие этапы развития данного направления: официальная имперская колониальная идеология иберийских монархий, которая, хотя и признавала за индейцами человеческую сущность и статус свободных подданных короны, тем не менее предполагала, что неизбежной ценой приобщения к христианской "экумене" является их отказ от собственной культуры и безусловное следование основным жизненным нормам и принципам иберийской Европы; так называемый "консерваторский проект" (формулировка Л. Сеа), выдвинутый рядом политических деятелей и мыслителей (Х.М. де Росасом и П. де Анхелисом в Аргентине, Л. Аламаном в Мексике, Г. Гарсия Морено в Эквадоре) после Войны за независимость и предполагающий полную реставрацию того цивилизационного строя, который существовал в колониях Испании в XVI—XVIII вв.¹¹¹; латиноамериканский позитивизм 2-й половины XIX — начала XX в. (Д.Ф. Сармьенто, Х.Б. Альберди, Г. Барреда, Х. Сьерра, Х.Х. Фортуль, П.М. Аркайя, К.О. Бунхе, Г. Рене Морено, А. Аргедас, Э.Х. Варона, М. Сангили, Д. Санчес Бустаманте, К. ди Абреу, С. Ромеро, М. Жуниор, Э. да Кунья), большинство представителей которого расценили метисацию как главный фактор, препятствующий развитию Латинской Америки. Наиболее видные из них (Д.Ф. Сармьенто, Х. Сьерра, Х.Б. Альберди) разработали так называемый "цивилизаторский проект", представляющий собой программу тотальной европеизации — полной переделки латиноамериканской действительности, начиная с генетических основ (посредством поощрения массовой европейской иммиграции) и кончая сознанием (путем тотального обрыва преемственности с культурой колониального периода и просвещения народа в сциентистско-позитивистском духе)¹¹².

В XX в. в рамках данного подхода (трактовка Латинской Америки не как самостоятельной цивилизации, а как своего рода "ис-

торической тавтологии") прослеживаются две главные линии интерпретации.

Представители одной из них рассматривают Латинскую Америку не как новый человеческий мир, а как поле продолжающейся вот уже более 500 лет непримиримой борьбы несовместимых друг с другом миров: автохтонного индейского и западного. При чем единственным подлинным выражением действительности Нового Света является аборигенное цивилизационное начало, которое рано или поздно должно ликвидировать (взорвать или преобразовать изнутри) чуждые западные формы жизни. Это — линия воинствующего индеанизма, идущая от Ф. Тамайо и Л. Валькарселя к современным идеологам "индейского возрождения" (Ф. Рейнага, М. Сагрера, А. Поп-Каал, Г. Бонфиль Баталья и др.)¹¹³. Представители данной тенденции (М. Анхель Мендоса, К. Гусман Боклер, К. Паладинес, Л. Гильермо Лумбрерас и др.) очень активно проявили себя в ходе полемики, развернувшейся в связи с 500-летием открытия Америки (1992)¹¹⁴. Единственная альтернатива, которую сторонники этой линии оставляют неиндейцам, прежде всего потомкам выходцев из Европы, живущим в Латинской Америке, — полная духовная "индеанизация", то есть безоговорочное принятие системы ценностей и мировоззрения традиционного индейского мира.

Несмотря на весь свой яркий антиевропеизм, данное направление по глубинной сути своей аналогично второй тенденции, наличествующей в рамках данного подхода: тенденции к апологии европейского начала. Их объединяют такие общие черты, как абсолютизация роли одного из участников процесса междивизиационного взаимодействия, игнорирование роли остальных его участников и, в связи с этим, — отрицание того факта, что Латинская Америка представляет собой особую цивилизационную реальность, качественно отличную как от доколумбовой Америки, так и от Европы.

Утверждение идеи абсолютного преобладания западной традиции в процессе формирования латиноамериканской культуры — типичная черта многих мыслителей, писателей и политических деятелей Латинской Америки XX в. (Э. Мурена, А. Вагнер де ла Рейна, Х. Касерес Фрейре, С. Медрано, А. Дель Оро Майни, Х.М. Брисеньо Герреро и др.)¹¹⁵. Особо здесь следует выделить концепцию Э.О'Гормана, по определению которого, Америка — это "изобретение" Европы: вся действительность Нового Света вторична по отношению к определенным текстам европейской культуры¹¹⁶.

Конкретным выражением линии на абсолютизацию европейской составляющей цивилизационного процесса в регионе явилась апология иберийского начала как единственной основы латиноамериканской цивилизации. В XX в. эту позицию отстаивали представители течения "националистической реставрации" (Х. де ла Рива Агуэро и др.)¹¹⁷. Особую активность проявили приверженцы ультраправого католического национализма, получившего наи-

большее развитие в Аргентине (Л. Лугонес на позднем этапе его духовной эволюции, Х. Мейнвиелье, Х. Бруно Хента и др.)¹¹⁸.

Данную тенденцию в оценке цивилизационного статуса Латинской Америки можно проследить вплоть до самого последнего времени. Особенно ярко она проявилась в ходе полемики, развернувшейся в связи с 500-летием открытия Америки. При этом самыми активными апологетами иберийского начала выступили испанские историки (М. Эрнандес Санчес-Барба, К. Эстева Фабрегат, Х.М. Перес-Прендес, Т. Эскивель Обрегон, С. Родисо Гарсия, Х. Гонсалес Родригес и др.), нашедшие, впрочем, единомышленников и по другую сторону Атлантического океана¹¹⁹.

Абсолютизация западной составляющей латиноамериканской традиции, всяческое подчеркивание принадлежности Латинской Америки к ареалу "фаустовской" цивилизации (разумеется, к ее периферии) оказались неотъемлемой важнейшей составной частью мировоззрения апологетов неоконсервативной модернизации последних десятилетий, в том числе идеологов военных режимов Аргентины, Бразилии, Чили, Уругвая 60 – 80-х годов. Среди мировоззренческих построений такого рода к числу наиболее разработанных в теоретическом плане относятся концепции аргентинцев А. Альсогарая и М. Грондоны¹²⁰.

От этой разновидности "западоцентризма", во многом носящей конъюнктурно-политический характер, следует отличать концепции тех латиноамериканских мыслителей и писателей, которые стремятся дать более глубокое духовное обоснование идее о принадлежности Латинской Америки к Западу. По мнению многих из них, Латинская Америка – это особая разновидность Запада, отличная от Западной Европы, США и Канады, способная внести собственный оригинальный вклад в общее наследие "фаустовской" цивилизации (Х.Л. Борхес, А. Услар Пьетри, А. Роа Бастос, О. Пас, Ф. Миро Кесада и др.). Причем, в отличие от сторонников "цивилизаторского проекта" 2-й половины XIX – начала XX в., часть современных авторов, разделяя идею о принадлежности Латинской Америки к Западу, в то же время рассматривают метисацию как главный фактор, обуславливающий ее неповторимое своеобразие в рамках "фаустовской" цивилизации и обогащающий данную цивилизацию новым духовным опытом (А. Услар Пьетри, Х.А. Ортега-и-Медина и др.)¹²¹.

Те, кто утверждал и утверждает идею о принадлежности Латинской Америки к Западу, опираются на реальный факт превращения европейской культуры в неразрывную составную часть латиноамериканской традиции. Одно из ярких свидетельств подобного превращения – та роль, которую играли и играют в развитии латиноамериканской мысли различные европейские концепции, оказывающие самое прямое и непосредственное воздействие на умы латиноамериканцев: на всех этапах истории стран региона их духовная жизнь вообще непредставима вне общего западного контекста. В XIX – XX вв. наибольшее влияние на развитие представ-

лений латиноамериканцев о цивилизационном статусе своего континента оказали такие западные мыслители, как А. Гумбольдт, О. Конт, О. Шпенглер, Г. фон Кейзерлинг, У. Франк, А. Дж. Тойнби, Х. Ортега-и-Гассет¹²². Труды последнего, в особенности разработанная им система оценки различных культур в рамках дихотомии "подлинность-неподлинность", наложили, пожалуй, самый глубокий отпечаток на латиноамериканскую культурологическую мысль XX в. Упомянутые категории стали для большинства крупнейших мыслителей и писателей Латинской Америки нашего столетия главным средством осмысления действительности региона и отдельных его стран. Особо следует упомянуть в этом контексте такие имена, как Э. Мартинес Эстрада, С. Рамос, Л. Сеа, М. Самбарин¹²³.

Одной из наиболее острых проблем латиноамериканской мысли последних двух веков стала проблема соотношения единства Латинской Америки как особой социокультурной макрообщности мирового масштаба и многообразия составляющих ее отдельных наций и этносов. Здесь разброс мнений также оказался весьма велик — от концепции единой латиноамериканской нации (традиция, идущая от С. Боливара с его идеей общеконтинентального единства), по сути дела совпадающей с латиноамериканским цивилизационным типом, до принципиального отрицания возможности выработки какого-либо одного подхода по отношению ко всем странам Латинской Америки. Последняя позиция (абсолютизация многообразия и отрицание культурного единства региона) была наиболее подробно обоснована в последние десятилетия такими мыслителями, как Д. Рибейру и М. Самбарин. Для представителей данного направления особенно характерно стремление разработать классификацию стран региона в зависимости от соотношения в них тех или иных цивилизационных начал. Пожалуй, наиболее известная из подобных классификаций принадлежит перу Д. Рибейру¹²⁴.

Прежде чем приступить непосредственно к раскрытию темы монографии, необходимо определить пространственно-временные рамки исследования. В принципе пространство, на котором разворачивалось взаимодействие латиноамериканской и европейской макроисторических общностей, включало регион к югу от Рио-Гранде, Пиренейский полуостров и основной географический ареал западной цивилизации (Западную Европу и Северную Америку). А если учесть намеченную сравнительно-историческую перспективу, то пространственные рамки работы включают и Россию. Однако, хотя культуры Европы и Латинской Америки постоянно приходили и приходят в непосредственное соприкосновение также и в исторических центрах Запада и Иберийской Европы, все же основной пространственной зоной их контакта была и остается территория стран Южной и Центральной Америки и Карибского бассейна. То есть, то пространство, на котором разворачивалась

латиноамериканская история. История, теснейшим образом связанная с историей Европы и Северной Америки. История, одним из главных действующих лиц которой с самого начала была "фаустовская" цивилизация.

Становление Латинской Америки как особой культурно-исторической общности происходило одновременно с формированием всемирной системы связей, охватывающих всю экумену в XVI—XX вв. В силу определенных исторических причин (они рассматриваются в работе) данная система формировалась главным образом (сначала практически исключительно) представителями западной цивилизации. С момента своего исторического рождения латиноамериканская общность была в нее включена. Учитывая это, основные пространственно-временные параметры работы можно определить следующим образом: в фокусе исследования находится процесс взаимодействия цивилизаций в латиноамериканском регионе в последние пять столетий — с момента "встречи миров" в Западном полушарии полтысячелетия назад вплоть до сегодняшнего дня. Впрочем, здесь сразу же необходимо сделать оговорку: раскрывая поставленную тему, невозможно полностью замкнуться даже в этих, казалось бы, столь широких временных рамках.

Осуществить подлинное исследование процесса взаимодействия рассматриваемых цивилизаций можно только при условии параллельного решения трех теснейшим образом взаимосвязанных задач: анализа особенностей европейских цивилизаций — участников латиноамериканской истории; анализа особенностей латиноамериканской цивилизационной общности; анализа того универсального контекста, в рамках которого происходило их взаимодействие. Причем, задача, которая здесь названа третьей по счету, на самом деле является первоочередной: тот универсальный контекст, в рамках которого возникли и пришли во взаимодействие цивилизации Европы и Латинской Америки, первичен по отношению к этим цивилизациям. Подчеркнем, что это касается не только зародившейся всего пять столетий назад латиноамериканской цивилизации, но и имеющих значительно более длительную историю цивилизаций Европы, в том числе Запада.

Тем самым в центр работы выдвигается проблема соотношения универсального и локального в историческом процессе в регионе к югу от Рио-Гранде. Эта проблема может быть рассмотрена в различных ракурсах. В рамках цивилизационного подхода вопрос о соотношении универсального и локального рассматривается во вполне определенном аксиологическом ракурсе, то есть через призму проблемы ценностей. Основной вопрос общей теории ценностей сформулировал еще Сократ: "Что есть благо?" С помощью соответствующей совокупности ценностных представлений и ориентаций человек отграничивает значимое, существенное от незначительного, несущественного.

В этом ракурсе одна из основных тем монографии — изучение соотношения универсальных ценностей и цивилизационных традиций, вступивших во взаимодействие в Латинской Америке. В подобной исследовательской перспективе рассмотрение всемирного контекста латиноамериканской истории (и, соответственно, междивизиационного взаимодействия в регионе) есть не что иное, как анализ процесса становления системы универсальных ценностей, ее эволюции и трансформации на протяжении последних пяти столетий, а также укоренения этих ценностей на социокультурной “почве” Латинской Америки.

По ряду причин (они анализируются в работе) в мире, начиная с эпохи Великих географических открытий, доминировали и продолжают доминировать до сих пор западные формы универсализма. Особое, центральное место среди них занимает система ценностей модернизации. Поэтому вопрос о соотношении универсального и локального в истории и современной жизни Латинской Америки предстает главным образом как проблема взаимодействия западных по своему происхождению ценностей модернизации и местных цивилизационных традиций.

Очертить контуры всемирного контекста процесса междивизиационного взаимодействия в регионе к югу от Рио-Гранде невозможно, не выходя далеко за намеченные нами первоначально основные хронологические рамки работы, не углубляясь в прошлое. То же самое можно сказать и о задаче анализа особенностей цивилизаций Европы, поскольку их истоки уходят далеко вглубь тысячелетий, а вне рассмотрения этих истоков о таком анализе всерьез говорить не приходится. Хотя сама по себе Латинская Америка возникла на “карте мира” относительно недавно (по меркам всемирной истории), как ее автохтонные, так и ее европейские корни уходят в сущности на столь же большую глубину.

Подобный “взгляд с высоты птичьего полета” на исторический процесс вполне правомерен в рамках цивилизационного подхода, поскольку, говоря словами крупнейшего французского ученого-историка Ф. Броделя, цивилизации — это “реальности большой, неисчерпаемой длительности... без конца приспособляющиеся к своей судьбе”¹²⁵. Поэтому цивилизационное исследование предполагает работу с “историческим временем” определенного, самого крупного масштаба, рассмотрение структур и процессов “большой исторической длительности”. Иными словами, предмет цивилизационного подхода — анализ того типа “связи времен”, в котором прошлое, прорастая сквозь тысячелетия, продолжает жить в настоящем, пусть в чем-то и видоизменяясь.

Именно в сфере ценностей особенно выпукло проявляются качественные различия между культурно-историческими общностями. Они столь велики, а трудности достижения подлинного взаимопонимания между вступающими в контакт человеческими мирами столь очевидны, что неизбежно встает вопрос: существуют

ли ценности, общие для всех представителей рода человеческого? Есть ли универсальные ценности? Человеческая мысль выработала в ходе своего развития два возможных альтернативных варианта ответа на этот вопрос. Выбор одного из них непосредственно обуславливается тем, признается или не признается единство человечества и, следовательно, единство мирового исторического процесса. Если признается, то (вне зависимости от того, как трактуются основания подобного единства — будь то духовная общность всех людей на пути Богоискания или объективные законы социальной эволюции) неизбежен и вывод о наличии универсальных ценностей. Если нет, то существование подобных общих для всех ценностей отрицается.

На позициях признания единства рода человеческого стоят сторонники самых различных течений — от представителей мировых религий до марксистов. Дать мировоззренческое обоснование этой позиции стремились многие крупнейшие мыслители двух последних веков, совершенно непохожие друг на друга и коренным образом расхоdivшиеся по многим принципиальным вопросам, — от Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса, О. Конта и Г. Спенсера до А. Тойнби, Ж. Маритена, П. Тейяра де Шардена и Т. Парсонса.

Альтернативное направление — культурно-исторический релятивизм — представлено прежде всего именами Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера. В произведениях последнего, особенно в знаменитом "Закате Европы", идея отрицания единства человечества выражена с особой силой. По мнению Шпенглера, реально существуют лишь отдельные исторические культуры, каждая из которых, подобно биологическому организму, проходит свой собственный жизненный цикл — от рождения до смерти. Человечество же для него "есть пустой звук"¹²⁶, фантом, существующий только в сознании небольшой части людей.

Представление о том, что "различные ценностные порядки мира находятся в непримиримой борьбе", характерно и для такого крупнейшего мыслителя XX века, как М. Вебер¹²⁷. Столкновение религий и культур — это, по его словам, "спор различных богов, и спор вечный..."¹²⁸.

В настоящее время тезис о невозможности существования каких-либо универсальных ценностей выдвигает такое влиятельное течение, как постмодернизм (Ж. Деррида, М. Фуко и др.). Подобная позиция прямо и непосредственно вытекает из основной содержательной характеристики данного течения: по словам современного немецкого философа Г. Рормозера, "постмодерн означает конец возможности мыслить идею единства и всеобщности (тотальности)"¹²⁹.

Следует отметить, что, постулируя реальность существования только особенного (в противовес всеобщему), в том числе — отдельных культур и цивилизаций, постмодернизм существенно отличается от культурно-исторического релятивизма первой половины нашего столетия в одном важном пункте: он полностью отка-

зывается от концепции "войны богов", провозглашая полное приятие всего, что существует. Никакого напряжения или тем более столкновения между различными ценностями для теоретиков постмодернизма нет и быть не может; ценности, по их мнению, — это вообще не предмет спора¹³⁰. Тем самым в качестве основополагающего принципа данного направления западной мысли выступают аксиологический индифферентизм, т.е., попросту говоря, полное равнодушие.

Идея Шпенглера о том, что никакой подлинный контакт между представителями различных человеческих миров невозможен, продолжает оставаться весьма популярной и сегодня. Ее разделяют многие в Латинской Америке. Следует особо отметить, что в последние десятилетия данная идея приобретает все большую популярность в российском культурно-историческом контексте. Пожалуй, наиболее влиятельным современным отечественным мыслителем, положившим в основание своей концепции отрицание идеи единства человечества и мысль о невозможности какого-либо органического соединения разнородных стилей жизни, был Л.Н. Гумилев¹³¹.

В таких культурно-исторических регионах, как Россия и Латинская Америка, для которых характерно напряженное, часто конфликтное взаимодействие разнородных цивилизационных пластов, показная индифферентность в вопросе о выборе ценностей в духе западного постмодернизма совершенно невозможна. Спор о соотношении универсального и локального затрагивает здесь самые чувствительные струны в душах людей. Попытка занять абсолютно объективистскую позицию в этом споре в лучшем случае представляет собой иллюзию, за которой скрывается в действительности выбор тех или иных ценностных ориентаций. Факт подобного выбора можно не осознавать, но он от этого не становится менее неизбежным.

Следует четко представлять себе: позиции сторонников и противников идеи единства рода человеческого (и, соответственно, универсальных ценностей) несовместимы. И, приступая к работе, посвященной проблематике соотношения универсального и регионально-цивилизационного, мы неизбежно должны выбрать одну из двух этих возможных позиций. В данном случае невозможно уклониться от четкого формулирования ценностных посылок собственного исследования. Мы совершенно согласны с той постановкой данной проблемы, которую предложил известный исследователь проблем "третьего мира" Г. Мюрдаль: "Ценностные послышки, которые на деле и с необходимостью определяют подход в социальных науках, могут быть скрытыми. Исследователь может сам о них не знать... Но нельзя подходить к анализу социальной проблемы без оценок. Пребывая в неведении относительно этих оценок, но неосознанно исходя из них, ученый совершает скрытое *pop sequitur* (отступление от истины...). Таким образом создаются условия для бесконтрольных влияний предвзятых взглядов... По-

пытки уйти от оценок неправильны, бесплодны и обречены на провал. Оценки не покидают нас даже тогда, когда они по необходимости делаются подспудно, они направляют нашу работу. Когда они неясны и подсознательны, возможны отклонения. Единственный путь, на котором мы можем стремиться к объективности в теоретическом анализе, — это поднять оценки на должный уровень, сделать их осознанными и ясными, позволить им определять используемые точки зрения, подход и концепции"¹³².

Мы стоим на позиции признания всечеловеческого единства и, следовательно, общих для всех людей ценностей. Разумеется, это сразу же задает определенную перспективу исследования. В то же время следует подчеркнуть, что идея единства и, соответственно, проблематика соотношения универсального и регионального могут трактоваться самым различным образом. Поэтому требуется дальнейшая конкретизация нашего подхода к данной проблематике.

То понимание универсального (и, следовательно, соотношения универсального и локального), которое положено в основу концепции данной монографии, во многом базируется на идеях такого крупнейшего мыслителя XX столетия, как К. Ясперс¹³³. Помогло также изучение работ одного из наиболее видных социологов нашего времени Ш.Н. Айзенштадта, попытавшегося применить ясперовские идеи в качестве главного теоретического орудия при исследовании конкретной исторической действительности¹³⁴. Большое значение имело для нас и осмысление богатого духовного опыта, приобретенного А.Дж. Тойнби в ходе работы над его капитальными трудами¹³⁵. В то же время следует отметить, что мы шли своим собственным путем, в постоянном, зачастую весьма напряженном взаимодействии с идеями упомянутых мыслителей, отнюдь не во всем строго следуя их концепциям, временами вступая (прямо или косвенно) в полемику с ними.

¹ См.: Африканцы в странах Америки. М., 1987; Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. М., 1995. Кн. 2. С. 69–150.

² Померанц Г.С. Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // Померанц Г.С. Выход из транса. М., 1995. С. 205–227.

³ Цивилизационные исследования. М., 1996. С. 30.

⁴ Померанц Г.С. Указ. соч.

⁵ Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987. С. 24.

⁶ Николай Кузанский. Сочинения. М., 1979. Т. 1. С. 51, 313, 414.

⁷ Гайденко П.П. Указ. соч.

⁸ Там же. С. 159–160.

⁹ Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 95; Самаркина И.К. Община в Перу. М., 1974; Шемякин Я.Г. Латинская Америка: Традиции и современность. М., 1987. С. 37–39; Васильев Л.С. История Востока. М., 1993. Т. 1. С. 16–19, 66–70; Гуляев В.И. Города – государства майя. М., 1979. С. 280–281; Рус А. Народ майя. М., 1986. С. 19–20, 131–133; Давыдов В.М. Латиноамериканская периферия мирового ка-

- питализма. М., 1991. С. 70–73; El modo de producción asiático. México, 1969; Dieterich H. Relaciones de producción en América Latina. México, 1978.
- 10 См., например: Bolívar S. Discurso de Angostura. México, 1978. P. 15; Zea L. Discurso desde la marginación e la barbárie. Mexico, 1990. P. 17, 45, 47, 81–82, 241–242; Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 10. С. 432.
 - 11 Тойнби А.Дж. Постижение истории. М., 1991. С. 78–79; Рубежи. 1997. № 8/9. С. 103, 107, 110–114; 116; Обществ. науки и современность. 1995. № 1. С. 107.
 - 12 См.: Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М., 1994. С. 5–10, 29–54; Iberica Americans. Тип творческой личности в латиноамериканской культуре. М., 1997. С. 5–14, 61–67; Коваль Б.И., Семенов С.И. Цивилизационная идентификация России и ибероамериканские параллели // Аналит. тетради ИЛА РАН. 1998. Вып. 4; Цивилизационные исследования. С. 33–68; Zea L. Op. cit.
 - 13 Billington J.H. The Icon and the Axe: An Interpretative History of Russian Culture. L., 1966.
 - 14 Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1998. С. 10–11.
 - 15 Там же. С. 11.
 - 16 Февр Л. Цивилизация: Эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М., 1991. С. 239–246.
 - 17 Сравнительное изучение цивилизаций. С. 33.
 - 18 Там же. С. 33–34.
 - 19 Там же. С. 27–29.
 - 20 Февр Л. Указ. соч.; Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986; Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1–3. М., 1986–1992.
 - 21 Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992; Цивилизации. М., 1992. Вып. 1. С. 194–200.
 - 22 Цивилизации. М., 1995. Вып. 3. С. 17.
 - 23 Там же. С. 17–19; Современные теории цивилизаций. М., 1995. С. 52–69; Max Weber, der Historiker. Göttingen, 1986; Eisenstadt S.N. A Sociological Approach to the Comparative Civilizations, Jerusalem, 1986; The Boundaries of Civilizations in Space and Time. Lanham, 1987.
 - 24 Сравнительное изучение цивилизаций. С. 34.
 - 25 Вебер М. Избр. произведения. М., 1990; Он же. Избранное: Образ общества. М., 1994. Современные теории цивилизаций. С. 65.
 - 26 Гагамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988; Он же. Актуальность прекрасного. М., 1991.
 - 27 Юнг К.Г. Психологические типы. СПб., 1995. С. 320–321.
 - 28 Леви-Строс К. Структурная антропология; Померанц Г.С. Выход из транса. С. 208–209, 226.
 - 29 Parsons T. The Structure of Social Action. N.Y., 1961; Idem. Social System and the Evolution of Action Theory. N.Y.; L., 1977.
 - 30 Бродель Ф. Материальная цивилизация... М., 1992. Т. 3: Время мира.
 - 31 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1; Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. N.Y., 1996.
 - 32 Burton J.W. Resolving Deep-Rooted Conflict: A Handbook. Lanham, 1987; Idem. Conflict: Resolution and Prevention. N.Y., 1990; Burton J.W., Dukes S.F. Conflict: Practices in Management and Resolution. N.Y., 1990; Conflict: Human Needs Theory. N.Y., 1990.

- 33 Кузьмин В.П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1986. С. 7.
- 34 Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 14 – 16, 28 – 29, 226 – 227, 269.
- 35 См.: Бор Н. Квантовая физика и философия // Успехи физ. наук. 1959. Т. 67, вып. 1. С. 42.
- 36 См. подробнее: История СССР. 1991. № 5. С. 88 – 89.
- 37 Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979; Веселовский А.Н. Сравнительная мифология и ее метод // Собр. соч. М.; Л., 1938. Т. 16; Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976; Он же. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.
- 38 Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995; Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн: Антология. М., 1993; Феготов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1992; Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990; Лосский Н.О. Характер русского народа. Кн. 1 – 2. М., 1990; и др.
- 39 Илюшечкин В.П. Сословно-классовое общество в истории Китая: (Опыт системно-структурного анализа). М., 1986; Никифоров В.Н. Восток и всемирная история. М., 1977; Общее и особенное в развитии стран Востока. М., 1966; Народы Азии и Африки. 1987. № 3; 1988. № 2; и др.
- 40 Рашковский Е.Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби: Опыт критического анализа. М., 1976; Померанц Г.С. Теория субэкумен и проблема своеобразия восточных культур // Учен. зап. Тарт. ун-та. 1976. Вып. 392. С. 42 – 67.
- 41 Мчеглов М.П. Социализм – становление нового типа цивилизации. М., 1980; Цивилизация и исторический процесс. М., 1983; Цивилизация и культура в историческом процессе. М., 1983; Цивилизация как проблема исторического материализма. Ч. 1 – 3. М., 1983; Новикова Л.И. Цивилизация и культура в историческом процессе // Вопр. философии. 1982. № 10.
- 42 См.: Новая и новейшая история. 1983. № 4. С. 68 – 89.
- 43 Развивающиеся страны в современном мире: Единство и многообразие. М., 1983; Развивающиеся страны: Экономический рост и социальный прогресс. М., 1983; Эволюция восточных обществ: Синтез традиционного и современного. М., 1984; Азия и Африка сегодня. 1984. № 6. С. 22 – 25; Народы Азии и Африки. 1987. № 2. С. 156 – 157; Мировая экономика и междунар. отношения. 1990. № 5. С. 33 – 48.
- 44 Островитянов Ю.К., Стербалова А.А. Социальный "генотип" Востока и перспективы национальных государств // Новый мир. 1972. № 12; Развивающиеся страны: Экономический рост и социальный прогресс. С. 514 – 530; Развивающиеся страны в современном мире. С. 11 – 20.
- 45 Азия и Африка сегодня. 1984. № 6. С. 23.
- 46 Крупные развивающиеся страны в социально-экономических структурах современного мира. М., 1990; Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX – XX вв. М., 1990; Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М., 1987; Мировая экономика и междунар. отношения. 1989. № 9. С. 65 – 74; № 10. С. 47 – 61; Массон В.М. Первые цивилизации. М., 1989; Древние цивилизации. М., 1989.
- 47 Вопр. философии. 1988. № 10. С. 21.
- 48 См.: Выпуски "Одиссея" за 1989 – 1999 гг.
- 49 Достаточно подробную библиографию работ 70 – 80-х годов, посвященных проблеме культуры, см.: Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М., 1983.

- ⁵⁰ Маркарян Э.С. Указ. соч. С. 180, 182.
- ⁵¹ См., например: Маркарян Э.С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969; Каган М.С. Человеческая деятельность. М., 1974; и др.
- ⁵² Межуев В.М. Культура и история. М., 1977; Баллер Э.А. Преимущество в развитии культуры. М., 1969; Арнольдов А.И. Культура и современность. М., 1977; Злобин Н.С. Культура и общественный прогресс. М., 1980; Культурная деятельность. М., 1981; Библиер В.С. Культура: Диалог культур: (Опыт определения) // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 31 – 42.
- ⁵³ Баткин Л.М. Два способа изучать историю культуры // Вопр. философии. 1986. № 12. С. 107 – 115.
- ⁵⁴ Вопр. философии. 1987. № 6. С. 132 – 133.
- ⁵⁵ См. об этом: Шемякин Я.Г. Латинская Америка: Традиции и современность. М., 1987.
- ⁵⁶ См.: Вариантность прошлого: Методологические аспекты. М., 1989. С. 25 – 27.
- ⁵⁷ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли., Л., 1989. С. 468 – 469.
- ⁵⁸ Там же. С. 468.
- ⁵⁹ Дугин А. Основы геополитики: Геополитическое будущее России. М., 1997; Он же. Мистерии Евразии. М., 1996.
- ⁶⁰ См., например: Русская идея и современность. М., 1992; Русская цивилизация и соборность. М., 1994; Троцкий Е.С. Возрождение Русской идеи. М., 1991; Он же. Что такое русская соборность? М., 1993; Он же. О Русской идее: Очерк теории возрождения нации. М., 1994; Он же. Соборная сила многонациональной России. М., 1995; и др.
- ⁶¹ См., например: Русские Веди. Песни птицы Гамаюн. Велесова книга. М., 1992; Цивилизации и культуры: Научный альманах. М., 1995. Вып. 2. С. 211.
- ⁶² Троицкая Н. Русская цивилизация между Востоком, Западом и Югом: (Историсофские миниатюры). М., 1995. С. 10 – 13.
- ⁶³ См., например: Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. XXXIII.
- ⁶⁴ Дугин А. Мистерии Евразии. С. 15 – 16 и др.
- ⁶⁵ Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта. Т. 1 – 3. М., 1991.
- ⁶⁶ Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1 – 2. М., 1998.
- ⁶⁷ Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998.
- ⁶⁸ Рейснер Л.И. Цивилизация и способ общения. М., 1993.
- ⁶⁹ Померанц Г.С. Выход из транса; Он же. Лекции по философии истории. М., 1993; Он же. Собиране себя. М., 1993.
- ⁷⁰ Рашковский Е.Б. Ш.Н. Айзенштадт: Противоречия конвергирующего мира // Мировая экономика и междунар. отношения. 1991. № 10; Он же. Демократические ценности и страны Востока // Там же. 1992. № 2; Он же. Опыт тоталитарной модернизации России (1917 – 1991) в свете социологии развития // Там же. 1995. № 7; Чешков М.А. Развивающийся мир и посттоталитарная Россия: Новые конфигурации мирового пространства. М., 1994.
- ⁷¹ Кульпин Э.С. Бифуркация Запад – Восток: Введение в социоестественную историю. М., 1996.
- ⁷² Цивилизации. Вып. 1 – 4. М., 1992 – 1998.
- ⁷³ Барг М.А. Категории и методы исторической науки. М., 1994; Он же. О категории "цивилизация" // Новая и новейшая история. 1990. № 5; Он же. Категория "цивилизация" как метод сравнительно-историче-

- ского исследования: (Человеческое измерение) // История СССР. 1991. № 5; и др.
- 74 Цивилизации и культуры: Научный альманах. Вып. 1–3. М., 1994–1996.
- 75 См., например: Проблема социокультурных инверсий: Сб. науч. тр. Саратов, 1997.
- 76 *Ионов И.Н.* Российская цивилизация и истоки ее кризиса, IX – начало XX в. М., 1994; *Васильев Л.С.* История Востока. Т. 1–2. М., 1993; *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М., 1997; *Яковец Ю.В.* История цивилизаций. М., 1995; *Хорос В.Г.* Россия в сравнительно-историческом освещении. М., 1994.
- 77 Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1998.
- 78 Индия и Китай: Две цивилизации – две модели развития // Мировая экономика и междунар. отношения. 1988. № 4, 6, 8; Африка: Цивилизация и современность // Там же. 1992. № 1/2; Запад – Незапад и Россия в мировом контексте // Там же. 1996. № 12; 1997. № 1.
- 79 Вопр. философии. 1989. № 10.
- 80 Цивилизации в "третьем мире" // Восток. 1992. № 3/4.
- 81 См. журнал "Рубежи" за 1996–1999 гг.
- 82 *Лопман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992.
- 83 Альтернативность истории. Донецк, 1992. С. 60.
- 84 Бессознательное: Природа. Функции. Методы исследования. Тбилиси, 1985. Т. 4. С. 321–323.
- 85 История литератур Латинской Америки: От древнейших времен до начала Войны за независимость. М., 1985; История литератур Латинской Америки: от Войны за независимость до завершения национальной государственной консолидации (1810–1870-е годы). М., 1988; История литератур Латинской Америки: конец XIX – начало XX в. (1880–1910-е годы). М., 1994.
- 86 *Iberica Americans.* Культура Нового и Старого Света XVI–XVIII вв. в их взаимодействии. СПб., 1991; *Iberica Americans.* Механизмы культурообразования в Латинской Америке; *Iberica Americans.* Тип творческой личности в латиноамериканской культуре.
- 87 *Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г.* Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Кн. 1–2.
- 88 *Кофман А.Ф.* Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997.
- 89 Цивилизационные исследования.
- 90 *Коваль Б.И., Семенов С.И.* Указ. соч.
- 91 *Семенов С.И.* Мутации левой политической культуры в цивилизационном контексте Латинской Америки // Аналит. тетради ИЛА РАН. 1999. Вып. 6.
- 92 Иберо-Америка в мировом цивилизационном процессе: ("Круглый стол" в редакции "Латинской Америки") // Лат. Америка. 1999. № 5/6, 7/8, 9.
- 93 См. цикл коллективных монографий сектора культуры, а затем Центра культурологии ИЛА РАН, посвященных культуре основных стран Латинской Америки. Из публикаций последних лет наибольший интерес с точки зрения цивилизационного подхода представляет сборник "Латинская Америка и мировая культура" (Вып. 1. М., 1995). Из серии интересных работ, выпущенных Институтом искусствознания, особо хотелось бы отметить в этом контексте книгу "Очерки искусства Латинской Америки" (Т. 1. М., 1997).

- ⁹⁴ См.: Шульговский А.Ф. Мексика на крутом повороте своей истории. М., 1967; Он же. Армия и политика в Латинской Америке. М., 1979; Самаркина И.К. Община в Перу. М., 1974; Давыдов В.М. Латиноамериканская периферия мирового капитализма. М., 1991; Шестопал А.В. Леворадикальная социология в Латинской Америке: Критика основных концепций. М., 1981. См. также многочисленные статьи А.Ф. Шульговского, В.М. Давыдова, А.В. Шестопала, опубликованные в журнале "Латинская Америка" в 80–90-е годы.
- ⁹⁵ См., например: Этнические процессы в странах Южной Америки. М., 1981; Этнические процессы в странах Карибского моря. М., 1982; Национальные процессы в Центральной Америке и Мексике. М., 1974; Котовская М.Г. Этнические процессы в Бразилии. М., 1985; Африканцы в странах Америки. М., 1987; и др.
- ⁹⁶ Зубрицкий Ю.А. Инки-кечуа. М., 1975; Гончарова Т.В. Индеанизм: Идеология и политика. М., 1979; Она же. Индейская Америка: Поиск цивилизационного самоопределения // Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г. Указ. соч. Кн. 2. С. 3–68; Исторические судьбы американских индейцев: Проблемы индеанистики. М., 1985.
- ⁹⁷ Шуцкий Ю.К. Китайская классическая "Книга Перемен". СПб., 1992. С. 14–16; Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М., 1979. С. 122; Она же. Дао и логос: (Встреча культур). М., 1992. С. 34 и др.
- ⁹⁸ См.: История литератур Латинской Америки: Конец XIX–начало XX века (1880–1910-е годы). М., 1994.
- ⁹⁹ Bolívar S. Discurso de Angostura. P. 8, 15; Боливар С. Избр. произведения, 1812–1830. М., 1983.
- ¹⁰⁰ Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. T. 1. Relaciones. México, 1891; Las Casas B. de. Brevisima relación de la destrucción de las Indias. México, 1957; Лас Касас Б. ге. История Индий. Л., 1968; Инка Гарсиласо де ла Вега. История государства инков. Л., 1974; История литератур Латинской Америки: от древнейших времен... С. 174–195, 250–252, 267–271, 300–304, 316–333, 361–371; Хроники открытия Америки: 500 лет: Антология. М., 1995. С. 13–29.
- ¹⁰¹ Sigüenza y Góngora C. de. Obras históricas. México, 1960; Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. México, 1951–1957; Де ла Крус Хуана И. Десятая муза. М., 1973; История литературы Латинской Америки: от древнейших времен... С. 413–419, 422–449.
- ¹⁰² Ср.: Picón Salas M. De la conquista a la Independencia. México, 1950; Боливар С. Избранные произведения.
- ¹⁰³ Rodó J.E. Ariel: A la juventud de América // Rodó J.E. La América nuestra. La Habana, 1977. P. 78–81; Martí J. Nuestra América // Obras completas. La Habana, 1963. Vol. 6; Darío R. Obras completas. Vol. 1–5. Madrid, 1950–1955; История литератур Латинской Америки: конец XIX–начало XX в. С. 62–188; Сравнительное изучение цивилизаций. С. 441–444.
- ¹⁰⁴ См.: History of Latin American Civilization: Sources and Interpretations. Vol. 1–2. Boston, 1973; Quinientos años de historia, sentido y proyección. México, 1991. América Latina en sus ideas. México; P., 1986; Сеа Л. Философия американской истории. М., 1984; Концепция историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978; Сравнительное изучение цивилизаций. С. 444–445, 447–451; История литератур Латинской Америки: Конец XIX–начало XX в. С. 277–281.
- ¹⁰⁵ Агости Э.П. Нация и культура. М., 1963. С. 229.

- ¹⁰⁶ *Cea L.* Указ. соч.; *Аунса Ф.* Реконструкция утопии. М., 1999; *Morandé P.* Cultura y modernización en América Latina. Santiago de Chile, 1984; *Fals Borda O.* El Tercer Mundo y la reorientación de las ciencias contemporáneas // Nueva sociedad. 1990. N 107. P. 83–91; *Gutiérrez G.* A Theology of Liberation, N.Y., 1973; *Boff L.* Iglesia, Carisma y Poder. Buenos Aires, 1984; *María Ezcurra A.* El Vaticano y la teología de la liberación. Buenos Aires, 1987.
- ¹⁰⁷ *Bello A.* Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile // Obras completas. Caracas, 1957. Vol. 19; Temas de historia y geografía. P. 113–114, 161–162, 164–169; *Rodó J.E.* Ariel. Motivos de Proteo. Caracas, 1976; *Vasconcelos J.* Obras completas. México, 1957–1958. Vol. 192; *Reyes A.* Notas sobre la inteligencia americana. México, 1978; *Briceno Iragorry M.* Suelo y hombres: Introducción y defensa de nuestra historia. Caracas, 1952; Quinientos años de historia, sentido y proyección. P. 129–136.
- ¹⁰⁸ *Bonfil Batalla G.* Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. México, 1981; *Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин А.Г.* Указ. соч. Кн. 2. С. 3–68.
- ¹⁰⁹ *Cea L.* Указ. соч. С. 37.
- ¹¹⁰ *Sepúlveda J.G. de.* Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México, 1941; *López de Gómara F.* Hispania Vitrix, Primera y Segunda partes de la historia general de las Indias. Barcelona, 1954. T. 1–2; *Fernández de Oviedo y Valdés G.* Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano. Asunción, 1944. T. 1.
- ¹¹¹ *Cea L.* Указ. соч. С. 225–263.
- ¹¹² *Сармьенто Д.Ф.* Избранные произведения. М., 1995; История литературы Латинской Америки: Конец XIX – начало XX в. С. 11, 117–118, 191–193, 248, 591–594, 596 и др.; *Cea L.* Указ. соч. С. 264–295; *Sarmiento D.F.* Conflicto y armonía de las razas en América. Buenos Aires, 1946; *Alberdi J.B.* Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina. Buenos Aires, 1964; *Zea L.* El positivismo en México. México, 1975.
- ¹¹³ *Valcárcel L.E.* Tempestad en los Andes. Lima, 1927; *Bonfil Batalla G.* Op. cit.; Ideología mesiánica del Mundo Andino. Lima, 1973; *Reinaga F.* Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas. La Paz, 1981.
- ¹¹⁴ Quinientos años de historia, sentido y proyección. P. 93–99, 101–106, 107–126; Nuevos libros: Catálogo temático: Historia de América Latina. Frankfurt a. M., 1993.
- ¹¹⁵ *Briceno Guerrero J.M.* La identificación americana con la Europa Segunda. Mérida, 1977; *Wagner de la Reina A.* Destino y vocación de Iberoamérica. Madrid, 1954; Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. С. 7, 76–77.
- ¹¹⁶ *O'Gorman E.* La Invención de América. México, 1977.
- ¹¹⁷ История литератур Латинской Америки: Конец XIX – начало XX в. С. 392–393, 523–526; *Riva Agüero J. de la.* Obras completas. T. 1–4. Lima, 1962–1965.
- ¹¹⁸ *Navarro Gerassi M.* Los nacionalistas. Buenos Aires, 1969.
- ¹¹⁹ См. материалы ежегодника "500-летие", издававшегося в течение ряда лет в Испании в связи с 500-летием открытия Америки. См., например: Quinto centenario. 1987. N 13. P. 17–36, 197; 1989. N 15. P. 248–272; 1990. N 16. P. 9–15 у о.
- ¹²⁰ См.: Современные идеологические течения в Латинской Америке. М., 1983. С. 111–116; Лат. Америка. 1984. № 10. С. 48–57.

- ¹²¹ *Uslar-Pietri A.* Sumario de la civilización occidental. Caracas; Madrid, 1959; *Borges J.L.* Obras completas: Discusión. Buenos Aires, 1972. P. 160—162; América Latina: Conciencia y Nación. Caracas, 1971. P. 127—128, 133; Nacional. 1978. 22 en.; Cuadernos Hispanoamericanos. 1984. N 407. P. 144; 1986; N 427. P. 22; Quinientos años de historia, sentido y proyección. P. 132—133, 135, 137—142, 146, 149—165.
- ¹²² Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. С. 43—110; Сравнительное изучение цивилизаций. С. 452—453; *Toynbee A.J.* A Study of History. Oxford, 1961. Т. 12: Reconsiderations. P. 670, 673; *Ortega-y-Gasset J.* Meditación del pueblo joven. Madrid, 1964; *Idem.* Historia como sistema. Madrid, 1958.
- ¹²³ *Martínez Estrada E.* Radiografía de la pampa. Buenos Aires, 1957; *Zea L.* La filosofía en México. Т. 1—2. México, 1955; *Sambarino M.* Identidad, tradición, autenticidad: Tres problemas de América Latina. Caracas, 1980.
- ¹²⁴ *Ribeiro D.* Las Américas y la civilización. México, 1977.
- ¹²⁵ Цит. по: Цивилизации. Вып. 1. С. 191.
- ¹²⁶ *Шпенглер О.* Закат Европы. СПб., 1923. Т. 1, ч. 1: Причинность и судьба. С. 22.
- ¹²⁷ *Вебер М.* Избр. произведения. С. 725.
- ¹²⁸ Там же. С. 37.
- ¹²⁹ Вопр. философии. 1991. № 5. С. 81.
- ¹³⁰ *Sarlo B.* Un debate sobre la cultura // Nueva sociedad. 1991. N 116. С. 90—91.
- ¹³¹ См.: *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера земли; Он же. География этноса в исторический период. Л., 1990; и др.
- ¹³² *Мюрдаль Г.* Современные проблемы "третьего мира". М., 1972. С. 99.
- ¹³³ *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.
- ¹³⁴ *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование общества: Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999; *Eisenstadt S.N.* The Political Systems of Empires. N.Y., 1969; *Idem.* Modernization: Protest and Change. N.Y., 1966; *Idem.* Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism. Beverly Hills, 1973; *Idem.* Society, Culture and Modernization. Newbury Park, 1987.
- ¹³⁵ *Тойнби А.Дж.* Указ. соч.; *Idem.* A Study of History. Vol. 1—12. L., 1934—1961.

Раздел I. Латинская Америка: процесс и результат взаимодействия европейских и неевропейских цивилизационных традиций

Глава I. Универсальный контекст цивилизационного процесса в Латинской Америке

Универсальный контекст, в котором сформировались, а затем пришли во взаимодействие цивилизации Европы и Латинской Америки, складывался на протяжении тысячелетий. Для того, чтобы правильно очертить его контуры, необходимо предварительно рассмотреть различные грани проблемы универсального.

РАЗЛИЧНЫЕ ГРАНИ ПРОБЛЕМЫ УНИВЕРСАЛЬНОГО

В понятие "универсальное" вкладывается различное содержание в зависимости от того, в каком контексте оно рассматривается. Его можно трактовать как совокупность неких основополагающих характеристик всего вида *homo sapiens*, свидетельствующих о наличии коренных общих черт в организации, функционировании и развитии человеческих сообществ. Однако рассматриваемое понятие может быть интерпретировано и по-другому: во многих случаях "универсальное" означает систему связей, охватывающих всех представителей рода человеческого. Если предполагается, что некие коренные общие характеристики присущи "человеку разумному" во всем многообразии его ипостасей с момента возникновения социальной организации, то получается, что универсальное измерение исторического процесса присутствует в нем изначально. Существует и иная интерпретация: данное измерение формируется постепенно, по мере развития связей и интенсификации контактов между различными человеческими общностями на протяжении истории.

Универсальное (и как объективно наличествующее измерение бытия, и как определенная ориентация человеческого сознания)

всегда неотделимо от локального. Вместе они образуют одну из важных дуальных (бинарных) оппозиций (К. Леви-Строс, А.М. Золотарев, Вяч.Вс. Иванов, А.С. Ахиезер, И.Г. Яковенко, А.А. Пелипенко)¹ — элементарных клеточек культуры, составляющих ее первооснову. Характер взаимосвязи между полюсами дуальной оппозиции универсального и локального во многом определяет исторический облик той или иной конкретной культуры.

Единая биологическая природа представителей вида *homo sapiens* обуславливает общность основных черт их психики, а следовательно, и наличие определенной совокупности коренных проблем, стоящих перед людьми всегда, вне зависимости от конкретной исторической ситуации или принадлежности к той или иной культуре. Это означает, в свою очередь, что первичные, коренные витальные (жизненные) потребности также имеют универсальный характер. Из стремления удовлетворить такие потребности вырастают общие для всего человечества базовые социальные институты: семья (как ответ на потребность продолжения рода и удовлетворения сексуального желания), экономическая организация (которая первоначально вырастает как реакция на угрозу голода), религия (возникающая из стремления преодолеть трагическое чувство одиночества человека в мире).

Данная концепция, непосредственно выводящая универсальность базовых социальных институтов из универсализма главных потребностей, впервые четко изложенная и обоснованная английскими учеными, создателями функциональной школы в антропологии и этнологии (Б. Малиновский, А.Р. Радклифф-Браун и др.)², представляется нам в принципе вполне убедительной. Можно предположить, что общие потребности влекут за собой и некую коренную общность в ценностных предпочтениях людей. Выше уже говорилось о психофизиологически обусловленной потребности человека в создании системы ориентации как во внешнем мире, так и в мире собственной души. Она принадлежит к числу таких же фундаментальных потребностей, как потребности в удовлетворении жажды, голода, сексуального влечения. Но ведь упорядочивая с помощью названной системы свой опыт, человек тем самым уже делает, сознательно или бессознательно, основополагающий ценностный выбор: в пользу порядка, смысла, в конечном счете — жизни, творческого начала мироздания и, соответственно, против хаоса, распада, смерти, энтропии. Даже в тех случаях, когда конкретная, эмпирическая деятельность, казалось бы, ценится крайне мало, например трактуется как некая иллюзия, майя (как в концепции ведущего представителя веданты, создателя одной из систем религиозно-философского умозрения индуизма Шанкары), или объявляется той сферой реальности, которая отягощена злом, грехом, как в христианстве, все равно за внешним покровом многообразия жизни, в соответствии с учениями великих мировых религий, сокрыто нечто нетленное, некая неразрушимая сердцевина бытия — Абсолют, понимаемый как первичная

глубинная духовная основа всего сущего, как выражение творческого созидательного начала мироздания, как высшая, совершенная, не подверженная тлению и распаду вечная жизнь.

Как уже отмечалось, различные культуры и цивилизации по-разному решают коренные экзистенциальные проблемы, что обуславливает неодинаковые ценностные ориентации. Однако за этим многообразием на самом глубоком уровне человеческой реальности можно обнаружить и фундаментальную общность. Все культуры решают для себя коренное изначальное противоречие созидательной и разрушительной тенденций бытия, жизни и смерти, энтропии и негэнтропии³ одинаково — на основе признания и утверждения в качестве ценности жизни творческого, созидательного начала. Ни одно общество в истории не провозглашало в качестве ценности собственное разрушение. Первичный ценностный выбор обуславливает и формирование вполне определенного набора базовых ценностей, в которых фиксируются те качества, которые необходимы человеку и обществу для поддержания своей жизненной активности. На этой основе различаются добро и зло, истина и ложь, красота и безобразие, любовь и ненависть и т.д. Определенные представления о том, что есть добро, истина, красота, любовь, обнаруживаются в любой культуре. Ни одна из них никогда не утверждала и не утверждает в качестве ценности их антиподы: зло, ложь, сознательное искажение действительности, безобразное, ненависть и т.д.

Проблема, однако, заключается в том, что, хотя представление о творческом начале мироздания, добре, истине, красоте, любви как об основополагающих универсальных ценностях есть практически у всех культур, их конкретные интерпретации очень сильно отличаются у представителей далеко отстоящих друг от друга человеческих миров. Более того, то, что в системе представлений одной цивилизации считается благом, может получить прямо противоположную трактовку у представителей другой цивилизации. Точно так же могут кардинальным образом различаться представления об истине, красоте и т.п. К этому следует добавить, что если посмотреть на всемирную историю под вполне определенным углом зрения, мы увидим трагическую картину превращения провозглашенных ценностей в собственную противоположность: добро неоднократно оборачивалось злом, истина — ложью. Не означает ли все это, что универсализм основополагающих ценностей — не более чем фикция?

Здесь мы подходим к ключевому вопросу всей теории ценностей: существуют ли общие для всех ценности, которые являются таковыми вне зависимости от представлений людей о них? Есть ли ценности, недоступные человеческому произволу? Для религиозного сознания этот вопрос решается вполне определенным образом. Вывод о наличии ценностей, существующих независимо от людей и их представлений, непосредственно вытекает из признания существования Абсолюта. Именно сфера Абсолюта — область

трансцендентных ценностей, которые одновременно являются общими для всех людей, т.е. универсальными. Эта линия в трактовке аксиологической проблематики получила подробное философское обоснование и развитие в трудах представителей баденской школы неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.). Так, по словам Г. Риккерта, ценности образуют "...совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта"⁴.

Однако, если мы признаем в понятии "универсальная ценность" одно только внеличностное измерение, то неизбежно попадем в круг неразрешимых противоречий. Дело в том, что само понятие ценности особое. Оно необходимым образом включает в себя оценку, т.е. ценностное отношение человека. Ничто не может быть ценностью "само по себе", вне сферы смыслов и значений человеческой культуры. В марксистской традиции выделяются так называемые "предметные ценности" — т.е. все многообразие предметов человеческой действительности и природных процессов, включенных в эту действительность⁵. Однако любой такой предмет становится ценностью лишь тогда, когда он обретает определенное значение для "мира людей". Например, те или иные минералы превращаются в "полезные ископаемые" только в том случае, если им придается такое значение в системе смыслов человеческой культуры. "Придание значения" — это, как справедливо отмечали классики мировой социологии⁶, важнейшая социальная функция, необходимая для нормальной жизнедеятельности общества. Содержательные характеристики сложившейся в том или ином культурном космосе системы значений, в свою очередь, непосредственно определяются тем способом решения коренных экзистенциальных проблем, который избрала та или иная культура или цивилизация.

Из сказанного следует, что понятие "ценность" неизбежно предполагает также и субъективный план бытия. В данном понятии непосредственно выражено активное отношение человека к миру, проявляющееся в его оценках окружающей действительности. В то же время, как нетрудно заметить из хода наших рассуждений, наличие инвариантных общих черт в ценностных предпочтениях всех человеческих общностей — очевидная объективная реальность, которая может быть установлена эмпирически и которая присутствует в истории вне зависимости от тех или иных сознательных субъективных трактовок аксиологической проблематики. Следовательно, особенность понятия "ценность" — в том, что в нем слиты воедино, взаимно переходят друг в друга объективный и субъективный планы человеческого бытия. Если это так, то для формирования универсальных ценностей одного только объективного наличия универсального измерения этого бытия недостаточно, подобные ценности предполагают ту или иную степень осознания людьми общности человеческой природы. И хотя универсальное в истории обнаруживало себя изначально в виде неких основополагающих базовых характеристик в организации человеческой жизни,

сфера универсальных ценностей формировалась постепенно, в ходе преодоления очень сложных препятствий.

Главным из таких препятствий стал социально-психологический комплекс "они и мы"⁷, сформировавшийся в эпоху первобытности и господствовавший на протяжении десятков тысяч лет⁸. Сущность данного феномена сводится к следующему: "мы", т.е. члены данной общности (рода, племени, народа, цивилизации), — это и есть "настоящие люди", в то время как "они", т.е. все, кто принадлежит к иным, отличающимся от "нас" разновидностям человеческого рода, — не люди, или не вполне люди, или (это уже на стадии древних цивилизаций) люди второго сорта. Комплекс "они и мы" эмпирически зафиксирован во всех известных истории первобытных общностях, в том числе у американских индейцев. Так, для мифологии автохтонных народов Америки к моменту появления европейцев типична ситуация, при которой иноплеменники не рассматривались как полноценные люди, а скорее сближались с животными или демонами. Весьма характерны в этом плане самоназвания различных индейских этносов: например "рунам" у кечуа, "че" у арауканов обозначают одно и то же понятие — "настоящие люди"⁹.

Комплекс "они и мы" составляет фундамент мифологического типа мышления, безраздельно господствовавшего на протяжении многих тысячелетий первого и самого длительного периода человеческой истории¹⁰. Следует отметить, что основные характеристики данного типа мышления аналогичны во всех первобытных культурах: сходство (а во многих случаях идентичность) главных тем, сюжетов, представлений о мире в мифологии народов, обитавших в самых различных, подчас очень далеких друг от друга регионах нашей планеты, убедительно подтверждено фундаментальными исследованиями¹¹. В мифологических структурах находят самое первичное отражение базовая общность основных человеческих потребностей и проблем существования *homo sapiens*. В этом смысле можно условно говорить об универсализме структур мифологического типа мышления как о первой разновидности универсализма в человеческой истории. Однако здесь сразу же необходимо сделать существенную оговорку.

Мифологический тип мышления и восприятия мира характеризуется вполне определенным соотношением сторон (полюсов) дуальной оппозиции универсального и локального: здесь они максимально разведены, коммуникация между полюсами почти отсутствует, возможность их взаимопроникновения практически исключена. Это находит свое отражение в определенном парадоксе первобытности: при максимальной однородности социальных, поведенческих, ментальных структур различных человеческих общностей осознание общечеловеческого единства полностью отсутствует, что находит свое отражение в факте безраздельного господства комплекса "они и мы".

Таким образом, человеческие сообщества, основанные на мифологическом типе мышления и мироотношения (а к ним, помимо

первобытных общин, относятся и древние цивилизации)¹², жестко ориентированы на полюс локализма. Универсализм в такого рода сообществах как бы замкнут в скорлупе локализма: присутствуя в качестве объективно наличествующих черт сознания и поведения, он отсутствует как ценность.

“ОСЕВОЕ ВРЕМЯ”: ФОРМИРОВАНИЕ ОСНОВ СИСТЕМЫ УНИВЕРСАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Первый прорыв цельного монолита мифологического мировосприятия произошел в первом тысячелетии до нашей эры. В то время в ведущих центрах Евразии происходили удивительные события. В период приблизительно между 800-м и 200 годом до н.э. в Индии, Китае, Палестине, Иране и Элладе были заложены духовные основы того типа человека, который существует и поныне. Именно поэтому данная эпоха была охарактеризована К. Ясперсом как “осевое время”¹³. Тогда люди впервые слышали имена великих мудрецов, учения которых в решающей степени определили всю последующую эволюцию человеческого духа. Так, в Китае творили Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии. В Индии это время возникновения “Упанишад”, всех основных течений философской мысли, появления и проповеди Сиддхартхи Гаутамы (Будды). В Иране в пределах той же эпохи Заратуштра создает свое учение об извечной борьбе добра и зла в мире, а в Палестине выступают библейские пророки — Илия, Исайя, Иеремия и Второисайя. В Греции — это время Гомера, зарождения и расцвета философии, ионийских натурфилософов Парменида, Гераклита, Сократа и Платона, эпоха появления трагедий и первых исторических сочинений. “Осевое время” — время зарождения и мировых религий, и философии. Тогда возникли и все основные направления философской мысли, и основные религии: буддизм, конфуцианство, даосизм, зороастризм, религия еврейских пророков, а также были заложены предпосылки возникновения христианства и ислама.

В эту эпоху впервые была ясно осознана и сформулирована идея Абсолюта — духовной первоосновы всего сущего, неуничтожимой сердцевины бытия. Как уже отмечалось, из этой идеи непосредственно вытекал вывод о существовании универсальных ценностей, общих для всех людей.

Другое важнейшее достижение “осевой эпохи” — принцип сопричастности человека Абсолюту, нашедший свое наиболее яркое проявление в идее бессмертия души. Согласно Сократу, как, впрочем, и другим мыслителям и пророкам этой эпохи, именно в человеческой душе, а не во внешних обстоятельствах жизни открывается таинственная глубина, ведущая к нетленному ядру мироздания.

Из идеи сопричастности человека Абсолюту следовал вывод о несводимости его к роли простого функционера или винтика социального или космического целого. А отсюда уже прямо вытекало признание права на свободный выбор, на самостоятельный поиск истины, а также и право отстаивать эту истину, если надо, в том числе и вопреки воле большинства. Так, как это сделал Сократ во время знаменитого судебного процесса над ним¹⁴.

Качественно новый статус личности давал возможность преодолеть инерцию "доосевого" традиционализма, недоверие к нововведениям. А это открывало путь к развитию критического творческого мышления. В "осевую эпоху" впервые со всей силой заявил о своих правах человеческий разум, появилось рационалистическое умозрение, был изобретен принцип критики, направленной своим острием в то время против традиционной мифологической системы взглядов.

Утверждение нового, качественно более высокого статуса личности имело противоречивые последствия: наряду с рационалистической критикой утверждается и конкурирующий с ней принцип духовной жизни — вера. Признание того, что следование вере имеет для человека большее значение, чем исполнение традиционных обрядов, — также продукт "осевой эпохи". Причем, речь идет не только о вере в Бога: в это время впервые появляется представление об авторитете (пророке, мудреце), стоящем выше традиции, имеющем право (разумеется, данное ему свыше) изменять ее, создавать нечто новое. Именно в "осевое время" вера и разум становятся двумя противоположными и в то же время неразрывно связанными полюсами духовной жизни, между которыми возникает колоссальное напряжение.

Идея об Абсолюте имела далеко идущие последствия. Мысль о существовании наряду с земным некоего высшего измерения бытия где-то за гранью видимого, в таинственной глубине мироздания, бытия по необходимости совершенного, закономерным образом вела к заключению о несовпадении этого бытия (которому соответствует сфера высших, абсолютных ценностей) и осязаемого земного порядка. В "осевое время" в полную силу заявила о себе идея, впервые появившаяся еще в духовных центрах первых цивилизаций: мысль о том, что "мир во зле лежит". Иными словами, вывод о несовпадении сущего и должного, совершенно непредставимый для мифологического сознания¹⁵. Этот разрыв порождал желание привести окружающую действительность в соответствие с диктуемой Абсолютом нормой, обеспечивающей ту или иную степень приближения к нему. Чаще всего это желание выступало как стремление спасти погрязший во зле и пороках мир. Здесь были едины и философы, и религиозные пророки. Поэтому религии, возникшие в эту эпоху, характеризуются, как правило, как "религии спасения": для них типично огромное напряжение между сакральным и мирским порядками¹⁶, сферой абсолютных ценностей и конкретной повседневной жизнью.

Итак, идеи общечеловеческого единства впервые ярко вспыхнули на духовном горизонте человечества в "осевую эпоху". Осознание же общности природы всех людей вело к появлению предствления об универсальных, общезначимых ценностях.

Дальнейшее развитие идеи всечеловеческого единства связано со становлением двух мировых религий, время возникновения которых, по Ясперсу, находится за пределами собственно "осевой" эпохи: христианства и ислама. Основным признаком мировой религии является не столько географический ареал ее распространения, сколько принципиальная установка на отрицание пределов родовой, этнической и сакральной общины, апелляция прежде всего к личности вне зависимости от ее происхождения, взглядов, социального положения и принадлежности к той или иной конкретной культурно-исторической общности. Такой же универсализм характерен и для философской проповеди¹⁷. На основе мировых религий и сложившихся в "осевую эпоху" философских школ возникли великие цивилизации, или субэкумены (по терминологии Г.С. Померанца)¹⁸: западная, ближневосточная арабо-мусульманская, индийская и китайская. Согласно определению Г.С. Померанца, субэкумена — это наднациональная культура", выработавшая самостоятельную философию (или мировую религию, впитавшую в себя философские традиции)"¹⁹. Каждая из субэкумен внутренне ориентирована на превращение в мировую цивилизацию, по своей идее, по своему замыслу все они универсальны. «В конечном счете возникли 4 варианта, 4 проекта "единого человеческого общежития", 4 способа подчинять племенное и национальное общечеловеческому»²⁰. В этом смысле прав Б.С. Ерасов, считающий, что мировой исторический процесс — это отнюдь не утверждение какого-либо одного типа универсализма, но сложное переплетение и взаимодействие качественно различных универсальностей²¹.

Однако, хотя в сознании пророков, мыслителей и законодателей всех 4 субэкумен жила идея мировой цивилизации, практически создаваемые ими "грады земные и грады божьи" не выходили за рамки культурно-исторического региона планетарного масштаба. Так было до тех пор, пока одна из субэкумен — западная — не совершила качественный скачок в своем развитии, в результате чего она приобрела такой динамизм, что смогла сделать объектом своей деятельности всю планету, впервые установив охватывающую всю Землю систему связей. В этом смысле западная цивилизация оказалась самой универсальной.

В принципе наиболее глубокие истоки этого особого динамизма Запада восходят к специфике "осевого времени" в Восточном Средиземноморье. Хотя весь набор основных идей "осевой" революции наличествует во всех ее центрах, в тех или иных из этих центров данные идеи получили различную трактовку. Сила "осевого" порыва также была различна в Китае, Индии, Иране, Палестине и Элладе. Так, пафос утверждения личного начала ока-

зался в значительно большей степени характерен для Восточного Средиземноморья. С этим связано и то обстоятельство, что "осевой" порыв затронул здесь общественно-политическую сферу гораздо более глубоко, чем в Китае и Индии.

В самом Восточном Средиземноморье сформировались два совершенно различных духовных центра, как бы воплощавших противоречивые полюса духовной жизни "осевого времени", — разум, "рацию", и веру: античный эллинский рационализм и религия древнепалестинских пророков. Л. Шестов, один из виднейших российских философов XX в., условно обозначал эти полюса как "Афины" и "Иерусалим"²². Между ними возникло крайнее напряжение, периодически порождавшее духовные "разряды" колоссальной силы. Именно в силовом поле взаимодействия "Афин" и "Иерусалима" возникло христианство, сумевшее соединить оба конкурирующих начала, "снять" их противостояние в новом историческом синтезе. В то же время ни то, ни другое начало отнюдь не исчезли, их напряженный диалог продолжался на всем протяжении истории христианства и продолжается по сей день. В подобном сращивании в рамках иудео-христианской традиции наследий "Афин" и "Иерусалима" следует искать один из главных исторических истоков будущего беспрецедентного динамизма Запада.

Для христианской традиции оказалась особенно характерна акцентировка роли человеческой личности. Человек как "образ и подобие" Творца соучаствует в Завете, т.е. в мистическом договоре Неба и Земли. Ему дарована Богом способность и возможность выбора между Добром и Злом. Особое значение имело и имеет то обстоятельство, что христианский Абсолют — это личность, точнее, Сверхличность, и сопричастность Ему человека приобретает характер особого личного отношения, полного глубокого драматизма.

В качестве образа и подобия Творца человек вознесен над всеми остальными живыми существами, над природой: "И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле" (Быт. I, 26). Следует подчеркнуть, что в библейской Книге Бытия дано радикально иное решение проблемы отношения человека и природного мира по сравнению не только с мифологическим первобытным мировоззрением, но и с великими цивилизациями Востока и Античного Средиземноморья. Столь решительно поставить человека над природными стихиями до создателей текста Библии не решался никто.

В ходе взаимодействия иудейского монотеизма и античного начала в рамках христианского мира особенно подробное обоснование получила идея внутреннего суверенитета личности, обусловленного даром свободной воли. Эта идея покоилась на трех основах. Первая из них уже была только что охарактеризована: прямая личная причастность смертного и грешного, но все же уповающе-

го на спасение человека к Богу. Вторая основа, созданная в рамках традиции "Афин" греческая философия, акцентировала связь человеческого существования с идеальным строем Бытия, с Логосом. Наконец, третье основоположение, римское право, "гарантировало человеку некий фиксированный минимум автономии от мира сего — в отношениях политических, экономических и семейных"²³.

Монотеизм иудео-христианского типа, греческая философия и римское право составили исторический фундамент западноевропейской цивилизации. Как мы видим, степень акцентировки роли личности в ее рамках с самого начала была беспрецедентно высока, в том числе и по сравнению с иными центрами "осевой революции". В силу данного обстоятельства общее для всех этих центров стремление найти пути преодоления разрыва между "сущим" и "должным", обуславливающее активность человека в деле утверждения соответствующих ценностей, с особой силой проявилось именно в западном ареале.

В конечном счете особая акцентировка личностного начала обуславливала и возможность коренного сдвига в решении еще одной ключевой экзистенциальной проблемы — проблемы соотношения между традицией и инновацией в системном единстве культуры — в пользу новаторской активности индивида. Впрочем, такая возможность отнюдь не сразу воплотилась в действительности.

"ВТОРАЯ ОСЬ" МИРОВОЙ ИСТОРИИ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ НА ЗАПАДЕ НОВЫХ ТИПОВ УНИВЕРСАЛИЗМА И СТАНОВЛЕНИЕ ЕДИНОГО КОМПЛЕКСА ЦЕННОСТЕЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

После эпохи "осевой революции" и создания мировых религий духовная жизнь человечества в течение многих столетий развивалась по тем направлениям, которые были тогда заданы. Однако в XVI—XVII вв. произошел коренной перелом, в результате которого намечился новый этап мирового развития. Изменения, происшедшие в то время, были столь значительны, что, используя термин К. Ясперса, есть основания говорить о формировании "второй оси" человеческой истории²⁴.

В отличие от первого "осевого времени", эта "вторая ось" имеет один центр формирования: Западную Европу. Главным событием эпохи "второй оси" стало возникновение новоевропейской науки. Последняя в нашем понимании тождественна науке как таковой и представляет собой уникальное явление в мировой истории. Хотя в создании предпосылок этого феномена огромную роль сыграли представители иных цивилизаций (достаточно вспомнить хотя бы достижения индийской и арабской математики), все же в цельном виде, как качественно новый фактор исторического про-

цесса, современная наука возникла именно в лоне "фаустовской" цивилизации XVI—XIX вв. (решающий перелом был достигнут в XVII в.) в результате взрыва активности человеческого духа²⁵.

Можно выделить две главные предпосылки "научной революции". Первая из них связана с определенными особенностями христианского подхода к миру. Согласно христианской вере, мир есть творение Божье, следовательно, он включает в себя Божий промысел. Уже поэтому мир достоин познания. А постольку, поскольку речь идет о раскрытии "зашифрованных" в природе замыслов Всевышнего, которые верующий христианин обязан понять, истинность суждений есть, по существу, требование, предъявляемое Богом к людям. Отсюда следует, что познание — это очень серьезное дело. Оно может быть рассмотрено как религиозный долг человека. С особой силой эта логика проявилась в протестантской разновидности христианства, для которой вообще было характерно освящение мирской деятельности людей²⁶. Согласно основателю протестантизма М. Лютеру, Бог, будучи Творцом, присутствует везде, даже во внутренностях вши²⁷. И потому нет ничего в мире, что не является достойным объектом познания.

Вторая важнейшая предпосылка создания новоевропейской науки — формирование совершенно нового представления о роли человеческой личности в эпоху Возрождения (XIV—XVI вв.). Предшествующая ей эпоха Средневековья характеризовалась безраздельным господством христианского мировоззрения, точнее, определенной его разновидности, воплощенной в католической церкви и ее доктрине. Так или иначе, в рамках данного мировоззрения в целом сохранилась изначально присущая христианству тенденция утверждения ценности человеческой личности. "Но вся эта ценность личности для средневекового мирозерцания целиком и полностью покоилась на союзе человека с Богом, была отсветом божественного происхождения человека и пребывания его в Боге. Иными словами, ценность личности не была автономной. В оторванности от Бога человек ценности не имел"²⁸.

В эпоху Возрождения разворачивается процесс автономизации человеческой личности. Человек начинает восприниматься как ценность сам по себе, в единстве как духовного, так и телесного начал. Если для европейского средневековья было типично пренебрежительное отношение к человеческой телесности, то в эпоху Возрождения имеет место реабилитация и превознесение человеческой плоти. Как писал А.Ф. Лосев, для данной эпохи оказалась типична "абсолютизация человеческой личности, со всей ее материальной телесностью"²⁹. Если для христианства ценность представлял главным образом "внутренний человек" (Августин), то в эпоху Возрождения именно человек как конкретное живое существо, в единстве телесного и духовного начал, возносится над всем миром и обожествляется. С большой силой это выразил итальянский мыслитель М. Фичино (1433—1499): "Человек не желает ни высшего, ни равного себе и не допускает, чтобы существовало над

ним что-нибудь, не зависящее от его власти... Он повсюду стремится владычествовать... И быть старается, как Бог, всюду"³⁰. По мнению одного из основателей новоевропейской науки Г. Галилея, человеческий разум равен божественному, пусть не по охвату материала, но по глубине проникновения в предмет наблюдения³¹.

Подробное философское обоснование нового подхода к миру, воплощенного в науке, подхода рационального по самому своему существу, дал великий французский мыслитель Р. Декарт. Квинтэссенция его подхода заключается в знаменитой формуле: "Cogito ergo sum" — "Я мыслю, следовательно, я существую". Таким образом, картезианский подход к познанию основывается на полном доверии к разуму человека: согласно Декарту, истинно то, что "представляется моему уму столь отчетливо, что не дает мне никакого повода подвергать это сомнению"³².

Основу новоевропейской науки XVII — XVIII вв. составляло убеждение в том, что все природные явления полностью подчинены законам механики. Создатели этой научной парадигмы (Галилей, Декарт, Гюйгенс, Ньютон и др.), хотя и расходились по многим конкретным вопросам, были едины в утверждении механистической картины мира, понимании его как механизма (пусть и сверхсложного). Символом данной научной парадигмы стали часы³³.

Создатели новоевропейской науки были, как правило, религиозными людьми. Однако Бог у них превратился в великого Часовщика, великого механика. Причем, человеческое тело также рассматривалось как механизм. Так, согласно Декарту, оно есть "машина, которая, будучи создана руками Бога, несравненно лучше устроена..., чем любая из машин, изобретенных людьми"³⁴. Правда, и Декарт, и другие, утверждая идею бессмертия души (впрочем, у Декарта она отождествлена с умом, что в высшей степени симптоматично)³⁵, казалось бы, сохраняют положение человека как малого творца, конструирующего свой мир, рядом с Богом. Но вот что интересно: и Декарт, и Ньютон, и большинство других корифеев научной мысли XVII — XVIII вв. очень озабочены поисками теологических оправданий и обоснований своей научной деятельности. Это не случайно.

Дело в том, что в механистической картине мира господствовал тотальный детерминизм. В ней не было места случайности, все было предопределено неумолимыми законами. В принципе подобная идея не исключала Творца, установившего эти законы. Но подобная тотальная предопределенность на практике совершенно исключала человеческую свободу выбора. Осуществленное впервые Декартом "выведение" души за пределы детерминированной материальной действительности³⁶ не изменило положения: она оказывалась совершенно бессильной в том, что касается свободы действий в отношении объектов реального, данного в чувственном опыте мира, включая собственное тело человека, ибо все движения этих объектов, в соответствии с механистической логикой, предопределены заранее и не допускают альтернатив.

С пониманием природы как механизма, а ее составляющих (в том числе животных и растений) как своего рода "заводных кукол" связано и появление совершенно нового метода познания действительности — научного эксперимента. Суть этого метода состояла не в наблюдении процессов, естественно протекающих в природе, как у античных и восточных претеч современной науки. Экспериментатор по заранее намеченному плану ставил те или иные природные тела в такие условия, которые в природе не существовали и которые создал он сам, т.е. искусственные условия. Цель состояла в том, чтобы силой вырвать у природы ответ, вынудить ее открыть свои тайны. Для этого надо было, как говорил один из создателей экспериментального метода Р. Бэкон, "потрясти ее до основания". По словам великого философа И. Канта, в эксперименте человек подходил к миру "не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы"³⁷. По убеждению Канта, "...разум должен идти впереди... и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее, словно на поводу..."³⁸. Надо сказать, что в процессе экспериментирования человек брал на себя зачастую роль не только судьи, но и палача по отношению к живой природе, вырывая у нее сведения посредством пыток и истязаний. А как иначе оценить практические эксперименты на животных?

Если в мире господствует тотальный детерминизм, то, познав законы, им управляющие, можно получить абсолютное знание об этом мире и на основании такого знания осуществлять управление любыми процессами: ведь в механизм можно заложить программу, которую он с неизбежностью будет выполнять. От концепции природы как совокупности автоматов оставался только один шаг до того, чтобы объявить автоматом и самого человека, не только тело его, но и душу. От мысли о том, что природа, в том числе и живая, может быть объектом эксперимента, был только один шаг до вывода о возможности экспериментирования над человеком и человеческой историей. Поэтому, открыв невиданные доселе горизонты познания мира, научная революция XVII — XIX вв. оказалась связанной с огромными опасностями на пути развития человеческого духа.

Истоки этих опасностей — в той восходящей к эпохе Возрождения тенденции полной автономизации индивида, о которой шла речь выше. Подобная автономизация означала утверждение ценности человека самого по себе — вне связи с Абсолютом. Это знаменовало разрыв с ведущей тенденцией первого "осевого времени". Из абсолютизации роли человеческого разума, связанной с обожествлением исторически конкретного человека, выросло стремление переделать весь мир в соответствии с требованиями и принципами "рацио". Так, согласно Декарту, человек должен сам, по плану, основываясь на своем разуме, конструировать свою жизнь, идет ли речь о строительстве городов, создании государст-

венных учреждений и правовых норм или о науке. Все то, что до сих пор возникало и росло стихийно, в ходе истории, должно стать объектом рационально планируемой деятельности человека³⁹.

Впрочем, потенциальные опасности, связанные с абсолютизацией роли человеческого разума, — это только одна сторона духовного содержания "второго осевого времени". Как ренессансный гуманизм, так и научная революция XVI—XIX вв. непосредственно выросли из стремления разрешить принципиальное противоречие, порожденное попытками проекции на социальную действительность идей "первого осевого времени". Как отмечал, в частности, Ш.Н. Айзенштадт, социологический подход к этой проблематике позволил выявить оборотную сторону "осевого" порыва⁴⁰. Идея автономности и свободы духа, важнейшее общечеловеческое завоевание "осевой" эпохи, «вскормившая собой все великие цивилизации "послеосевого" прошлого, — эта идея, в той или иной мере проецируясь на реальную жизнь общества, на жизнь социальных институтов со всей их текучкой и прозой (борьба за власть в конкретных группах и в обществе в целом, отождествление собственных притязаний с ортодоксией, а притязаний оппонентов с гетеродоксией), порождала ту нетерпимость, которая была в той или иной мере характерна для всего духовного склада "осевых обществ...»⁴¹. То напряжение между мирским и сакральными порядками бытия, о котором говорилось выше, мучительное переживание противоречия между "сущим" и "должным" имели своей оборотной стороной стремление переделать не только самих себя, но и весь остальной мир в соответствии с собственными представлениями о "должном", в конечном счете — фанатичную нетерпимость по отношению ко всем, кто такие представления не разделял.

Нетерпимость оказалась особенно характерна для так называемых "авраамических" религий — христианства, ислама и иудаизма. Представители каждой из них, а также сторонники различных течений в их собственных рамках выдвигали претензии на обладание абсолютной богооткровенной истиной. В том, что касается истории западной христианской цивилизации, развитие данной тенденции вылилось в крестовые походы, альбигойские войны XIII в., создание и деятельность инквизиции, религиозные войны XVI в. Ключевым моментом истории экспансии христианского Запада стала конкиста, сопровождавшаяся, как известно, процессом тотальной христианизации автохтонного населения. В результате, мотивы утверждения высоких христианских ценностей самым причудливым образом перемешались в сознании европейцев с традиционными (и также вполне универсальными) стремлениями к власти и богатству. Распространение христианства оказалось связано с массовыми кровопролитиями, разрушениями памятников культуры, не вписывающихся в представления о "должном", свойственные тому или иному отряду "воинов Христа", — от античных храмов до произведений архитектуры, письменности, искусства народов доколумбовой Америки.

Разгул религиозного фанатизма и нетерпимости вызвал ответную реакцию. В системе ценностей западной цивилизации появляется нечто совершенно новое: кровавая дорога религиозных войн, "союза креста и меча" во время завоевательных походов европейцев привела к глубокому переосмыслению сконцентрированного в христианстве опыта "осевой" эпохи. Итогом такого переосмысления стало утверждение в качестве одной из основных ценностей терпимости (первоначально — главным образом веротерпимости). Представление о терпимости как о ценности впервые появилось в эпоху Возрождения, но окончательно оно утвердилось в век Просвещения. Особая заслуга здесь принадлежит Дж. Локку и, особенно, Вольтеру⁴².

Это было действительно нечто совершенно новое по сравнению с эпохой "первого осевого времени". Как справедливо отмечает современный алжирский ученый Мохаммед Аркун, вплоть до XVIII в., до эпохи Просвещения, "терпимость... в отношении взаимоотношающихся богословских систем... была непостижима ни психологически, ни интеллектуально"⁴³.

Терпимость требует особого духовного мужества. Следует подчеркнуть, что она качественно отличается от простого равнодушия: быть терпимым — значит сохранять собственную веру, в то же время находя в себе силы терпеть веру и убеждения других, которые могут быть прямо противоположными по своему характеру. По словам члена Британской академии Б. Уильямса, "нам необходимо терпеть других людей и их образ жизни именно тогда, когда сделать это очень трудно. Можно сказать, что терпимость нужна только в отношении того, с чем невозможно мириться. Именно в этом главная проблема"⁴⁴. Поэтому терпимость "влечет за собой напряженность между приверженностью собственным взглядам и признанием убеждений других"⁴⁵.

Признание терпимости в качестве ценности означало признание ценности не только единства, но и многообразия в человеческом мире; осознание того, что не только то, что объединяет людей, но и то, что их разделяет, делает непохожими друг на друга, неповторимыми, обладает универсальной значимостью. Причем, это касалось не только разнообразия личностей, человеческих позиций и взглядов в рамках западного мира, но и качественно отличных от европейского способов бытия представителей иных цивилизаций и культур.

Признание возможности сосуществования в рамках одного общества разнообразных глубоких убеждений религиозного, нравственного, а впоследствии — политического характера означало утверждение принципа либерального плюрализма. Утверждение терпимости в качестве ценности было неразрывно связано с появлением и распространением концепции прав человека. Данная концепция основывалась на универсализме нового типа, истоки которого восходят опять же к Ренессансу, а окончательное оформление — к эпохе Просвещения: согласно этому универса-

лизму, все люди по самой своей природе (а не в силу сопричастности Абсолюту) едины, каждый человек независимо от расовой, национальной, религиозной или классовой принадлежности признается прежде всего представителем рода человеческого. В силу этого все люди от рождения обладают определенным набором неотъемлемых прав (на жизнь, на свободу, на стремление к личной самостоятельности, к самореализации на любом поприще и т.д.). Идея прав человека стала духовным фундаментом эпохи Просвещения, легла в основу идеологии Североамериканской войны за независимость и великой Французской революции.

"Вторая ось" человеческой истории оказалась, таким образом, очень противоречивой по своему историческому содержанию. Знаменуя собой, с одной стороны, разрыв с первым "осевым временем" (в результате прямого или косвенного отказа от идеи связи человека с Абсолютом), открывая возможность невиданного ранее развертывания разрушительных тенденций, развитие которых привело в XX в. к мировым войнам, созданию оружия массового поражения и экологическому кризису, эта эпоха вместе с тем может быть рассмотрена как дальнейшее развитие и углубление "осевых" идей. Как справедливо отмечает известный российский исследователь Е.Б. Рашковский, хотя первичные "осевые" общества и утверждали принцип человеческого достоинства, "понималось оно как таинственное, в эмпирической жизни слабо проявленное"⁴⁶. Главной областью, в которой оно могло проявляться, была сфера сакрального. "Наличное же достоинство человека мыслилось не полным, не родовым, но скорее сословно предписанным. Между тем идея явленного универсального достоинства, требующего отчетливо выраженных правовых гарантий, есть в конечном счете идея европейская, секуляризованная... Но за этой идеей — тысячелетия... Контекст появления родового и формального гарантированного достоинства человека — складывающееся в истории и самопознающее гражданское общество"⁴⁷. В процессе его утверждения постепенно формировались представления о гуманизме и демократии как универсальных общечеловеческих ценностях.

Итак, рождавшийся в XV—XIX вв. западный универсализм оказался многоликим. К прежнему религиозному христианскому универсализму в эту эпоху добавились: утверждение в качестве одного из решающих факторов развития цивилизации науки, которая, по определению Ясперса, была "универсальна по своему духу"⁴⁸, а также закрепление в социально-генетическом коде европейской субэкумены идеи всеобщих прав человека. Но это — не все грани данного сложнейшего феномена.

Историческим результатом "второго осевого времени" явилось формирование особой системы ценностей, которые, первоначально утвердившись в Европе, получили затем всемирное распространение. Их принято называть ценностями модернизации⁴⁹.

Именно в результате их признания в качестве преобладающих поведенческих ориентаций Запад первым вступил в то особое состояние, которое характеризуется словом "современность". Проекция этих ценностей на сферу социальной действительности позволила "фаустовской цивилизации" впервые реально объединить планету: в результате становления мирового капиталистического рынка и всемирного распространения западных по своему происхождению принципов и норм жизни наступила эпоха "эмпирической универсальности"⁵⁰. Подобная эмпирическая универсальность есть в то же время прямое отражение универсализма ценностей модернизации.

Ключевым моментом формирования системы связей, охватывающей весь земной шар, стало открытие и завоевание Америки. В аксиологическом аспекте проблема соотношения универсального и локального в Латинской Америке предстает прежде всего как проблема соотношения ценностей модернизации и ценностных ориентаций тех цивилизационных общностей, которые сложились в этом регионе мира. О каких же конкретно ценностях идет речь?

Первая из ценностей модернизации — рациональность. Рациональный подход к действительности означает, что в основе как познания, так и любых видов деятельности должны лежать доводы разума и логики. Проведение в жизнь принципа рациональности при принятии решений предполагает освобождение от привычки полагаться на неизменные, от Бога данные обычаи и традиции, от противоречащих современной логике предрассудков и предубеждений, от тех традиций, в том числе религиозных, следование которым противоречит доводам разума и рациональному планированию общественной жизни. Высшим выражением принципа рациональности служат наука и техника. В условиях современных развивающихся стран (РС), в том числе и в Латинской Америке, внедрение рационального подхода означало прежде всего признание необходимости современной технологии для того, чтобы повысить производительность. Но ей придавалось и придается и более широкое толкование, охватывающее все экономические и социальные отношения. Так, например, Дж. Неру писал в одной из своих работ: "Пробным камнем прогресса страны является то, как далеко она зашла в использовании современной техники. Современная техника не сводится к тому, чтобы просто взять станок и использовать его. Современная техника следует за современным мышлением. Вы не можете овладеть новой техникой на базе отсталого мышления. Она не будет работать"⁵¹. Совершенно аналогичные по смыслу высказывания можно встретить и у современных латиноамериканских мыслителей⁵².

Анализируя в аксиологическом аспекте проблему рациональности, следует иметь в виду, что в данном случае речь не идет о способности человека к логическому мышлению как таковому. Разум может проявляться по-разному. В рамках Запада утвердился

совершенно особый тип рациональности. Именно он и распространился затем по всему миру. Речь идет о так называемой "формальной рациональности". Наиболее глубоко данную проблематику разработал М. Вебер. Что же такое "формальная рациональность" по Веберу?

Это "прежде всего калькулируемость, формально-рациональное — это то, что поддается количественному учету, что без остатка исчерпывается количественной характеристикой", "формальная рациональность — это рациональность ни для чего, рациональность сама по себе, взятая как самоцель"⁵³. По убеждению Вебера, движение в направлении формальной рационализации — это движение самого исторического процесса. Подобная рациональность, по его словам, — это судьба Европы, а теперь — и всего мира. Наиболее чистое воплощение принципа рациональности, по Веберу, — это наука. Причем, научные принципы отнюдь не ограничиваются сферой духа: наука проникает в производство, а затем охватывает и иные сферы — от управления до быта. Социальное действие, основанное на примате формальной рациональности, Вебер называет "целерациональным". Наиболее чистым эмпирическим образцом такого действия он считает поведение индивида в экономической сфере. Воплощением формально-рационального начала, согласно Веберу, является современное капиталистическое рыночное хозяйство. Универсализм мирового рынка — это универсализм принципа формальной рациональности. Немецкий мыслитель и ученый на огромном историческом материале показывает укоренение данного принципа не только в экономике и науке, но и в праве, и в религиозной этике, обосновывая тем самым тезис о тотальной рационализации современного общества⁵⁴. Согласно веберовской концепции, подобная рационализация — результат соединения в европейском регионе нескольких феноменов, заключавших в себе рациональное начало: наследия античной мысли, прежде всего математики, новоевропейской науки, рационального римского права, получившего дальнейшее развитие в средневековой Европе, рационального способа ведения хозяйства, возникшего «благодаря отделению рабочей силы от средств производства и, стало быть, на почве того, что К. Маркс назвал в свое время "абстрактным трудом" — трудом, доступным количественному измерению»⁵⁵.

В конечном счете действие всех этих факторов сфокусировалось в феномене протестантизма. Провозгласив мирскую деятельность вообще и экономический успех в частности и в особенности религиозным призванием человека, протестантская этика⁵⁶ тем самым создала ценностные предпосылки для рационального способа ведения хозяйства, в том числе для внедрения в экономику достижений науки и, в конечном счете, для превращения последней в непосредственную производительную силу.

Рационализация в духовной сфере привела, согласно Веберу, к коренному сдвигу в мировоззрении — к "расколдовыванию ми-

ра". По его словам, "возрастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать, что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали подобные таинственные силы. Теперь все делается с помощью технических средств и расчета. Вот это и есть интеллектуализация"⁵⁷. По Веберу, путь "расколдовывания", все большей рационализации религиозной сферы — это путь развития мировых религий⁵⁸. Причем, наиболее полное развитие данная тенденция получила в христианстве. Вебер считал, что "великий историко-религиозный процесс расколдовывания мира, начало которого относится ко времени древнеиудейских пророков и который в сочетании с эллинским научным мышлением уничтожил все магические средства спасения, объявив их неверием и кощунством"⁵⁹, нашел свое завершение в такой разновидности протестантской веры, как кальвинизм. Именно кальвинисты — пуритане заложили основы того варианта западной цивилизации, который возник в английских колониях в Северной Америке и нашел впоследствии свою форму исторического существования в качестве Соединенных Штатов Америки.

Утверждение ценности рационального подхода предполагает, что история, традиции, местные понятия и институты той или иной страны могут учитываться лишь в той мере, в какой они не противоречат задачам модернизации.

Рациональность является в определенном смысле исходной, основополагающей ценностью модернизации: все остальные ценности основываются на ней и вытекают (хотя и не полностью) из требования рационального подхода к действительности. Так, в условиях "незападного" мира данный подход неизбежно приводил к тезису, что в целях преодоления отсталости необходимо обеспечить условия для быстрого экономического и социального развития. Развитие представало, таким образом, как вторая основополагающая ценность модернизации. С ней связан ряд производных ценностных посылок: повышение производительности, формирование дисциплины труда, повышение жизненного уровня. Без реализации этих посылок достижение целей развития было попросту невозможно.

Подъем экономики (и, как следствие, повышение уровня и качества жизни) был возможен лишь в том случае, если бы удалось вывести сотни миллионов людей в "третьем мире" из того состояния беспросветной нищеты, в котором они пребывали. А это, в свою очередь, предполагало смягчение вопиющего социального

неравенства, которое царило во всех развивающихся странах к моменту возникновения "третьего мира" — государств Азии, Африки и Латинской Америки — после второй мировой войны. Поэтому в качестве самостоятельной ценности модернизации подавляющее большинство лидеров "третьего мира" рассматривали выравнивание социальных и экономических условий жизни различных слоев общества, ту или иную степень приближения к идеалу социального равенства в результате создания для всех одинаковых возможностей, уменьшения или ликвидации огромного разрыва в уровне жизни тех, кто находился на самом вершине социальной пирамиды, и тех, кто составлял ее основание.

"Прорваться" в современность, преодолев за десятки лет тот путь, который страны Запада прошли за несколько столетий, народы, не принадлежащие к ареалу "фаустовской" цивилизации, могли лишь путем концентрации всех сил. Совершить подобное "сверхусилие" были в состоянии лишь государства, добившиеся (в той или иной степени) национальной консолидации, сумевшие сплотить все общество во имя достижения целей развития. Воплощение в жизнь этой ценности было особенно необходимо в гетерогенных обществах, в которых сосуществовали различные этнические и религиозные группы.

Достижение целей развития и консолидации формирующихся национальных сообществ, равно как и продвижение их по пути реализации идеала социального равенства, требовали обеспечения соответствующих политических условий, преодоления вековых (в Латинской Америке) и тысячелетних (на Востоке) традиций бесправия и насилия. Поэтому и большинство вождей Войны за независимость в Латинской Америке в начале XIX в., и большая часть лидеров африканских и азиатских РС после второй мировой войны, особенно в первый период после завоевания независимости, придерживались мнения, что политической формой, обеспечивающей оптимальные условия для осуществления процесса модернизации, является представительная демократия западного образца. Демократический политический режим мог, в свою очередь, обрести прочную основу лишь при условии формирования гражданского общества, возникновения разветвленной системы самостоятельных общественных организаций (партий, профсоюзов, различного рода добровольных ассоциаций, объединяющих людей в соответствии с их интересами), независимых от государственной власти, а также внедрения норм законности и правопорядка, обеспечивающих защиту основных прав человека. Политическая демократия обретала, тем самым, статус важнейшей самостоятельной ценности модернизации.

Наконец, безусловной ценностью такого рода являлась и сама по себе национальная независимость.

Как легко заметить, все ценности модернизации взаимосвязаны и взаимообусловлены. Однако, как показал опыт их практической реализации, взаимосвязь эта носит весьма противоречивый

характер, одни ценности могут вступать в острое противоречие с другими.

Хотя сам набор ценностей модернизации един у всех ее сторонников, их иерархия различна у тех, кто отождествлял модернизацию с вестернизацией, и у тех, кто пытался создать альтернативные модели общественного устройства. Для последних ценности развития и социального равенства оказались приоритетными, в то время как свобода и демократии придавалось второстепенное значение. На деле в социалистических странах они признавались лишь формально, а по существу были отброшены. К каким это привело последствиям (в том числе и с точки зрения, казалось бы, приоритетных ценностей социального равенства и развития), — известно.

Как свидетельствует исторический опыт человечества в XX в., даже попытки создания незападных и антизападных по своим принципам форм общественного устройства по общему правилу были связаны с принятием самого императива модернизации. После 1945 г. мысль о том, что преодолеть отсталость можно, только подтянувшись к уровню передовых стран, восприняв так или иначе (хотя бы частично) их опыт, первоначально не ставилась под сомнение даже самыми яркими антизападниками. С этим было связано повсеместное признание в "третьем мире" после второй мировой войны основных ценностей модернизации. Их записывали в качестве идеальных целей в конституции новых государств (в Латинской Америке этот процесс наблюдается с начала XIX в.), включали в создаваемые повсеместно планы развития. Самые различные политические партии постоянно подчеркивали важность для соответствующих стран идеалов модернизации. Ее основные лозунги повторялись в речах, передовых статьях газет, в школьных и университетских учебниках⁶⁰.

Тем не менее процесс восприятия ценностей модернизации в незападных обществах оказался связан с серьезнейшими коллизиями. Корень всех проблем следует искать в том, что цивилизации Востока и Латинской Америки представляли собой совершенно особые, не похожие на Запад человеческие миры, для представителей которых оказался характерен иной, чем для западноевропейцев и североамериканцев, подход к решению коренных проблем человеческого существования.

В данном случае принципиально важно еще раз подчеркнуть, что те ценности модернизации, которые перечислялись выше, впервые возникли в западном социокультурном контексте и генетически неразрывно с ним связаны. Попытки же их внедрения в жизнь народов, принадлежащих к иным цивилизациям, вызвали во многих случаях бурную реакцию отторжения, обусловили крайне болезненную ломку многих традиционных оснований привычного для них мира. Именно поэтому модернизация в "незападных" регионах, в том числе и в Латинской Америке, приобрела характер исторической драмы, а ее ценности усваивались с большим трудом.

Учитывая органичность данных ценностей для "фаустовской" цивилизации, следует в то же время отметить, что подобная констатация ни в коей мере не означает, что все западное — синоним универсального. Система ценностей современности сложилась в борьбе с противоположными им ценностными ориентациями, в том числе и в самой Европе. Эта борьба нашла свое продолжение и по другую сторону Атлантики: формирование ценностей модернизации оказалось теснейшим образом связано с коллизиями эпохи конквисты Нового Света, а затем — с историческим становлением Латинской Америки как особой культурно-исторической общности.

Современная Латинская Америка — результат сложнейшего взаимодействия разнородных цивилизационных пластов. В формировании исторического облика стран региона приняли участие, как известно, представители очень многих народов и культур. Основными же действующими лицами исторической драмы Латинской Америки стали: автохтонные индейские общности, Иберийская Европа, западная цивилизация и африканское начало. Именно их взаимоотношения в решающей степени определили цивилизационную специфику региона.

Доминирующую роль в межцивилизационном взаимодействии в Латинской Америке с момента встречи миров в западном полушарии 500 лет назад вплоть до настоящего времени играло и играет европейское начало. Хотя на исторический облик ряда стран региона наложили некоторый отпечаток выходцы из Индии, Китая и с Арабского Востока, хотя исламская цивилизация оказала определенное косвенное воздействие на латиноамериканскую культуру через посредство Испании и Португалии, все же на практике именно западный универсализм стал определяющим фактором становления латиноамериканской культурно-исторической общности; следы влияния иных субэкумен, иных типов "осевого" универсализма в Латинской Америке едва заметны.

¹ *Левин-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 208; *Иванов Вяч.Вс.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 350; *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; *Ахуезер А.С.* Россия: Критика исторического опыта. М., 1991. Т. 3. С. 87–88; *Пелупенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М., 1998.

² *Malinowski B.* A Scientific Theory of Culture and Other Essays. N.Y., 1960; *Idem.* The Dynamics of Culture Change. New Haven; L., 1946; *Radcliff-Brown A.R.* A Natural Science of Society. Glencoe, 1957; *Idem.* Structure and Function in Primitive Society. L., 1959.

³ Альтернативность истории. Донецк. 1992. С. 20–75.

⁴ *Риккерт Г.* О понятии философии // Логос. 1910. Кн. 1. С. 33.

⁵ *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983. С. 765.

⁶ *Macro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory.* L., 1985. Vol. 1. P. 8.

⁷ Или "мы и они" — в научной литературе употребляются оба варианта названия данного социально-психологического образования.

- 8 См.: Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1979.
- 9 См.: Шемякин Я.Г. Латинская Америка: Традиции и современность. М., 1987. С. 36.
- 10 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 54 – 55, 67 – 68.
- 11 Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1 – 2. М., 1991.
- 12 Древние цивилизации. М., 1989.
- 13 Об "осевом времени" см.: Ясперс К. Указ. соч. С. 32 – 78; Eisenstadt S.N. The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics // Europ. J. Sociol. 1982. Vol. 23 (2).
- 14 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 116.
- 15 Мень А. История религий. М., 1991. Т. 2: Магизм и единобожие. С. 66 и др.; Мифы народов мира. Т. 1. С. 11 – 20.
- 16 Айзенштадт Ш. Международные контакты: Культурно-цивилизационное измерение // Мировая экономика и междунар. отношения. 1991. № 10. С. 63 – 64.
- 17 Древние цивилизации. С. 471 – 474.
- 18 Померанц Г.С. Теория субэкумен и проблема своеобразия восточных культур // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. 1976. Вып. 392. С. 42 – 67.
- 19 Там же. С. 52.
- 20 Там же. С. 54.
- 21 Ерасов Б.С. Проблемы самобытности незападных цивилизаций // Вопр. философии. 1987. № 6. С. 118 – 120.
- 22 Шестов Л. Афины и Иерусалим: Опыт религиозной философии. Париж, 1951.
- 23 Эволюция восточных обществ: Синтез традиционного и современного. М., 1984. С. 406 – 407.
- 24 Ясперс К. Указ. соч. С. 97.
- 25 О главных духовно-ценностных особенностях и коллизиях новоевропейской науки см.: Ясперс К. Указ. соч. С. 99 – 140; Хайгергер М. Время и бытие. М., 1993. С. 221 – 258; из отечественных авторов см.: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). М., 1987.
- 26 Вебер М. Указ. соч. С. 61 – 306.
- 27 Ясперс К. Указ. соч. С. 109.
- 28 Гайденко П.П. Указ. соч. С. 110.
- 29 Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 242.
- 30 Цит. по: Гайденко П.П. Указ. соч. С. 111.
- 31 Галилей Г. Избр. тр. М., 1964. Т. 1. С. 201.
- 32 Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 272.
- 33 Гайденко П.П. Указ. соч. С. 230.
- 34 Декарт Р. Указ. соч. С. 300.
- 35 Гайденко П.П. Указ. соч. С. 146, 151 – 152.
- 36 Там же. С. 152.
- 37 Кант И. Соч. М., 1964. Т. 3. С. 85 – 86.
- 38 Там же. С. 85.
- 39 Декарт Р. Указ. соч. С. 267, 305 и др.
- 40 Айзенштадт Ш. Указ. соч. С. 65 – 66.
- 41 Рашковский Е.Б. Айзенштадт Ш.Н.: Противоречия конвергирующего мира // Мировая экономика и междунар. отношения. 1991. № 10. С. 80.
- 42 Лессэ Ж. Вольтер – борец с тиранией // Курьер ЮНЕСКО. 1992. Сентябрь. С. 14 – 17.
- 43 Аркун М. Ислам: Конфликт моделей // Там же. С. 34 – 35.
- 44 Уильямс Б. Нескладная добродетель // Там же. С. 9.

- ⁴⁵ Там же. С. 10.
- ⁴⁶ Мировая экономика и междунар. отношения. 1992. № 2. С. 156.
- ⁴⁷ Там же.
- ⁴⁸ Ясперс К. Указ. соч. С. 101.
- ⁴⁹ Мюрдаль Г. Указ. соч. С. 114–127.
- ⁵⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 34.
- ⁵¹ Цит по: Мюрдаль Г. Современные проблемы "третьего мира". М., 1972. С. 117.
- ⁵² См., например: *Uslar-Pietri A. Sumario de la civilizaci3n occidental. Caracas; Madrid, 1959. P. 10.*
- ⁵³ Гайденко П.П. Социология Макса Вебера // Вебер М. Избр. произведения. С. 23–24.
- ⁵⁴ См.: Вебер М. Указ. соч.
- ⁵⁵ Гайденко П.П. Указ. соч. С. 23.
- ⁵⁶ См.: Вебер М. Указ. соч. С. 44–306.
- ⁵⁷ Там же. С. 713–714.
- ⁵⁸ Там же. С. 307–344.
- ⁵⁹ Там же. С. 143.
- ⁶⁰ Мюрдаль Г. Указ. соч. С. 114.

Глава II. Иберийское начало в процессе межцивилизационного взаимодействия в Новом Свете

ИБЕРИЙСКАЯ ЕВРОПА И ДОКОЛУМБОВА АМЕРИКА В СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ. ХАРАКТЕР И ТИПЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ИБЕРОКАТОЛИЧЕСКОЙ И АВТОХТОННЫХ ТРАДИЦИЙ

Исходный пункт развертывания процессов, приведших в итоге к возникновению Латинской Америки в ее современном виде, — историческая "встреча" доколумбовой Америки и Иберийской Европы, Испании и Португалии, в ходе открытия и завоевания Америки. Определение специфики взаимодействия цивилизаций в эпоху конкисты имеет ключевое значение для понимания всей последующей истории региона.

Характер взаимоотношений вступивших в контакт миров был обусловлен первоначально качественным отличием способов разрешения фундаментальных противоречий человеческого бытия, характерных, соответственно, для иберийской Европы и доколумбовой Америки.

К концу XV в., к моменту появления на континенте европейцев, для всех индейских обществ (при весьма существенных различиях между ними во многих других аспектах) были свойственны следующие основные структурные характеристики: практически безраздельное господство мифологического, "доосевого" типа мышления¹, обуславливающего и соответствующий тип взаимоотношений с миром, предполагающий такие особенности, как: жесткая подчиненность всех этих обществ, включая высокие культуры доколумбовой Америки, природным ритмам, безусловное преобладание тенденций адаптации к среде над попытками приспособить ее к собственным потребностям; вытекающее отсюда полное преобладание природной составляющей над человеческим элементом производительных сил; доминирование естественно сложившейся общности над индивидом, четко выраженная тенденция к растворению в подобной общности личностного начала; господство общинного архетипа² как основы и системообразующего принципа доколумбовых обществ; качественное преобладание традиции над инновацией в системном единстве культуры; вытекающая из всех этих характеристик особенность исторической динамики автохтонных цивилизаций — циклическая форма социального движения³.

Второй из основных участников встречи культур в Америке — Иберийская Европа — имел особый цивилизационный статус. Испания и Португалия пребывали в "силовом поле" взаимодействия западноевропейской и арабской цивилизаций. Отличительной

чертой культур этих стран стало (по крайней мере вплоть до 2-й половины XX в.) то сложное, зачастую конфликтное сочетание и взаимодействие двух основных потоков цивилизационного развития человечества, Запада и Востока⁴, которое характеризует "пограничный" цивилизационный тип. Как уже отмечалось, его специфика — в том, что ни западное, ни восточное начало не определяет полностью характер цивилизационной системы. Тем не менее соотношение между ними в общих рамках особого цивилизационного качества "пограничности" может быть различным.

Несмотря на то, что арабская культура оказала значительное влияние на испанский и португальский этносы⁵, европейское начало в них в целом преобладало. Исторический облик Испании и Португалии, как и всей остальной Европы, определяло христианство, мировая религия спасения, родившаяся в результате дальнейшего развития основных тенденций "осевого" времени, в том числе — тенденции к преодолению господства мифологического типа мышления и отношения к миру. Для европейской цивилизации в XVI в., в том числе для иберийских народов, по сравнению с доколумбовыми обществами Нового Света было свойственно совершенно другое соотношение между человеком и природой, несравненно более сильно выраженная тенденция к адаптивному — приспособлению внешней среды к человеческим потребностям; гораздо большая роль человеческого элемента и созданных людьми искусственных орудий труда в системе производительных сил; качественно иное, значительно более высокое положение личности по отношению к обществу и власти; гораздо большая роль инновационной стороны культуры, нашедшая одно из главных своих внешних проявлений в широком использовании испанцами и португальцами технических достижений эпохи в области навигации и военной техники; вытекающий из всех этих особенностей характер исторической динамики — преобладание в целом в рамках европейского региона (несмотря на сильные обратные движения, в том числе в истории Испании и Португалии) прогрессивной, поступательной формы социального движения. В то же время следует отметить, что когда речь идет о Европе конца XV — XVI в., тем более о пиренейских государствах, еще нельзя говорить ни о безусловном доминировании тенденции адаптивного над тенденцией адаптации к природной среде, ни о полном высвобождении личностного начала, во многом скованного средневековыми путями, ни о безусловном преобладании инновации над традицией. Тенденция прогрессивного, поступательного движения пробивала себе дорогу вопреки сильным контртенденциям, которые на различных исторических этапах в тех или иных странах становились преобладающими — как, например, в Испании после подавления восстания "комунерос" в 1521 г.

Перечисленные выше сущностные характеристики, общие для всего ареала христианского Запада, можно выявить лишь в том случае, если мы изберем вполне определенный, макроисториче-

ский масштаб для сравнения, т.е. если сопоставляются Европа и доколумбова Америка в целом. Но это отнюдь не означает, что само европейское начало было однородным. Как известно, в формировании латиноамериканских наций приняли участие выходцы из многих стран Европы, как Западной, так и Восточной. Однако среди всего многообразия вопросов, касающихся европейского присутствия в Латинской Америке, выделяются два ключевых: проблема наследия иберийских, испанского и португальского, народов и проблема воздействия на становление латиноамериканской исторической макрообщности стран — лидеров западной цивилизации, образующих в совокупности ее ядро и очень существенно отличающихся (хотя и в разной степени) по многим параметрам от государств Пиренейского полуострова — пограничья Европы. Именно на этих аспектах темы "Европейская цивилизация в Латинской Америке" мы и сосредоточим свое внимание.

Встретившиеся пятьсот лет назад по ту сторону Атлантики человеческие миры были чрезвычайно далеки друг от друга, во многих отношениях несовместимы. Приведем лишь один конкретный пример, позволяющий ярко проиллюстрировать эту мысль. Доколумбовы культуры, как и любые другие, являлись собой законченные в своих основных чертах целостности. Специфика этих целостностей проявлялась в каждом из составляющих их элементов. Характерные особенности цивилизаций Нового Света, в первую очередь месоамериканских, нашли свое наиболее яркое выражение в таком явлении, как человеческие жертвоприношения. Неповторимое своеобразие древних индейских культур с особой силой проявлялось в тот самый момент, когда у живого еще человека вырывали сердце на вершине пирамиды-храма. Разумеется, делалось это во имя великой цели: Солнце должно было получать постоянную пищу — человеческую кровь. Это и только это спасало якобы Вселенную от катастрофы, а все живое от гибели⁶.

Ацтеки и другие месоамериканские культуры не являются здесь чем-то исключительным. Они выступают скорее как типичные представители в ряду архаических обществ, в жизни которых жертвоприношения, в том числе и человеческие, играли исключительно важную роль⁷.

Встает вопрос: совместимы ли культура, основанная на парадоксальной идее приобщения человека к Абсолюту через самозамаление этого Абсолюта (крестная мука Христа), на идее самопожертвования Бога во имя искупления человеческих грехов, и культуры, базирующиеся на принципе принесения конкретного живого человека (пусть и замещающего символически в особо важных случаях божество) в жертву с целью умиловливания богов и, тем самым, сохранения космического равновесия, отсрочки гибели Вселенной? Совместимы ли распятие и жертвенный нож?

Очевидно (и это подтверждает вся действительность эпохи конкисты), что столкновение совершенно различных ценностных

ориентаций в ходе встречи двух миров было неизбежно. Оно вылилось впоследствии в длительное противостояние доколумбовых культур и европейской цивилизации. Подобное противостояние стало исторически первым типом их устойчивого контакта.

Эту разновидность взаимодействия, основанную на полном отторжении инородной реальности (с которой, тем не менее, постоянно приходится соприкасаться), можно проследить на целом ряде примеров⁸. Достаточно вспомнить в этой связи: восприятие многими деятелями как "военной", так и "духовной" конкисты⁹ индейского мира как некоего порождения сатаны, заслуживающего безусловного и полного искоренения; стремление подобного рода деятелей сделать из Америки простое продолжение Европы, полностью стерев с лица земли автохтонные культуры; попытки колониальной администрации в Испанской Америке разделить непроходимыми барьерами испанский и индейский миры в рамках жесткой иерархии различных социально-этнических групп; стремление значительной части автохтонного населения по возможности отгородиться от завоевателей, а впоследствии — от их потомков, обитателей европеизированных городов, замкнувшись в своих общинах; выдвижение лидерами антииспанских движений коренного населения в XVI — XVIII вв. в качестве программной цели полного искоренения всего, что принесли на земли Нового Света европейцы; новые попытки полностью разрушить индейский мир, ликвидировав его базовый социальный институт — сельскую общину, предпринятые правящими элитами ряда стран региона в XIX — начале XX в.; выраженное в соответствующих лозунгах стремление руководителей и участников практически всех восстаний коренного населения Андского региона в XVI — начале XX в. восстановить империю инков Тауантинсуйю, заново выстроить здание своей культуры в соответствии с общинным архетипом, отринув все западные наслоения, наложившиеся в течение веков на автохтонный цивилизационный пласт.

Принципиально важно отметить, что существование подобного взаимодействия — взаимоотношения — отнюдь не ограничивается рамками эпохи конкисты. Для сознания определенной, достаточно значительной части населения и в последующие века было характерно такое восприятие действительности, в рамках которого "мир белых" и "мир индейцев" противостояли друг другу как две непримиримо враждебные реальности. Наиболее явно этот феномен прослеживается вплоть до наших дней в Андском регионе, особенно в Перу, где он во многом отражает реально наличествующую ситуацию многовекового противостояния различных культур. Внешним выражением данного противостояния является общеизвестный дуализм Косты и Сьерры.

Своего рода обобщенным символом описываемого типа взаимодействия — взаимоотношения — может служить известный миф об Инкарри, записанный еще в 50-е годы XX в. перуанским писателем Х.М. Аргедасом и до сих пор живущий среди индейских кре-

стьян в горных районах Перу¹⁰. Подобные мифологические представления питают идеологию экстремистского крыла современного индейского движения. Сторонники этого направления, как известно, выдвигают сегодня лозунг "второго Тауантинсуйю", возврата к порядкам инкской цивилизации¹¹.

Господствующее во всех этих случаях абсолютное, тотальное отрицание иных, непохожих на свои собственные форм жизни и духовного опыта в конечном счете, как показывает история, чревато разрушением культуры и общества¹². Поэтому любой живой социальный организм закономерным образом вырабатывает "антитела", в той или иной мере нейтрализующие действие вируса разрушительного, нигилистического отрицания.

Реакция (причем с обеих сторон — и с индейской, и с иберийской) на подобного рода отрицание инородной человеческой реальности вызвала к жизни более сложные, чем простое противостояние, типы межцивилизационного взаимодействия. Еще в эпоху конкисты возник и вскоре получил широкое распространение такой вид соединения различных культур, как симбиоз¹³. В его рамках каждая из взаимодействующих сторон остается самой собой, а нового культурного качества не возникает. Однако вошедшие в соприкосновение человеческие реальности уже системно связаны неразрывными нитями. Если в случае с прямым противостоянием культур связь между ними носит чисто внешний характер, "чужак" не допускается во внутренний мир, то в рамках симбиоза наблюдается другая картина: участники межкультурного контакта соединены также и на внутренней духовной основе, а сам контакт интериоризируется в их сознании. Присутствие инокультурных реальностей в собственной душе воспринимается, по общему правилу, как нечто естественное, само собой разумеющееся. Противоречивость такого сочетания обычно не осознается.

Этой разновидности связи различных культурных элементов соответствует и определенный тип межцивилизационного взаимодействия. Его главная характеристика — противоречивое сочетание тенденций взаимопритяжения и взаимоотталкивания участников контакта. Неустойчивое равновесие этих тенденций является основой существования симбиотических культурных систем.

Сила взаимного тяготения разнородных человеческих реалий в симбиозе достаточна для создания системной связи между ними. Однако при этом каждый из участников взаимодействия воспринимает другого участника все же как нечто до некоторой степени чуждое. Мера отторжения "чужака" (причем сам факт отторжения может не осознаваться) в симбиозе достаточно велика для того, чтобы поставить определенные жесткие пределы сближению разнородных культурных элементов. Сохраняющееся взаимное отталкивание не позволяет им слиться воедино, трансформироваться в нечто качественно новое, отличное от первоначально вступивших в контакт человеческих миров.

Соотношение между находящимися в симбиозе этнокультурными элементами может быть самым различным: от ситуации, характеризующейся преобладанием автохтонного начала (элементы европейской культуры в ее иберийской версии существуют в этом случае на периферии сознания) до положения, при котором осью мировоззрения становится уже европейско-христианская система ценностей. Примером симбиоза с автохтонной доминантой могут служить майские литературные памятники XVI в., книги "Чилам-Балам", для которых характерно наличие в рамках одного и того же текста преданий майя, относящихся к доколумбову периоду, и своеобразно интерпретированных элементов европейской культурной традиции¹⁴.

Примером симбиоза с иной, европейско-христианской духовной доминантой может служить тип мировоззрения, одним из наиболее ярких представителей которого является, на наш взгляд, Тесосомок, известный хронист народа науа, видный деятель культуры XVI в. В его сочинениях искренняя приверженность католической религии совмещается с не менее искренней верой в реальность языческих божеств его народа, спонтанно проявляющейся, когда он начинает излагать легенды и мифы науа¹⁵.

Симбиотический тип взаимодействия автохтонных и европейской культур, возникший в эпоху конкисты, продолжал существовать и в последующие века, вплоть до нашего времени. Так, характерный и очень яркий пример культурного симбиоза являет собой организация уже в современную эпоху постановки драмы народа киче "Рабиналь-ачи". Исполнение этой драмы, уходящей корнями в доколумбовы времена, всегда носило характер священного ритуала. Готовясь к представлению, организованному в 1955 г. в г. Антигуа в Гватемале, его участники совмещали строгое соблюдение традиционных языческих обрядов (воскуривание фимиама "духу гор" и пяти горным вершинам, упоминаемым в тексте, и т.п.) с чтением молитв в католическом храме¹⁶.

Другим ярким примером культурного симбиоза является существование иберо-христианских и индейских элементов в традициях современного сельского населения Бразилии, главным образом Северо-Востока. Наиболее яркое отражение это явление нашло у проживающих в данном районе страны кабокло и сертанежо¹⁷.

Симбиотический тип взаимосвязи разнородных цивилизационных пластов прослеживается отнюдь не только в сфере духовной культуры. Так, в Испанской Америке сложился в XVI—XVIII вв. симбиоз иберийского колониального строя и индейской общины. Последняя была интегрирована в возникшую после конкисты социально-экономическую систему, а общинный тип социокультурной организации был широко использован при создании социально-политической структуры управления "Индиями"¹⁸.

Задача организации аппарата колониального управления и всей системы эксплуатации местного населения неизбежно поста-

вила колонизаторов (по крайней мере, в районах, где уже существовали общества цивилизационного уровня) перед необходимостью искать какие-то точки опоры в уже существовавшем, отлаженном в течение веков механизме осуществления господства. И здесь ортодоксальные защитники католической веры сумели в полной мере использовать те традиции месоамериканских и инкской цивилизаций, которые они могли приспособить для своих целей. Так, они провозгласили, что верховная власть над подданными империй ацтеков и инков переходит от их прежних правителей к испанскому королю, который как бы занимал таким образом их место на верхушке властной пирамиды. Подобное наследование испанской монархией деспотической власти государств доколумбовой Америки осуществлялось с вполне определенной целью — использовать стереотипы политического поведения, сформированные в этих государствах, прежде всего традицию беспрекословного подчинения правителям и государственным чиновникам.

Разумеется, нельзя не учитывать качественных различий между этой монархией и индейскими государствами. Тем не менее, налицо определенная преемственность в политической традиции — от доколумбовых деспотий к порядкам испанской колонии. Возможность опоры на некоторые основные традиционные элементы политической культуры доколумбовых государственных образований была связана с определенной тенденцией в развитии испанской монархии, которая вышла на первый план, став ведущей после подавления восстания "комунерос" (1521 г.) и победы сил социальной реакции над теми, кто воплощал прогрессивную тенденцию буржуазного развития. Речь идет о процессе "ориентализации" Испании, деградации ее государственного устройства к формам, напоминающим восточную деспотию. Именно эту особенность имел в виду К. Маркс, когда писал, что "абсолютная монархия в Испании, имеющая лишь чисто внешнее сходство с абсолютными монархиями Европы вообще, должна скорее быть отнесена к азиатским формам правления"¹⁹. Формально испанская монархия заняла по отношению к индейской общине место прежних правителей государств доколумбовой эпохи. Эта линия нашла отражение во всем "законодательстве Индий". В то же время община вовлекалась в новую систему отношений, обуславливающую разорение индейского крестьянства.

В своей политике испанские колониальные власти опирались на общинную верхушку (с особой ясностью это прослеживается в Перу на примере курак), превратившуюся в самое действенное орудие эксплуатации рядовых общинников и едва ли не самых страшных их притеснителей (правда, находились и отдельные представители общинных властей, отстаивавшие интересы индейцев). Испанцы активно использовали и те особенности общинной организации, которые были связаны с общей психологической атмосферой несвободы личности в коллективе этого типа. Формы труда, бытовавшие там, облегчили внеэкономическое принужде-

ние и подчинение индейцев. Колониальные власти Перу утилизировали инкскую традицию миты, преобразовав этот институт в централизованную государственную систему снабжения важнейших участков производства колоний рабочей силой, которую черпали из тех же общин, систему, ставшую одним из самых страшных (значительно более жестоким, чем при инках) орудий эксплуатации индейского населения и одновременно крупнейшим тормозом в развитии производительных сил. Колонизаторы поставили себе на службу и иные традиции доколумбова прошлого, например инкский обычай насильственного переселения общинников с одного места на другое в соответствии с потребностями государственной власти (митмак)²⁰.

В рамках испанского колониального общества возник социальный институт, переживший это общество, — латифундизм, представляющий собой в латиноамериканских условиях специфический феномен сращивания крупной земельной собственности и власти на местах. Латифундизм образовал прочный симбиоз с индейской общиной в тех странах региона, где сохранилось значимое автохтонное наследие. Этот симбиоз, составивший ядро латиноамериканского "традиционного общества", оказался весьма прочным историческим образованием и сохранялся в течение длительного времени.

Симбиотический тип межцивилизационного взаимодействия играл и продолжает играть противоречивую роль. С одной стороны, именно в рамках симбиоза формируются условия для возникновения более сложных и творческих разновидностей культурного контакта, открывающих в перспективе путь к зарождению качественно новой человеческой реальности. Именно в этом ракурсе следует оценивать такое явление, как использование элементов автохтонной культуры (индейские песенно-танцевальные жанры, опыт организации индейского театра и др.) для проповеди христианства в эпоху конкисты и включение их с этой целью в систему доминирующей иберийской культуры²¹.

Однако возможен и другой вариант развития событий: силы взаимного отталкивания культур, не будучи в состоянии разорвать внутреннюю связь между ними, в то же время блокируют и перспективу их дальнейшего сближения и возникновения нового качества. В результате симбиотическая форма связи как бы окостеневает, участники межцивилизационного контакта оказываются неспособны к глубинной трансформации и переходу на иной, более высокий уровень взаимодействия, на котором открывается возможность рождения нового человеческого мира. В этом случае импульсы, питающие процесс образования метисной культуры, затухают. Примером реализации именно этой альтернативы в развитии симбиотического взаимодействия могут служить многочисленные случаи длительного сосуществования в рамках единой системы не смешивающихся друг с другом испанских и индейских этнокультурных элементов, которые можно наблюдать прежде

всего в Андском регионе (главным образом в Перу и в Эквадоре), а также (в меньшей степени) в некоторых районах Центральной Америки.

Контакт цивилизаций становится фактором образования новой культурной реальности в том случае, если в зоне контакта возникает нечто качественно новое, отличное от первоначально вступивших в соприкосновение друг с другом человеческих миров, — иными словами, если происходит культурный синтез. Проблема культурного синтеза — давний предмет споров отечественных латиноамериканистов, разгоревшихся с особой силой в связи с обсуждением темы 500-летия открытия Америки. Различными авторами в данное понятие вкладывалось и вкладывается разное содержание. Так, достаточно широкое распространение получила расширительная трактовка, сторонники которой расценивали всякое соединение, сочетание элементов взаимодействующих обществ и культур как синтез²². Мы исходим из иного понимания данной категории.

Есть весьма серьезные основания, опираясь непосредственно на диалектическую, в первую очередь, гегелевскую традицию, рассматривать синтез как процесс создания нового качества, но еще не само это качество²³. Последнее особенно важно подчеркнуть, поскольку главный довод, к которому прибегают, как правило, противники концепции синтеза, — всяческое подчеркивание того факта, что в эпоху конкисты новое культурно-цивилизационное качество либо вообще еще не возникло, либо не до конца сформировалось. Если же исходить из только что сформулированного понимания синтеза, то становится вполне объяснимым то, что в начале процесса зарождения нового качества самого этого качества еще нет (да и не может быть) в сколько-нибудь цельном виде, оно присутствует лишь в потенции. Необходимой стороной синтеза, понимаемого именно как процесс рождения нового качества, является особый тип межцивилизационного взаимодействия, который может быть охарактеризован как "порождающее взаимодействие".

Историческим итогом встречи Европы и доколумбовых обществ стало появление на карте мира Латинской Америки — новой и очень сложной общности, качественно отличной от обоих первоначальных участников этой встречи. Сам факт ее существования — главный аргумент в пользу того, что синтез культур в этом регионе мира состоялся. Предпосылкой реализации именно этой альтернативы стала та динамика межцивилизационного взаимодействия, которая в конечном счете возобладали в эпоху конкисты: от прямого столкновения произошел постепенный переход к симбиозу как основной форме взаимоотношений культур, в рамках которой наблюдаются первые симптомы "реакции синтеза"²⁴.

Синтез разнородных человеческих реалий становится возможен в том случае, если удается найти знаковые структуры, прием-

лемые для обоих участников взаимодействия, способные стать символами их единства. Подобного рода символы К. Юнг называл "разрешающими": они заключают в себе возможность преодоления неразрешимых, казалось бы, противоречий, поскольку в их образно-смысловых рамках происходит процесс соединения в новом качестве противоположностей, которые проявляли себя ранее как совершенно несовместимые. По определению К. Юнга, "символ есть тот средний путь, на котором противоположности соединяются для нового движения... Разрешающий символ есть... путь, по которому жизнь может двигаться вперед без муки и принуждения"²⁵. В условиях, которые возникли в результате конквисты, подобную роль могли выполнить только символические системы, которые были в той или иной степени близки как индейцам, так и христианам; лишь такие способы организации духовного опыта иной цивилизации, в которых легче всего было найти параллели с собственным духовным миром.

Для дальнейших судеб латиноамериканской культуры особое значение имело то обстоятельство, что иберийская цивилизация (как и иные христианские цивилизации Европы, в том числе собственно западная) являла собой противоречивое, но тем не менее неразрывное единство мифологического и постмифологического типов ментальности, "осевого" и "доосевого" пластов, соответствующих различным структурным уровням цивилизационной системы. К моменту встречи миров в Новом Свете наряду с "осевой" христианской доминантой она включала в себя и мифологическую подпочву. На этом скрытом под поверхностью уровне духовной жизни сохранился (разумеется, в преобразованном виде) ряд мифологических мотивов и символов, в том числе и обнаруживающих прямые параллели с центральными образами индейской мифологии. В первую очередь бросается в глаза то, что главный символ, символ креста, выполняет аналогичную функциональную роль как в христианстве (фигура распятого Христа), так и в доколумбовых религиях (образ Мирового Древа). При всей колоссальной разнице в содержании, вкладываемом в этот символ в том и другом случае, в духовном космосе как европейцев, так и индейцев крест обозначал сакральный центр мира, его ось, доминанту, организующую всю пространственно-временную структуру мироздания. С этим были связаны и некоторые общие черты в представлениях о строении Вселенной. Так, с помощью Мирового Древа в мифологической системе мира различались основные пространственные зоны: верхняя (небесное царство), средняя (земля), нижняя (подземное царство). Эта структура, восходящая в случае с европейскими цивилизациями к представлениям древнейших индоевропейцев V – IV тысячелетий до н.э.²⁶, пусть и символически переосмысленная, присутствует и в христианстве. В своей основе она аналогична и в индейских мифологиях, хотя в высоких культурах доколумбовой Америки схема базового тро-

ичного членения мировой вертикали усложнена: достаточно вспомнить в этой связи тринадцать небес и девять подземных миров в мифологии науа и майя²⁷.

Прослеживается несомненная линия исторической преемственности между мифологическими образами Богини-Матери, Матери-Земли и Богоматери в христианстве. Разумеется, здесь есть не только преемственность, но и разрыв с прежней духовной традицией. Дева Мария не олицетворение природы как таковой, но некий прообраз преображенной Святым Духом природы. С образом Богородицы соотнесено вовлечение природной жизни в сферу христианской святости²⁸. Тем не менее, косвенную связь образа Девы Марии и главных языческих женских божеств, в том числе и соответствующих образов Богини-Матери и Матери-Земли из пантеона аборигенных народов Америки (Пачамама в Андском регионе, Тонацин у ацтеков и т.п.), можно констатировать вполне определенно.

Хорошо известно, какое значение имел культ Солнца в религиозных системах доколумбовой Америки. Но ведь следы солярного культа сохранились и в христианстве: вспомним такие характерные явления, как ориентация храмов и молящихся на восток, празднование большинством христиан, в том числе католиками, Рождества Христова в день зимнего солнцестояния, 25 декабря. В католическом рождественском гимне есть такие слова: "... новое солнце восходит". Старинные обряды поклонения солнцу сохранились у христианских народов и в праздновании Иванова дня, связанном с летним солнцестоянием²⁹. "Солнечное" происхождение главных христианских праздников было столь очевидным, что отцы церкви (Августин, Григорий Нисский и др.) в эпоху становления христианства потратили немало сил, чтобы доказать, что в новой религии спасения элементы древних солярных ритуалов приобрели совершенно иное, по сравнению с прежним, символическое значение. И тем не менее, очевидны параллели между следами обрядов поклонения Солнцу в европейской христианской традиции и солнцепоклонничеством доколумбовых культур.

Культ предков в том виде, в каком он наличествовал в первобытности и в древнейших цивилизациях, в христианстве, конечно, отсутствует. Но следы этого культа сохранились в таком явлении, как культ святых: ведь все они были когда-то людьми. И, что особенно важно, после своего вознесения на небо они продолжают принимать самое активное участие в жизни людей³⁰. Здесь прослеживается еще одна черта общности мифологической подпочвы европейской традиции с духовным космосом доколумбовой Америки, в котором культу предков принадлежит, как известно, одно из центральных мест.

В ходе встречи двух миров в западном полушарии полтысячелетия назад мифологический структурный уровень европейско-христианской цивилизации вступил в непосредственный контакт

с мифологическим миром индейцев. В этих условиях у самих европейцев имела место актуализация архаического духовного наследия, произошло "всплытие" древних архетипов из глубин их психики.

Именно наличие в иберийской цивилизации архаического структурного уровня стало, по-видимому, непосредственной предпосылкой установления достаточно устойчивых форм связи европейских и автохтонных этнокультурных элементов. Это касается как симбиоза, так и синтеза. Данный вывод неизбежно приводит к мысли о том, что самой первичной "зоной контакта" встретившихся миров стал тот древнейший вид универсальности, который был охарактеризован в главе I: универсализм мифологических структур. Однако в реальном процессе взаимодействия к нему с самого начала дело не сводилось. С момента первого контакта огромную, в конечном счете решающую роль играло христианство.

Учитывая, что рыцари как "военной", так и "духовной" конкисты утверждали свою культуру, свою систему ценностей как победители, по общему правилу не допуская первоначально и мысли о сколько-нибудь равноправном участии языческого мира в созидании новой культурной реальности, представляется вполне закономерным, что главными очагами формирования нового культурного качества стали именно те элементы христианской традиции, которые наиболее близки мифологической подпочве самой европейской цивилизации, а тем самым — и мифологическому миру индейцев. Решающую роль здесь сыграли такие ключевые христианские образы, как Богородица (в очевидной взаимосвязи с образами богини плодородия и Матери-Земли — Тонацин у ацтеков, Пачамамы у инков и др.) и святые (в связи с культом предков). Именно образы Девы Марии и святых стали основными символическими формами, в рамках которых происходил процесс культурного синтеза. Достаточно вспомнить в этой связи такие факты, как возникновение и широкое распространение культа Девы Гваделупской, огромную популярность многочисленных святых, особенно местных, в "народном католицизме". Очевидно, помимо генетической связи с центральными женскими божествами мифологической эры, особую роль сыграл сам характер образа Богородицы как "теплой заступницы мира холодного" (М.Ю. Лермонтов), всепрощающей, милосердной матери. Что же касается святых, то, помимо параллелей с культом предков, важное значение для облегчения восприятия этих персонажей христианской традиции имело то, что почти все они были тесно связаны с практически всеми потребностями людей. В католицизме существовала детально разработанная система "разделения труда" между святыми, каждый из которых "отвечал" за определенную, зачастую достаточно узкую область. Среди множества канонизированных католической церковью лиц к числу наиболее известных при-

надлежат, к примеру, св. Петр, покровитель рыбаков, св. Валентин, покровитель влюбленных, св. Лука, покровитель художников, и т.д.³¹

Значительно сложнее обстояло дело с восприятием индейцами образа самого Христа и особенно догмата о Св. Троице. Это и не удивительно: потребовались долгие века головоломной работы самых блестящих мыслителей поздней античности, чтобы выработать парадоксальные представления о Боге, едином в трех лицах, которые одновременно неслиянны и нераздельны. Подобные представления — итог длительной эволюции мощной традиции отвлеченной, в том числе философской, мысли "осевых" народов Восточного Средиземноморья, прежде всего эллинов и иудеев. Но даже для них воспринять центральный символ христианства было сначала чрезвычайно сложно. Вспомним первое послание апостола Павла к коринфянам: "Иудеи требуют чудес и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие" (I Кор. I, 22 — 23).

Представителям доколумбовых цивилизаций, не обладавших, несмотря на все свои достижения, столь же мощной традицией отвлеченной мысли, как античные греки и иудеи, воспринять центральный символ христианства было значительно сложнее, чем в свое время эллинам и жителям древней Палестины. И хотя постепенное сближение духовных миров католической Европы и доколумбовой Америки в принципе можно проследить и в этой сфере (здесь, по-видимому, большую помощь индейцам оказывало узнавание в символе распятия хорошо им известного архетипического образа Мирового Древа), все же Богоматерь и святые всегда были значительно ближе сердцам обращенных в христианство представителей коренного населения, чем Христос. Очень большие трудности в восприятии его образа были одним из наиболее существенных объективных препятствий на пути углубления процесса культурного синтеза.

Через образы Богоматери, святых и в какой-то мере Христа представители автохтонных народов подключались к духовному ядру христианской цивилизации, обеспечивающему устойчивость всей системы данной цивилизации. Однако осмысление индейцами в свете собственной традиции центральных символов христианства было основным, но не единственным путем развития культурного синтеза.

Выше уже отмечалось, что многие конкистадоры и католические монахи воспринимали действительность доколумбовой Америки как "царство сатаны". Но парадоксальным образом даже такое восприятие не могло закрыть путь к вхождению элементов автохтонной культуры в структуру европейской цивилизации. Дело в том, что вера в существование дьявола (и, соответственно, его многочисленных подручных — чертей, ведьм, колдунов и т.п.) всегда составляла неотъемлемый элемент христианской религии. Проблема определения сущности этих носителей зла была одной

из центральных для христианской мысли — достаточно вспомнить подробную демонологию Оригена и Тертуллиана. Однако, пожалуй, никогда эта сторона духовной жизни человека христианского мира не приобретала столь огромного значения, как в XVI—XVII вв., в эпоху наибольшего размаха "охоты на ведьм", получившей особенно мощный импульс после опубличования в конце XV в. печально знаменитой книги Я. Шпренгера и Г. Инститориса³². Одна из возможных интерпретаций данного феномена — трактовка резкого увеличения роли "нечистой силы" в духовном космосе ренессансной Европы как проявления процесса всплытия архетипа демона (по К.Г. Юнгу)³³. Демоническое, дьявольское начало было включено в систему христианской цивилизации, но не в качестве части центрального гомеостатического духовного ядра, а в роли отвергаемой, загоняемой в подполье, но тем не менее неотъемлемой составляющей духовного универсума. Поэтому те элементы автохтонных культур, которые были в принципе несовместимы с господствующей католической системой ценностей, вполне могли быть включены в общую суперструктуру европейско-христианской цивилизации в роли еще одного проявления "козней сатаны". Тем самым они могли проникнуть в души укореившихся на земле Нового Света европейцев, так сказать, через "черный ход".

Так, собственно, и произошло. Особенно ясно это видно на примере того, как соединились в Латинской Америке, образовав причудливую амальгаму, европейские, индейские, а позже — африканские представления о различного рода духах. Здесь можно было бы привести множество примеров³⁴. В данном случае реалии автохтонного мифологического сознания непосредственно соединились с сохраняющимся языческим пластом европейской культуры.

Хотя в XVI в. тенденция к синтезу отнюдь не являлась еще преобладающей, уже тогда появились отдельные выдающиеся личности, духовный мир которых являл собой зрелые образцы нового культурного качества, возникшего в ходе взаимодействия индейской и испанской традиций. Таковы Инка Гарсиласо де ла Вега и Фернандо де Альба Иштлильшочитль³⁵. Синтез начинается и на уровне народной культуры. Ключевое событие здесь — возникновение и развитие уже упоминавшегося культа Девы Гваделупской в Мексике³⁶, ставшей со временем своего рода символом нового человеческого мира, возникшего в Латинской Америке. Как известно, этот культ стремительно распространился в американских владениях испанской короны, а сама Гваделупская Богоматерь приобрела поистине всенародную любовь. Не случайно именно ее лик несли на своих знаменах латиноамериканские патриоты во времена Войны за независимость. В 1910 г. Святая Дева Гваделупская была официально объявлена покровительницей всей Латинской Америки. И сегодня она пользуется такой же всеобщей любовью и популяр-

ностью. Ее почитают не только в Испанской Америке, но и в португалоязычной Бразилии³⁷.

Здесь можно было бы привести еще немало ярких примеров культурного синтеза³⁸. Так, от Гарсиласо и Иштлильшочитля протягивается, по существу, прямая нить преемственности к латиноамериканским писателям и мыслителям нашего времени. Современная латиноамериканская литература — главное духовное выражение процесса синтеза. Творчество Г. Гарсиа Маркеса, Х.Л. Борхеса, А. Карпентьера, М.А. Астуриаса, К. Фуэнтеса, М. Варгаса Льосы, О. Паса, А. Роа Бастоса, С. Алегриа, Х.М. Арредаса и многих, многих других совершенно непредставимо вне процесса органического соединения элементов различных культур, среди которых центральное место занимают иберийское и автохтонное начала. Без сплава традиций творцов доколумбовых культур и достижений современных европейских художников была бы невозможна латиноамериканская живопись XX в. Наконец, по свидетельству А. Карпентьера, сферой, особо чувствительной к процессам синтеза, явилась музыка³⁹. Причем, в этой области, наряду с европейскими и индейскими влияниями, особенно ярко проявил себя, как известно, негритянский элемент.

Этот список примеров при желании можно было бы продолжать еще очень долго. Казалось бы, приведенные примеры, и прежде всего, сам факт существования Латинской Америки представляют собой достаточно убедительные аргументы для того, чтобы раз и навсегда, перед лицом очевидной реальности, покончить со спорами о том, имел ли место в регионе синтез культур. И тем не менее, споры продолжаются до сих пор и в самой Латинской Америке, и в научном сообществе латиноамериканистов. В связи с 500-летием открытия Америки они приобрели особую остроту и размах⁴⁰. Данное обстоятельство свидетельствует о том, что проблема синтеза в Латинской Америке гораздо сложнее, чем может показаться на первый взгляд. На страницах этой книги представлено немало материалов, подтверждающих эту мысль. В дальнейшем мы еще вернемся к специфике латиноамериканского синтеза. Сейчас же отметим лишь следующее.

Несмотря на трудности, обнаружившиеся на пути формирования нового культурного качества, латиноамериканский синтез — это, по нашему глубокому убеждению, историческая реальность. В чем причина того, что центростремительные силы культурообразования здесь, тем не менее, возобладали над центробежными силами взаимного отталкивания разнородных человеческих реальностей? Для того чтобы получить ответ на этот вопрос, нужно, прежде всего, проанализировать особенности той культуры, которая определила основу латиноамериканского синтеза.

ИБЕРОХРИСТИАНСКОЕ НАЧАЛО КАК ОСНОВА ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОГО КУЛЬТУРНОГО СИНТЕЗА: ОСНОВНЫЕ СТРУКТУРНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

В подавляющем большинстве случаев⁴¹ общее направление и характер процесса культурного синтеза определило иберийское начало. Разумеется, в немалой степени этому способствовало то обстоятельство, что испанский (в Бразилии, соответственно, португальский) конкистадор утверждал свою культуру, свою систему ценностей как победитель. Однако не это сыграло главную роль. Обобщение опыта взаимодействия различных цивилизаций и культур в разных районах мира подводит к выводу о том, что основу синтеза, по общему правилу, определяет тот из участников контакта, кто оказывается более открыт новому, более способен к творческому усвоению чужого опыта. Наличие же подобного качества прямо зависит от того, насколько сильно выражено в той или иной общности универсальное общечеловеческое начало. Возможность его утверждения в качестве общезначимой ценности, в свою очередь, обусловлена тем, в какой степени данной конкретной культуре или цивилизации удалось преодолеть тормозящее воздействие глубинного центробежного фактора истории — того самого, уходящего корнями в первобытность социально-психологического комплекса "они и мы", о котором уже говорилось в главе I. Господство этого комплекса — характерная отличительная черта мифологического типа построения системы отношений с миром, проявляющаяся как на уровне мышления, так и на уровне поведения. Данный тип мироотношения, как уже отмечалось выше, — определяющая характеристика доколумбовых обществ. Что же касается Испании и Португалии, то эти страны, глубоко затронутые "осевым" порывом и выработавшие, несмотря на наличие в их собственных социально-культурных организмах мощных противоборствующих тенденций, четкие универсалистские ориентации.

Если, как уже отмечалось, первичной предпосылкой развертывания процесса культурного синтеза был, вопреки воздействию комплекса "они и мы", универсализм мифоструктур, то главной основой данного процесса стал качественно иной вид универсальности — католический универсализм в его специфической иберийской версии. Проповедь католической церкви была обращена ко всем людям, независимо от происхождения, цвета кожи и культурно-этнической принадлежности. В данном случае проявила себя та общехристианская тенденция, которая с лапидарной ясностью выражена в словах апостола Павла из послания к Колоссянам: "...нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос" (Кол. III, 11).

Как справедливо отмечал, в частности, Л. Сеа, особенность иберийского "колонизаторского проекта" заключалась в том, что

он предполагал включение в христианскую экумену покоренных народов⁴². По самой своей сути католический порядок был открыт для всех. Это касается и того колониального строя, который был создан испанцами и португальцами в Америке. Думается, что в принципе можно согласиться с той оценкой данного строя, которую дал О. Пас. По его словам, в Испанской Америке было все, что угодно, — разделенные огромной социальной дистанцией верхи и низы общества, белая колонизаторская элита и масса жестоко угнетаемых индейских общинников, господа и рабы; но не было париев, людей, стоящих вне существующего порядка: в рамках его структуры нашлось место (разумеется, при условии крещения) всем, хотя и на разных уровнях социальной пирамиды⁴³.

Конечно, сохранение определенных элементов индейского мира в Испанской Америке объяснялось тем, что они могли быть утилизированы в системе колониального господства: испанская корона и энкомендеро нуждались в рабочей силе для шахт и плантаций. Широко известны многочисленные примеры жестокой эксплуатации и массовой гибели индейцев от изнурительного труда. В этом смысле нельзя не сказать о том, что Латинская Америка с самого начала своего исторического существования познала изнанку европейско-христианского универсализма.

Однако следует подчеркнуть, что участь индейцев могла быть гораздо более печальной, если бы не католические монахи. Широко известна мужественная деятельность многих из них по защите коренного населения от безудержного произвола и жестокости конкистадоров и энкомендеро. Несомненно, на представителях католической церкви лежит прямая ответственность за разрушение множества памятников доколумбовых культур. Но вместе с тем, христианские монахи и священники отнюдь не только уничтожали автохтонное наследие, но и были первыми, кто начал изучать это наследие с целью донесения до своей паствы основ собственной веры. При этом они зачастую способствовали сохранению важных элементов индейских культур⁴⁴. Достаточно вспомнить в этой связи деятельность Лас Каса и его сторонников, Б. де Саагуна, историю спасения рукописи эпоса индейского народа киче Гватемалы "Пополь-Вух" монахом-доминиканцем Ф. Хименесом и др.

В данном случае в историческом облике католической церкви Ибероамерики проявились некоторые общие черты, возникшие во всех человеческих сообществах, затронутых "осевым" порывом. Как уже отмечалось, к числу центральных идей "осевой" эпохи относится идея несоответствия между "сущим" и "должным". Одно из главных последствий возникшего в результате переживания подобного несоответствия напряжения между сакральным и мирскими порядками бытия заключалось в том, что "смысл человеческого существования стал конструироваться теми деяниями и поступками, которые имели целью преодолеть рассогласованность трансцендентного и земного"⁴⁵. Это оказало огромное воз-

действие на институциональную сферу. Так, произошло выделение в социальном организме институтов, в представителях которых "общество усмотрело наиболее адекватных носителей тенденций разрешения коренных противоречий Бытия, преодоления основных бытийственных напряженностей и конфликтов"⁴⁶. Речь идет об особых культурных, чаще всего религиозных, общностях. Наибольшего развития данный феномен достиг в рамках "вселенских" церквей⁴⁷, ставших институциональным выражением мировых религий. В роли, так сказать, специалистов по разрешению противоречия (всегда неполному, ибо данное противоречие, разумеется, в рамках "осевой" традиции, неизбежно воспроизводится вновь и вновь) между мирским и сакральным измерениями бытия стали выступать священнослужители и монахи соответствующих конфессий.

Универсалистские ценностные ориентации мировых религий, предполагая апелляцию ко всем людям, независимо от разделяющих их социальных, культурно-этнических и государственных границ, тем самым ставили принадлежность к данным религиям (а следовательно, и к институтам соответствующих церквей) выше этих границ, т.е. выше всех институтов "мира сего", включая главный из них — власть. Отсюда необходимым образом вытекала претензия на определенную автономию культурно-религиозной сферы, на относительную самостоятельность тех, кто призван был нести на себе основной груз противоречия между мирским и сакральным порядками бытия. Причем принципиально важно то, что речь шла об автономии прежде всего по отношению к власти держащим⁴⁸.

Проекция основных идей "осевого времени" в конкретную социальную действительность привела к коренным сдвигам во взаимоотношениях между сферой духа и сферой власти, причем, именно в том, что касается определенных ценностных ориентаций. «Будучи средоточием отношений от мира сего, политический строй воспринимался как нечто более низкое, нежели трансцендентная реальность, и посему от политических отношений требовалось переоформление в соответствии со священными заповедями и, прежде всего, с теми заповедями, которые требовали преодолеть расхождение между надмирными и земными порядками. И в этих условиях на правителей налагалась ответственность на надлежащую организацию общественного строя.

В то же время и сама природа власти испытывала существенные внутренние преобразования. Исчезал институт архаических богоцарей, воплощавших в себе понятия о космическом и земном "ладе", на смену ему выдвигался институт мирских правителей, принципиально ответственных пред высшими порядками Бытия. Тем самым формировалось понятие об ответственности власти и общества перед наивысшим авторитетом — Богом, Священным Законом и т.д. Стало быть, появлялось и представление о том, что правитель может быть призван на суд»⁴⁹.

Идеи об ответственности и подотчетности власть имущих некоей высшей духовной сфере, стоящей над ними, коренным образом противоречили свойственным мифологическому мышлению "стремлениям к неограниченному господству над мирами материальной природы, человеческих отношений и оккультных сил"⁵⁰. Эти стремления достигли своего максимального выражения в древнейших архаических деспотиях, в которых личность властителя приобрела статус божества — как в древних Египте и Месопотамии, а также в зоне высоких культур доколумбовой Америки. В числе главных достижений "осевого времени" — отказ от характерного для эпохи древнейших цивилизаций представления о власти как об абсолютной ценности и выдвигание идеи обязательной легитимации власти: последняя признавалась законной лишь в том случае, если могла оправдать свое существование перед лицом высшего порядка бытия.

Закономерным образом задача легитимации властных структур легла на возникшее из потребности разрешения противоречия между мирским и сакральным сословие духовных лиц. Разумеется, власть имущие всячески стремились поставить их под свой контроль. Во многих случаях это удавалось, и церковь превращалась тогда в ревностного защитника социального статус-кво, в консервативную социальную силу. Именно эту картину мы наблюдаем как на Пиренейском полуострове, так и в испанских колониях и в Бразилии, а позднее — в Латинской Америке; преобладание консервативной ориентации в иберийском католицизме по меньшей мере вплоть до 60-х годов XX в. — факт общеизвестный и достаточно очевидный.

Однако, как справедливо замечает, в частности, Ш.Н. Айзенштадт, поддержка и легитимация власти мирских правителей универсальными церквями отнюдь не были заранее predeterminedены или даны изначально⁵¹. Напротив, они были обусловлены принятием со стороны правящих элит определенных ценностей и соответствующих им норм поведения, а также их желанием и умением установить определенный "модус вивенди" с религиозными организациями. В подобной ситуации при реальном распределении властных функций в обществе могли возникнуть и зачастую действительно возникали напряженность в отношениях между мирскими властями и духовенством и даже соперничество между ними. В подобной ситуации религиозные институты могли стать и во многих случаях становились особыми, относительно автономными факторами власти.

Стремление найти пути преодоления противоречия между "сущим" и "должным" нашло свое проявление не только в создании и деятельности религиозных институтов, но и в характерной для "осевых" религий установке на индивидуальную активность в деле спасения погрязшего в грехах мира. Подобный "религиозный активизм" по-разному проявлялся у представителей тех или иных "вселенских церквей", отнюдь не одинаковым было и отношение

к человеческой активности в "посюстороннем" мире⁵². Наконец, существовали важные отличия между представителями различных течений и в рамках самих мировых религий, особенно между разными христианскими вероисповеданиями. Хотя в целом для западного христианства, особенно после кардинальной смены его ценностных ориентаций в XII — XIII вв.⁵³, было характерно признание (в разной степени на различных исторических этапах) относительной ценности мирской деятельности, место, отводимое этой деятельности в иерархии ценностей, было, как мы увидим далее, совершенно различным в католицизме и в протестантизме.

Так или иначе, именно чувство личной ответственности христианина за грехи и несовершенство мира побуждало к индивидуальной активности многих католических священников и монахов в Испанской Америке, в том числе и в политической сфере. Первоначальный толчок к этой активности дало острое переживание разрыва между "должным" для всякого христианина и "сущим" конкисты. Именно попытка осознать и разрешить этот конфликт лежит в основе знаменитой полемики о Новом Свете XVI в.⁵⁴ Следует сразу же сказать, что все основные темы этой полемики были воспроизведены и в аналогичном столкновении различных мнений о конкисте, колонизации и последующих судьбах данного региона в XVIII в., и в последней по времени "полемике о Новом Свете XX в.", развернувшейся по обе стороны Атлантики в связи с 500-летием открытия Америки.

Разумеется, степень конфликтности в отношениях между католической церковью и власть предержащими в заморских колониях иберийских монархий не следует переоценивать. Более того, нельзя не сказать о том, что в иберийском католицизме жила и другая, по своей внутренней сути "антиосевая" тенденция: в специфических исторических условиях многовековой реконкисты, когда испанская и португальская культуры утверждали свою неповторимую целостность в процессе размежевания с арабской цивилизацией, католическая церковь на Пиренейском полуострове приобрела в том числе и характер института, возглавившего духовное противостояние миру ислама. В подобной ситуации для иберийского католицизма оказался характерен весьма воинственный оттенок и, что особенно важно, сформировалась традиция тесного сотрудничества между католической церковью и мирскими властями христианских государств (что отнюдь не исключало соперничества между ними). Реальностью стал и дух нетерпимости, нашедший свое институциональное выражение в деятельности инквизиции. Именно здесь следует искать главные исторические истоки той консервативной линии в иберийском католицизме, о которой говорилось выше. Оказавшаяся весьма характерной для Римской курии в Средние века тенденция к опасному сближению (но при безусловном их различии) "Божьего" и "кесарева"⁵⁵ с особой силой проявила себя именно на Пиренейском полуострове, а впоследствии — во владениях иберийских монархий в Новом Свете.

Однако все сказанное не означало ни поглощения католической церкви государством, ни ее полного слияния с системой государственной власти. Определенная автономия церковных институтов и монашеских орденов по отношению к мирским органам управления "Индиями", тем более к власти имущим на местах — энкомендеро, а позднее владельцам эстансий (в Бразилии — рабочладельческих плантаций), к латифундистам, — очевидная реальность Ибероамерики XVI—XVIII вв.

Сохранение относительной самостоятельности религиозной сферы, постоянно живущее в душах искренне и страстно верующих католиков ощущение личной ответственности за зло и грехи "мира сего", установка на активную позицию в борьбе против зла, за спасение души — все это вместе взятое обуславливало несводимость феномена иберийского католицизма к официальной ортодоксии, создавало возможность появления в его рамках неортодоксальных течений, вплоть до религиозных движений, прямо направленных против власть предержащих, против тех или иных конкретных форм гнета. Здесь можно проследить прямую линию исторической традиции, ведущую от Лас Касаца и его сторонников к М. Идалго и Х.М. Морелосу, к той части католического клира, которая выступила на стороне патриотов в эпоху Войны за независимость, а от них — к современным "народной церкви" и "теологии освобождения".

Возможности, которые открывала относительная автономия культурно-религиозной сферы, не сводились к накоплению элементов гетеродоксии и возникновению оппозиционных течений. Она давала определенный простор творческому духу в рамках самих религиозных институтов. Этот дух проявлялся, несмотря на свойственное руководству этих институтов стремление замкнуть религиозную жизнь в жесткие рамки ортодоксии. Пожалуй, самым ярким примером подобного творческого горения может служить Хуана Инес де ла Крус, которую О. Пас с полным на то основанием рассматривает как своего рода символ всего того живого, что имело в католическом мире Испанской Америки и что служило главным историческим оправданием его существования⁵⁶.

Определенная автономия "сферы духа" по отношению к "сфере власти" — это было нечто совершенно новое для доколумбовой Америки и глубоко чуждое глубинным основаниям ее цивилизационного строя. Следует признать, что именно представители Иберийской Европы принесли в Новый Свет представления об ответственности правителей и необходимости легитимации власти. Укоренение этих представлений в социокультурном коде испанской и португальской исторических общностей явилось наиболее глубокой основой развития весьма специфической по формам своего проявления демократической традиции в христианских государствах Пиренейского полуострова. Главными ее составляющими стали: городские и общинные вольности, муниципальное самоуправление, сохранение в течение длительного периода рекон-

кисты личной свободы крестьянства. Символом свободолюбия испанского духа могут служить: та присяга в верности древним законам, которую испанский король должен был давать кортесам (до 1521 г.)⁵⁷, а также то заявление, которое сделали депутаты этого органа Карлу I (будущему императору Карлу V): "Государь, вы должны знать, что король является только платным слугой нации"⁵⁸.

Хотя после поражения восстания "комунерос" в 1521 г. основная часть средневековых вольностей была ликвидирована, такой элемент их наследия, как кабильдо (аюнтамьенто), т.е. орган городского самоуправления, сохранился и был впоследствии перенесен на почву Нового Света. Кабильдо в колониях были очень быстро поставлены под контроль королевской администрации, но они, тем не менее, сыграли роль формы существования демократической испанской традиции, так сказать, в свернутом виде. Традиция муниципального самоуправления оказалась необычайно живучей, и вирус мятежного испанского духа немедленно пробудился к новой жизни, как только возникли первые симптомы кризиса колониального строя. Отнюдь не случайно, что именно кабильдо стали первой институциональной основой движения за независимость в Испанской Америке.

Становление демократических традиций было неотделимо от достаточно высокой степени развития личностного начала в иберийском мире. Впрочем, последнее имело весьма своеобразные формы своего проявления. В ходе реконкисты возник специфический иберийский индивидуализм. Пожалуй, главная его особенность заключалась в том, что личность имела возможность заявить о себе, в основном, в военной сфере. Прообразом здесь служит, по-видимому, знаменитый Сид Кампеадор (Р. Диас де Вивар). Яркие представители этого типа индивидуализма — испанские идальго, в том числе и те из них, которые хлынули за океан в ходе конкисты.

В принципе, в исторической науке, в том числе и в отечественной, утвердилось понимание конкистадора как переходного исторического типа, в котором самым причудливым образом соединились черты средневековья и наступающей буржуазной эпохи: на наследие реконкисты наложилось влияние Ренессанса. В этом плане весьма типично для многих деятелей конкисты сочетание вполне искренней и горячей веры в свое предназначение как крестоносцев, как орудия осуществления "Божественного Промысла" — цели христианизации язычников, с меркантильными соображениями. Хорошо иллюстрирует эту мысль высказывание одного из рядовых участников конкисты Берналя Диаса дель Кастильо, следующим образом сформулировавшего ее цель: "Служить Богу, его величеству и дать свет тем, кто пребывал во мраке, а также добыть богатства, которые все мы, люди, обычно стремимся обрести"⁵⁹.

Здесь прослеживается характерная для иберокатолического мира иерархия ценностей: богатство признается в качестве ценно-

сти, но оно должно быть обязательно санкционировано, легитимировано некоей высшей целью, высшей по отношению к собственно меркантильным соображениям.

Для иберийского индивидуализма типично крайне противоречивое отношение как к государственной власти, так и к спонтанной активности личности. С одной стороны, как реконкиста, так и конкиста в значительной мере носили характер частных предприятий: и Сид, и Кортес организовывали свои походы и экспедиции за собственный счет, под свою ответственность и против воли тех местных властей, под юрисдикцией которых находились те территории, где подготавливали свои акции упомянутые деятели. Однако, одновременно и тот, и другой действовали во имя короля и во благо испанской монархии⁶⁰. Особенно ясно это видно на примере Кортеса, в конечном счете подчинившегося испанской государственной бюрократической машине. Анархическое своеволие первых конкистадоров самым причудливым образом сочеталось с типичной для подавляющего их большинства лояльностью по отношению к королевской власти и к быстро поставившей "Индию" под свой контроль бюрократической колониальной администрации.

Как нетрудно заметить, иберийское начало в Новом Свете являло собой нечто в высшей степени противоречивое: с одной стороны, ярко выраженный индивидуализм; с другой — тенденция подчиняться государственной власти; с одной стороны, относительная самостоятельность религиозной сферы, заключавшая в себе мощные потенции дальнейшего развития; с другой — "союз креста и меча", опасное сближение "Божьего" и "кесарева". Наконец, одним из наиболее существенных проявлений этой противоречивости явилось сочетание универсалистской ориентации и духа религиозной нетерпимости в иберийском католицизме.

Для судеб латиноамериканского синтеза огромное значение имело то обстоятельство, что, вопреки этому духу, испанская и португальская культуры сформировались как культуры в целом открытые, основанные на полифонии разных "голосов". К XV—XVI вв. это были становящиеся целостности, характеризующиеся напряженным диалогом различных начал: западнохристианского, арабомусульманского, еврейского. Иберокатолическая культура эмпирически выработала многообразные богатые формы связи, соединения и взаимодействия с иными культурами, прежде всего с арабской⁶¹. Те или иные формы такого взаимодействия наиболее зримо воплотились в испанской архитектуре. Укажем в этой связи на два ее образца, позволяющие ярко проиллюстрировать данный тезис. На наш взгляд, одним из наиболее выдающихся примеров синтеза на испанохристианской основе (но с органическим включением в целостность архитектурного ансамбля ряда арабских элементов) является Толедский собор. Ярчайшим символом иного типа взаимосвязи — симбиоза предстает знаме-

нитый архитектурный комплекс, как правило, фигурирующий в различных изданиях под названием "Кордовская мечеть": он олицетворяет собой неразрывное парадоксальное единство многообразных, относящихся к различным эпохам и культурам компонентов, прежде всего — здания прежней мусульманской мечети и встроеного в него католического храма⁶².

Без опыта взаимодействия цивилизаций на Пиренейском полуострове был бы невозможен и латиноамериканский синтез. Именно качество "открытости", непосредственно основанное на христианском универсализме, а отнюдь не военные победы и факт господствующего социального положения иберийских завоевателей и их потомков в Новом Свете в решающей степени объясняет то, что ибероевропейское начало сыграло ведущую роль в процессе синтеза.

Однако, констатируя это обстоятельство, следует еще раз подчеркнуть, что католическая система ценностей отнюдь не сводилась к универсализму: в ней имелись и противоположные по своему характеру ценностные ориентации, оказавшие весьма значительное влияние на весь иберийский мир. Здесь важно отметить, что подобные ориентации опирались на определенные тенденции в самом европейском христианстве.

Когда родилась эта религия, ее основное содержание пришло в острейшее противоречие с упоминавшейся уже главной центральной силой истории, социально-психологическим комплексом "они и мы", и многообразными идеологическими надстройками, на нем основанными. Хотя универсализм мировых религий произвел величайший переворот в духовном мире человечества, данный сдвиг не привел к исчезновению упомянутого комплекса: эта унаследованная от первобытности "окаменелость сознания" (Л.С. Выготский) и поведения оказалась необычайно живучей, способной к воспроизведению на почве самих мировых религий, в том числе и христианства, вступая при этом в противоречие с его общечеловеческим содержанием. Претензия на монопольное владение истиной и основанная на ней нетерпимость оказались главными каналами, через которые дохристианское, мифологическое, в конечном счете — "доосеовое" первобытное начало воздействовало на христианский мир.

Во всей истории христианства (как, впрочем, и остальных мировых религий) четко прослеживается борьба двух линий: представители одной из них, прямо опираясь на Евангельские тексты, прежде всего — на послания апостола Павла, отстаивали мысль о том, что христианская экумена в принципе открыта всем; для сторонников другой характерно стремление обосновать тезис, в соответствии с которым нехристиане — это либо вообще нелюди (в наиболее экстремистской версии), либо, по меньшей мере, неполноценные люди, "людишки", "гомункулы", как говорил Х. Хинес де Сепульведа⁶³, основной оппонент Б. де Лас Касаса.

Борьба двух линий в христианстве вспыхнула с новой силой в

связи с первой полемикой о Новом Свете, развернувшейся после открытия и завоевания Америки. Столкновение с необычной действительностью Нового Света (о котором ничего не говорится в священных текстах авраамических религий) и реалиями конкисты привело к кризису сознания мыслящей части испанского общества, оказавшемуся в конечном счете продуктивным. Ломка прежних представлений, огромное расширение горизонтов познания мира и человека — все это привело в итоге к переходу испанской гуманистической традиции на качественно более высокий уровень развития. Этот уровень можно выразить одной фразой Б. де Лас Касаса: "Все нации мира — люди..."⁶⁴. Это был полный и осмысленный разрыв с принципом "они и мы", с этой "окаменелостью" сознания и поведения, в плену которой находились и подавляющее большинство конкистадоров, и идеологи конкисты типа Х. Хинеса де Сепульведы. В плане рассматриваемой темы особенно важно отметить, что прорыв Лас Касаса к идее всечеловеческого единства, осуществленная им реактуализация изначального христианского универсализма стали результатом осмысления конкретных реалий Нового Света.

Несмотря на упорную борьбу гуманистических кругов, прежде всего представителей линии Лас Касаса, основные черты иберокатолического начала после поражения восстания "комунерос" в 1521 г. и особенно с наступлением эпохи контрреформации определили наличествовавшие в этом начале консервативные и реакционные тенденции. О некоторых из них уже упоминалось выше: религиозная нетерпимость и фанатизм — изнанка христианского универсализма; опасное сближение "Божьего" и "кесарева", тесная связь государства и католической церкви, нашедшая одно из главных своих проявлений в сотрудничестве государственного аппарата подавления и инквизиции. Формирование подобного альянса духовной и светской власти не могло не привести к чрезмерному усилению государства в ущерб обществу. Именно с этим обстоятельством во многом связана победа реакционной альтернативы развития Испании после 1521 г.

Характерной чертой исторического облика ибероамериканского мира (прежде всего, в испанских колониях) стало огромное разрастание бюрократического аппарата управления. Государство и на Пиренейском полуострове, и в заокеанских колониях иберийских монархий стремилось поставить под свой полный контроль не только политическую, но и экономическую сферу. Достаточно вспомнить в этой связи систему торговых монополий и запретов на производство определенных товаров в "Индиях", централизованное распределение чиновничеством трудовых ресурсов (главным образом через позаимствованную из инкского наследия систему миты), и т.п.⁶⁵ Одной из главных отличительных черт иберийского цивилизационного архетипа явилось вполне определенное соотношение различных подсистем социальной системы: при-

мат политики над экономикой, политических целей (прежде всего цели сохранения существующего строя, его стабильности) над логикой экономической, хозяйственной целесообразности.

Духовная же сфера находилась под полным контролем католической церкви, в рамках которой, как уже отмечалось выше, консервативная линия в целом преобладала. Одним из главных выражений этого явилось крайне недоверчивое, более того — враждебное отношение католической иерархии к любым проявлениям самостоятельной творческой активности человеческого разума. Достаточно вспомнить в этой связи, на какую стену непонимания и настороженности натолкнулись интеллектуальное любопытство и исследовательский дух таких выдающихся представителей иберокатолического мира, как Х. Инес де ла Крус и К. де Сигуэнса-и-Гонгора. Что же касается открытых ересей или запрещенных во владениях испанской и португальской монархий "подрывных" идей западного происхождения, то они подавлялись и искоренялись с помощью инквизиции. Все это дало основание многим как в XIX, так и в XX в. считать, что отличительной особенностью иберокатолического духа является преобладание авторитета и церковной традиции над разумом, стремление ограничить свободу выбора личности очень жесткими рамками ортодоксального католического миропонимания⁶⁶.

Альянс государства и церкви пытался поставить под свой контроль все стороны жизни подданных пиренейских монархий. С этим оказалась непосредственно связана такая отличительная черта иберийской традиции, как смешение частной и публичной сфер жизни, отсутствие между ними четких границ. Это вело, с одной стороны, к постоянным вторжениям государственных и церковных институтов в область частной жизни, с другой, — к тому, что у представителей иберокатолического мира укоренилась привычка рассматривать публичную сферу как нечто никому в отдельности не принадлежащее, на что, следовательно, имеют право все: первый, кто сумел отхватить какую-то часть этого общего социального пространства (например какую-то государственную собственность), рассматривал себя в качестве ее законного владельца⁶⁷. По свидетельству ряда исследователей, эта черта стала одной из констант иберийского мира. К примеру, такие ученые, как аргентинец Г. О'Доннелл и бразилец Р. Да Матта, констатируют сохранение только что охарактеризованного соотношения публичной и частной сфер жизни в Бразилии вплоть до наших дней. Причем, речь идет отнюдь не о периоде военной диктатуры, а об эпохе конституционного правления конца 80-х годов нашего столетия⁶⁸.

Смещение частного и публичного измерений общественной жизни было теснейшим образом связано с относительной (по сравнению с ведущими странами Запада) неразвитостью правовой структуры и со смешением сфер права и власти. Иными словами, иберокатолический мир вплоть до XIX в. не знал принципа разделения властей. Впрочем, здесь необходима оговорка.

Как справедливо отмечали многие исследователи, в том числе латиноамериканские мыслители⁶⁹, отличительная особенность политического строя испанских колоний состояла в том, что он представлял собой сознательно сконструированную испанской короной систему соперничающих центров власти, ни один из которых не обладал всей полнотой властных полномочий. Так, судебные органы, аудиенсии, были независимы от вице-королей. В принципе здесь можно увидеть некую первичную предпосылку движения в направлении признания в будущем принципа разделения властей. Но не более того: нельзя забывать, что и вице-короли, и аудиенсии в "Индиях" были лишь различными представителями одной власти — королевской. На самом высоком уровне принятия решений тот, кто имел власть, устанавливал и законы. Эта колониальная традиция совмещения сферы власти и сферы права воспроизвелась после Войны за независимость в деятельности латиноамериканских каудильо, воплощавших на подвластных им территориях и власть, и закон.

Постольку, поскольку закон в подавляющем большинстве случаев прямо и непосредственно служил власть предержащим, а опирающееся на соответствующее громоздкое законодательство бюрократическое регулирование всех сторон жизни связывало человека по рукам и ногам, как-то проявить свою инициативу личность могла лишь в обход официально установленных законов и норм. В связи с этим во многих слоях населения ибероамериканских обществ, прежде всего в социальных низах, укоренилось недоверчивое, отчужденное отношение к законности и праву вообще. Даже в тех случаях, когда люди не шли на прямое столкновение с существующими порядками, установленные официально юридические нормы воспринимались зачастую как нечто, допускающее интерпретацию с "точностью до наоборот". Так, характерной чертой повседневной жизни в американских колониях Испании стало такое отношение к закону, которое может быть выражено с помощью известной формулы: "Повинуюсь, но не исполняю". Многие исследователи прослеживают сохранение подобного отношения к правовой сфере в латиноамериканских странах вплоть до наших дней. Причем с особой силой этот феномен проявляется в рамках так называемого "неформального сектора"⁷⁰.

Слабость сферы права обусловила восприятие его как чего-то сугубо вторичного по сравнению с политическими целями, формулируемыми государством. Эта характеристика иберийской политической культуры, в том числе и в ее колониальном варианте, воспроизвелась и после достижения странами региона независимости. Приведем в этой связи некоторые в высшей степени характерные высказывания выдающегося государственного деятеля Чили Д. Порталеса.

Пожалуй, самая типичная черта его мировоззрения — выдвижение в качестве приоритетной ценности порядка. Демократия признается им лишь постольку, поскольку способна подобный по-

рядок обеспечить. Свободой же, в том числе индивидуальной, как и правовыми гарантиями, можно и нужно жертвовать во имя сохранения стабильности общества. По словам Порталеса, "законы законами, а эту дамочку по имени Конституция приходится насиловать, когда обстоятельства к тому вынуждают. Да и какая в том беда, коль скоро в первый же год с этой барышней такое уже не раз приключалось из-за ее полнейшей никчемности". Для Порталеса закон воплощен в правителе: "Судить честно и беспристрастно — вот и весь закон"⁷¹.

Не случайно именно эту сторону мировоззрения Порталеса в первую очередь акцентировали идеологи режима Пиночета после сентябрьского переворота 1973 г. При этом они (как, впрочем, и сторонники всех диктатур как XIX, так и XX века в странах Иberoамерики) опирались на вполне определенные авторитарные характеристики иберокатолического наследия.

В рамки этой авторитарной традиции вписываются также и очень характерные для иберийского мира корпоративизм и жесткое иерархическое деление общества⁷². Пожалуй, наиболее полное выражение данная тенденция получила в той системе иерархии разных социально-этнических групп, которая была создана в испанских колониях в Америке. Принципом, положенным в основу этой системы, была степень близости к "чистокровным испанцам", занимавшим верхушку общественной пирамиды. При этом учитывались не столько чисто расовые признаки, сколько принадлежность к кругу "старых христиан", целый ряд поколений предков которых являлись правоверными католиками. В данном случае мы сталкиваемся с классическим примером извращения и, по существу, превращения в собственную противоположность универсалистского импульса христианства.

Хотя жесткая иерархическая система колониального общества была, казалось бы, сметена в ходе революционных движений XIX в., хотя (как будет показано ниже) страны Латинской Америки прошли длительный путь демократического развития в XIX—XX вв., черты жесткой иерархичности, противоположные по сути своей правовому эгалитаризму западной традиции, многие исследователи прослеживают и в Испанской Америке, и в Бразилии вплоть до настоящего времени⁷³.

На традиции (отнюдь не умершие) средневекового иберокатолического корпоративизма, бесспорно, опирались и создатели корпоративно-фашистских режимов XX в. в Испании и Португалии, и те, кто пытался осуществить корпоративистские эксперименты на латиноамериканской почве ("Новое государство" Ж. Варгаса в Бразилии, перонистский корпоративизм и корпоративистские эксперименты Онгания в Аргентине, отчетливо проявившиеся, особенно на ранних стадиях существования военной диктатуры, корпоративистские тенденции пиночетовского режима в Чили и др.)⁷⁴, хотя по своему конкретному социальному содержанию все эти исторические разновидности авторитарно-кор-

порядка, бесспорно, сильно отличались друг от друга. Делая такую оговорку, следует в то же время признать, что главный лозунг правокатолических националистов XX в. "Порядок и иерархия" непосредственно воспроизводит иерархию ценностей колониального периода истории Ибероамерики⁷⁵.

Все только что перечисленные черты иберийского культурно-цивилизационного архетипа (авторитаризм, корпоративизм, неразличение публичной и частной сфер жизни, преобладание государства над обществом, в частности, традиция государственного контроля над экономикой, господство католический ортодоксии в духовной сфере) теснейшим образом взаимосвязаны и взаимно обусловлены. В своей совокупности они составляют некое единство, которое может быть условно охарактеризовано как "иберокатолический авторитарный комплекс". Данный комплекс господствовал на протяжении колониального периода, в значительной степени сохранился после завоевания независимости и (в ряде своих основных характеристик) воспроизвелся в политической, социальной, экономической и духовной жизни стран региона в XX в.

Есть, бесспорно, самые серьезные основания говорить о глубокой укорененности основных черт "авторитарного комплекса" в социальном генотипе иберийского мира. Основываясь на этом в принципе вполне справедливом выводе, целый ряд американских ученых⁷⁶ полностью отождествили иберийское начало с охарактеризованным комплексом. Отсюда они вывели заключение, что именно иберийское наследие является главным препятствием на пути модернизации в Латинской Америке.

Признавая частичную правомерность подобного хода рассуждений, следует в то же время подчеркнуть, что в данном случае мы сталкиваемся с абсолютизацией одной из сторон иберийского феномена. С подобной абсолютизацией нельзя согласиться — прежде всего потому, что содержание пиренейского "социального генотипа" отнюдь не сводится, как это уже было показано, к "авторитарному комплексу". Последний находился и находится в вопиющем противоречии с теми восходящими к "осевой" традиции особенностями иберокатолического начала, которые как раз и позволили ему породить в результате процесса культурного синтеза новый человеческий мир. Хотя о них упоминалось, перечислим эти особенности еще раз, чтобы в полной мере проиллюстрировать противоречивость иберийской составляющей процесса междивилизационного взаимодействия в Латинской Америке: универсализм, открытость, комплекс представлений об относительности и вторичности ценности власти, о подотчетности правителей высшему, сакральному порядку бытия и необходимости обязательной легитимации их власти, ярко выраженная тенденция к личной независимости индивида и основанная на ней демократическая традиция, пробивавшая себе дорогу вопреки корпоративистским ограничениям, королевскому деспотизму и бюрократическому произволу.

Одним из главных недостатков упомянутых западных теорий, авторы которых рассматривают проблему иберийской традиции в Латинской Америке, — трактовка этой традиции как чего-то застывшего, не подверженного сколько-нибудь существенным изменениям. Между тем, названная традиция — это сложная развивающаяся система, на протяжении своего развития вбиравшая в себя достижения других народов. Уже в эпоху Ренессанса происходило активное заимствование элементов духовного опыта иных стран Европы. Испанские гуманисты поддерживали, как известно, тесные связи с Эразмом Роттердамским. Х. Инес де ла Крус и К. де Сигуэнса-и-Гонгора активно интересовались учением Декарта, а также достижениями экспериментальной физики и астрономии. С наступлением эпохи Просвещения новации западного происхождения стали оказывать все более мощное воздействие на иберийский мир. Главными из этих новаций стали политическая демократия и гражданское общество. В конце XVIII — XIX в. начался очень сложный и трудный процесс их усвоения латиноамериканской "почвой". Причем, если в начале прошлого столетия традиция политической демократии (в ее зрелом виде) еще не была ибероамериканской политической традицией, то на протяжении XIX — XX вв. она (несмотря на все возможные оговорки о слабости институтов представительной демократии и структур гражданского общества в регионе) стала таковой.

С течением времени менялся конкретный социальный облик носителей иберийского начала. Если еще в начале и в середине XIX в. основными социальными типами, воплощавшими это начало, были главным образом помещики-латифундисты (в Бразилии, соответственно, владельцы рабовладельческих плантаций) и традиционные купцы испанского и португальского происхождения, то с конца прошлого столетия, в связи с массовой эмиграцией за океан представителей иберийских этносов, значительный вес приобретают (главным образом в "переселенческих" странах) представители "среднего класса" — выходцы с Пиренейского полуострова. Испанские трудящиеся, представители пролетариата, переселившиеся за океан, способствовали возникновению и развитию рабочего движения. Появление рабочих организаций, партий и профсоюзов и деятельность их создателей, в том числе испанцев и португальцев, способствовала обогащению политической культуры стран Латинской Америки, становлению гражданского общества.

В результате развития процесса культурного синтеза в XVIII — XIX вв. сложилась ибероамериканская основа целостности большинства формирующихся латиноамериканских наций, генетически связанных с народами Пиренейского полуострова. То, что подобная основа — историческая реальность, со всей очевидностью выявилось в последней трети XIX — начале XX в., когда она сумела сохраниться в условиях массовой европейской иммиграции. Это нашло свое отражение прежде всего в сохранении в ка-

честве национального испанского (в Бразилии — португальского) языка, а также основных черт духовной культуры и самосознания, сложившихся ранее. Во втором — третьем поколениях иммигранты из Европы в странах Испанской Америки в большинстве случаев ассимилировались испаноязычным этносом. Хотя этнический процесс в Бразилии пошел несколько более сложным, зигзагообразным путем, в принципе и здесь преобладающей оказалась тенденция к сохранению португалоязычной основы как главной базы формирования целостности бразильской нации⁷⁷. Как справедливо отмечают многие исследователи⁷⁸, и в наши дни испанский (в Бразилии — португальский) язык и католическая в своих наиболее глубоких проявлениях культура — наиболее очевидные повседневные свидетельства жизненности "иберийского присутствия" в Латинской Америке, его глубокой укорененности в странах региона.

Не случайно многие выдающиеся мыслители Латинской Америки конца XIX — начала XX в. (здесь можно проследить линию преемственности, ведущую от Х. Марти и Х.Э. Родо к Х. Васконселосу, М. Угарте, П. Энрикесу Уренья, А. Рейесу, М. Брисеньо Ирагорри)⁷⁹ утверждали значимость иберийского наследия как решающего (или, во всяком случае, одного из решающих) фактора формирования латиноамериканской идентичности. При этом, что особенно характерно, отстаивалась ценность испанской и португальской традиций не самих по себе, взятых изолированно, а именно как важнейших участников процесса синтеза культур. Среди латиноамериканских мыслителей XX в. с наибольшей ясностью и силой эту тенденцию в трактовке "иберийской проблемы" выразили Х. Васконселос с его концепцией "космической расы", П. Энрикес Уренья, М. Брисеньо Ирагорри, Л. Сеа⁸⁰.

В XX в. резко обострилась борьба противоположных по своей социальной сути составляющих иберокатолического начала⁸¹. Пожалуй, кульминационным пунктом этой борьбы явилась гражданская война в Испании в 30-е годы XX века. Прогрессивные, демократические силы Латинской Америки активно опирались на демократическую испанскую (главным образом) и португальскую традицию. Главным же ориентиром для наиболее консервативных и реакционных сил региона на долгие годы стали корпоративно-фашистские режимы Франко и Салазара.

Новый этап в развитии иберийского мира начался во второй половине 70-х — начале 80-х годов XX в. после падения франкистского режима в Испании и ряда правоавторитарных режимов в Латинской Америке, португальской революции и перехода к демократическому правлению как обеих стран Пиренейского полуострова, так и крупнейших государств региона к югу от Рио-Гранде. В наше время уже никак нельзя утверждать, что единственными постоянными определяющими чертами иберийского начала являются авторитаризм, корпоративизм, консерватизм и т.п. — все то, что было обозначено выше как "иберокатолический авторитар-

ный комплекс". Сами реалии политической и социальной жизни убедительно подтверждают, что демократические ценности укоренились как на Пиренейском полуострове, так и в Латинской Америке. Вместе с тем, это отнюдь не означает, что противоположные им ценностные ориентации исчезли: иберийская составляющая цивилизационного кода Латинской Америки и в наше время сохраняет свою противоречивость.

Эта противоречивость проявляется не только в восприятии идей и институтов политической демократии, но и по отношению ко всему комплексу ценностей модернизации, охарактеризованному в главе I. Когда Испания и Португалия, а затем и их колонии в Новом Свете познакомились в XVII – XVIII вв. с этими ценностями, последние представляли собой для иберийского мира нововведения западного происхождения, не выросшие органически из его собственной социокультурной почвы и, следовательно, первоначально чуждые ему. Проблема постепенного, крайне сложного восприятия ценностей модернизации Иberoамерикой предстает как проблема ее взаимодействия с собственно западной традицией, сформировавшейся в главных центрах "фаустовской" цивилизации.

- ¹ *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 33 – 34, 37, 70 – 71, 94.
- ² *Рашковский Е.Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока. М., 1990. С. 20 – 21.
- ³ *Шемакин Я.Г.* Латинская Америка: Традиции и современность. М., 1987. С. 43 – 44.
- ⁴ *Крачковский И.Ю.* Избр. соч. М., 1956. Т. 2. С. 470; *Ланга Р.Г.* Взаимодействие цивилизаций на Иберийском полуострове в VIII – XVII вв.: (Этнические и религиозные аспекты) // Восток. 1997. № 1. С. 16 – 27; *Каптерева Т.П.* Искусство Испании: Очерки: Средние века. Эпоха Возрождения. М., 1989.
- ⁵ *Леви-Провансаль Э.* Арабская культура в Испании. М., 1967; *Кауа П.* Мусульманская Испания. М., 1976; *Sánchez-Albornoz C.* L'Espagne musulmane. P., 1985; *Vernet J.* La cultura hispanoárabe en Oriente. Barcelona, 1978.
- ⁶ *Вайян Дж.* История ацтеков. М., 1949. С. 144 – 147.
- ⁷ *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 468, 474, 480 – 481.
- ⁸ См.: Три каравеллы на горизонте. М., 1991. С. 101 – 104.
- ⁹ *Ricard R.* La conquista espiritual de México, México, 1947.
- ¹⁰ Лат. Америка. 1987. № 1. С. 105.
- ¹¹ См.: *Ideología mesiánica del Mundo Andino.* Lima, 1973.
- ¹² Альтернативность истории. Донецк, 1992. С. 21 – 72.
- ¹³ См.: *Iberica Americans.* Культуры Нового и Старого Света XVI – XVIII вв. в их взаимодействии. СПб., 1991. С. 40 – 41; Три каравеллы на горизонте. С. 106 – 109.
- ¹⁴ См.: История литератур Латинской Америки: От древнейших времен до начала Войны за независимость. М., 1985. С. 273 – 274.
- ¹⁵ Там же. С. 267 – 270.
- ¹⁶ Лат. Америка. 1991. № 4. С. 31.
- ¹⁷ Там же. 1986. № 7. С. 132 – 139.

- 18 Самаркина И.К. *Община в Перу*. М., 1974. С.60–96; Шульговский А.Ф. *Мексика на крутом повороте своей истории*. М., 1967. С. 197–201; Шемякин Я.Г. *Указ*. соч. С. 51–53; *Comunidades campesinas: Cambios y permanencias*. Lima, 1988.
- 19 Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* 2-е изд. Т. 10. С. 432.
- 20 См.: Самаркина И.К. *Указ*. соч.
- 21 *История литератур Латинской Америки*. С. 246–247, 354–355, 361.
- 22 См., например: *Эволюция восточных обществ: Синтез традиционного и современного*. М., 1984. С. 543; *История литератур Латинской Америки*. С. 10–16, 132–261, 335–371, 374–475, 522–544.
- 23 *Iberica Americans. Culturas del Nuevo y del Viejo Mundo...* С. 38–39; *Три каравеллы на горизонте*. С. 104–105.
- 24 *Iberica Americans. Culturas del Nuevo y del Viejo Mundo...* С. 41.
- 25 Юнг К.Г. *Психологические типы*. СПб.; М., 1995. С. 320–321.
- 26 Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. *Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*. Тбилиси, 1984. Ч. 2. С. 851–852.
- 27 *Мифы народов мира: Энциклопедия*. М., 1991. Т. 1. С. 519.
- 28 *Мифы народов мира*. М., 1992. Т. 2. С. 114; *Мифологический словарь*. М., 1991. С. 346.
- 29 Тайлор Э.Б. *Первобытная культура*. С. 418, 493–494.
- 30 Там же. С. 318, 319.
- 31 Там же. С. 319.
- 32 Шпренгер Я., Инститорис Г. *Молот ведьм*. М., 1990.
- 33 Юнг К.Г. *Архетип и символ*. М., 1991.
- 34 См., например: *Rev. esp. antropol. amer.* 1984. Vol. 14. P. 227–228.
- 35 Инка Гарсиласо де ла Вера. *История государства инков*. Л., 1974; *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*. México, 1891.
- 36 *История литератур Латинской Америки*. С. 247–248; *De la Maza F. El guadalupanismo mexicano*. México, 1953.
- 37 *Курьер ЮНЕСКО*. 1977. Сентябрь–октябрь. С. 15.
- 38 *Iberica Americans. Culturas del Nuevo y del Viejo Mundo...* С. 278–281; *Три каравеллы на горизонте*. С. 110–115. Самый богатый набор примеров см. в упомянутой монографии "История литератур в Латинской Америке" (М., 1985).
- 39 Карпентьер А. *Мы искали и нашли себя*. М., 1984. С. 241.
- 40 Наиболее полный список научной литературы самых различных направлений, посвященной теме 500-летия, см. в каталоге: *Nuevos Libros: Catálogo temático: Historia de América Latina*. Frankfurt a. M., 1993.
- 41 Были возможны и иные варианты синтеза, в том числе на автохтонной основе. См., например: *Рус А. Народ майя*. М., 1986. С. 249–251; *Три каравеллы на горизонте*. С. 111–112.
- 42 *Sea L. Filosofía de la historia americana*. М., 1984. С. 100–101, 123–135.
- 43 *Paz O. El laberinto de la soledad*. México, 1981. P. 91–94.
- 44 См.: *История литератур Латинской Америки*. С. 233–237 и др.; Шемякин Я.Г. *Указ*. соч. С. 56–58.
- 45 Айзенштадт Ш. *Международные контакты: Культурно-цивилизационное измерение // Мировая экономика и междунар. отношения*, 1991. № 10. С. 64.
- 46 Там же.
- 47 Тойнби А.Дж. *Постижение истории*. М., 1991. С. 515–529.
- 48 *Eisenstadt S.N. Political Systems of Empires*. N.Y., 1969. P. 63.

- 49 *Айзенштадт Ш.* Указ. соч. С. 64 – 65.
- 50 *Рашковский Е.Б.* Научное знание... С. 28.
- 51 *Eisenstadt S.N.* Op. cit. P. 63.
- 52 *Ibid.* P. 63 – 64.
- 53 *Ле Гофф Ж.* С небес на землю: (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII – XIII вв.) // Одиссей. М., 1991. С. 25 – 47.
- 54 См.: История литератур Латинской Америки. С. 132 – 151.
- 55 *Тойнби А.Дж.* Указ. соч. С. 328 – 334; *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 248 – 256.
- 56 *Raz O.* Op. cit. P. 98-105.
- 57 *Кудрявцев А.Е.* Испания в средние века. Л., 1937. С. 116.
- 58 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 10. С. 430.
- 59 См.: *Latinamerika zwischen Emanzipation und Imperialismus, 1810 – 1960.* В., 1961. S. 27.
- 60 *Raz O.* Op. cit. P. 88.
- 61 *Ланга Р.Г.* Указ. соч. С. 16 – 17; *Каптерева Т.П.* Указ. соч.; и др.
- 62 *Каптерева Т.П.* Указ. соч. С. 18, 26 – 33.
- 63 *Sepúlveda J.G.* Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México, 1941. P. 105.
- 64 *Las Casas B. de.* Historia de las Indias. México, 1951. Т. 2. P. 396.
- 65 *Eisenstadt S.N.* Op. cit. P. 44 – 45.
- 66 См.: *Сea Л.* Указ. соч. С. 275 – 278, 310 – 313.
- 67 См.: *Nueva sociedad.* 1989. N 104. P. 105 – 117.
- 68 *Ibid.*
- 69 См.: *Bello A.* Obras completas. Caracas, 1957. Vol. 19: Temas de historia y geografía. P. 329 – 331.
- 70 См.: *De Soto H.* El otro sendero. Lima, 1985; *Nueva sociedad.* 1988. N 98. P. 138 – 140; 1992. N 119. P. 38 – 40.
- 71 Цит. по: *Сea Л.* Указ. соч. С. 258 – 259.
- 72 См.: *The New Corporatism: Social-Political Structures in the Iberian World.* Notre Dame, 1974; *Wiarda H.J.* Corporatism and National Development in Latin America. Boulder, 1981.
- 73 См.: *Nueva sociedad.* 1989. N 109. P. 111 – 115.
- 74 См.: Политическая система общества в Латинской Америке. М., 1982. С. 272 – 275, 291 – 293, 415 – 421; *Современные идеологические течения в Латинской Америке.* М., 1983. С. 82 – 94, 109 – 110.
- 75 См.: *Navarro Gerassi M.* Los nacionalistas. Buenos Aires, 1969.
- 76 *Politics and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition.* Amherst (Mass.), 1974; *Wiarda H.J.* Op. cit.; *The New Corporatism...*
- 77 См.: Этнические процессы в странах Южной Америки. М., 1981; *Национальные процессы в Центральной Америке и Мексике.* М., 1974.
- 78 См.: *Nueva sociedad.* 1989. N 99. P. 129.
- 79 *Сea Л.* Указ. соч. С. 302 – 304, 310 – 313, 325 – 326; *Шемякин Я.Г.* Указ. соч. С. 116 – 117, 120 – 122.
- 80 *Vasconcelos J.* Obras completas. Vol. 1 – 2. México, 1957 – 1958; *Henríquez Ureña P.* La utopía de la América; *La América española y su originalidad.* México, 1978; *Briçeño Iragorry M.* Suelo y hombres: Introducción y defensa de nuestra historia. Caracas, 1952. P. 35 – 38, 50, 52, 55, 57, 70, 81, 89; *Сea Л.* Указ. соч.
- 81 См.: *Шемякин Я.Г.* Указ. соч. С. 118 – 126.

Глава III. Запад в Латинской Америке: драма модернизации

Одной из главных контроверз в сфере ценностей, связанных с процессом модернизации в Латинской Америке, стало конфликтное взаимодействие различных составляющих самого европейского начала — в первую очередь иберокатолической и "собственно западной". Как уже отмечалось в главе I, решающую роль в становлении такой определяющей характеристики Запада, как формальная рациональность, сыграл возникший в ходе европейской религиозной Реформации протестантизм. Основными носителями свойственной ему системы ценностей были, как известно, народы стран англосаксонского культурного круга. Главным аксиологическим противоречием внутри европейского начала в Латинской Америке стало столкновение англосаксонско-протестантской и иберокатолической ориентаций. Чтобы прояснить суть данного конфликта, представляется необходимым дать краткую характеристику англосаксонско-протестантского начала в сравнении с иберокатолическим.

РАЗЛИЧНЫЕ ТИПЫ ЗАПАДНОГО УНИВЕРСАЛИЗМА: СТОЛКНОВЕНИЕ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ

В рамках культурных систем, построенных на фундаменте мировых религий, особенности решения основных противоречий человеческого существования обуславливаются способом соединения человека и Абсолюта. Данный способ детерминирует, в свою очередь, выбор того или иного пути спасения (напомним, что рожденные в результате "осевого" импульса мировые религии — это религии спасения): созерцание, уход от мира, аскеза или активная мирская деятельность¹. Именно в этом, главном аспекте протестантизм представляет собой уникальное явление в мировой истории. Все его основные особенности были доведены до предела в такой разновидности протестантского вероисповедания, как кальвинизм. Английские его сторонники вошли в мировую историю в XVI — XVII вв. под наименованием "пуритане".

Пожалуй, центральный пункт в этой разновидности христианства — утверждение идеи о том, что человек оказывается по сути дела в полном одиночестве перед лицом Бога: никакие посредники между Абсолютом и человеком не могут служить гарантом спасения. Отсюда вытекает "абсолютное устранение веры в спасение души с помощью церкви и таинств"², наиболее последовательное в кальвинизме. Именно эта черта представляет собой главное, коренное отличие протестантизма от католичества. Согласно пуританскому мировоззрению, на Бога, на его решения никак вообще нельзя воздействовать: отвергаются не только институциональные гарантии, но и любые "магические средства спасения"³, объявляе-

мые неверием и кощунством. Бог, и только он один, свободен в своих решениях. Его воля предопределяет абсолютно все, в том числе и индивидуальную судьбу человека. При этом, согласно Кальвину, "часть людей предопределена к блаженству, остальные прокляты навек"⁴. Результатом распространения этого учения стало "ощущение неслыханного доколе внутреннего одиночества отдельного индивида"⁵. Казалось бы, перед нами — полный отказ от идеи человеческой свободы выбора, а проекция кальвиновской трактовки христианства на действительность не могла привести ни к чему, кроме абсолютного рабства. На деле, однако, все оказалось значительно сложнее.

В трактовке протестантов (прежде всего кальвинистов) кто будет спасен, а кто обречен на вечное проклятие, знает только Бог: никто из людей на подобное знание претендовать не может. Есть, однако, косвенные признаки, по которым можно судить о том, к какой категории людей относится тот или иной человек. Что же это за признаки? Поясним это одним примером, который приводит М. Вебер.

В немецком языке есть слово "Beruf", которое означает одновременно как призвание, так и профессию. Подобная двусмысленность данного термина сформировалась впервые в эпоху Реформации и включает в себе определенный религиозный смысл. По Веберу, "в этом понятии заключена оценка, согласно которой выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека. Неизбежным следствием этого было представление о религиозном значении мирского, будничного труда и создание понятия "Beruf" в вышеуказанном смысле"⁶. Согласно центральному догмату протестантского вероучения, впервые сформулированному М. Лютером, единственное средство стать угодным Богу — это «не пренебрежение мирской нравственностью с высот монашеской аскезы, а исключительно выполнение мирских обязанностей так, как они определяются для каждого человека его местом в жизни; тем самым эти обязанности становятся для человека его "призванием"»⁷. Здесь также проходит резкая грань, отделяющая христианскую Реформацию от католицизма, в рамках которого статус монашества был исключительно высок.

Из охарактеризованных основных положений протестантского вероучения непосредственно следовал вывод о том, что главным косвенным признаком, свидетельствующим о расположении Бога к человеку (и, следовательно, о том, что человек сей предназначен к вечному блаженству), является успех в мирской деятельности, в первую очередь — в той или иной профессии. Мера успеха в подобной деятельности становилась, таким образом, мерой святости⁸. Соответственно, и получение экономической выгоды (в той мере, в какой она являлась внешним подтверждением достигнутого успеха) превращалось в один из критериев (косвенных) богоизбранности. Именно на базе этой ценностной ориентации сформировались капитализм и, в частности, буржуазная мораль.

Здесь также можно проследить существенную разницу между иберокатолическим и англосаксонским мирами. Если для первого, как уже говорилось в главе II, было характерно убеждение в том, что выгода должна быть легитимирована некоей высшей целью, то в протестантизме успех в экономической сфере не нуждался ни в какой дополнительной внешней санкции со стороны религиозных институтов и ортодоксальной системы ценностей: подобный успех сам по себе рассматривался как освящение деятельности того или иного человека, либо человеческой общности. Эта достигшая наиболее полного своего воплощения в англосаксонском круге капиталистическая ценностная ориентация резко контрастировала с господствовавшей в иберийском мире средневековой иерархией ценностей, в соответствии с которой "честь" ставилась безусловно выше "выгоды"⁹.

Беспрецедентная в истории сакрализация мирской деятельности человека в протестантизме влекла за собой убеждение в том, что его религиозный долг состоит в возделывании и преобразовании окружающей действительности, в первую очередь природы. Человек здесь не просто вознесен над природой как венец творения (в соответствии с общехристианской традицией), ему отведена роль активного преобразователя лика нашей планеты в ходе осуществления многообразных видов деятельности "к вящей славе Божьей"¹⁰. Установка на активное преобразование окружающей среды в соответствии с потребностями человека в протестантизме, особенно в кальвинизме, выражена несравненно более сильно, чем в католицизме.

Формирование охарактеризованных ценностных ориентаций в ходе Реформации подготовило важнейший сдвиг в цивилизационной системе христианского Запада. Чтобы уяснить суть произошедшего изменения, позволим себе небольшое теоретическое отступление.

Как уже отмечалось, "закон целостности" цивилизации реализуется в действии трех основных социальных интеграторов: одной для данной макрообщности системы ценностей, экономической деятельности (в первую очередь в сфере производства и обмена) и государства¹¹. Соотношение между этими объединяющими социум факторами различно в разных цивилизациях, причем, как правило, один из них играет ведущую, системообразующую роль. Вплоть до эпохи Реформации и зарождения капитализма на средневековом Западе эту роль играла общая для христианской Европы система ценностей. Однако в результате коренных сдвигов, связанных с утверждением принципа "формальной рациональности", воплощавшего в себе "дух капитализма"¹², ведущим интегратором западной цивилизации становится экономическая деятельность. Подобный сдвиг оказался возможным лишь при условии существенного изменения самой системы ценностей, а именно — в результате выдвижения на самое высокое место в их иерархии экономической потребности. Последняя с утверждени-

ем капитализма стала рассматриваться как высшая ценность, вознесенная над всеми иными составляющими ценностной сферы.

К этому остается добавить, что определяющим фактором, сплачивающим людей в определенную целостность в иберийском мире, была и в течение длительного времени (вплоть до XX в.) оставалась католическая система ценностей. Вторым по значению социальным интегратором было государство. Экономической же деятельностью в рамках иберокатолического культурного круга принадлежало (по меньшей мере вплоть до последних десятилетий XX в.) последнее, третье место в иерархии интеграторов общества.

Характерная для протестантов, в первую очередь для пуритан, крайняя степень одиночества человека перед суровым ликом Бога и связанное с этим существенное снижение институционального статуса посредников между ними (т.е. церкви и духовенства) обернулись беспрецедентной даже в рамках христианской традиции акцентировкой роли отдельной личности вплоть до крайних форм индивидуализма. В том же направлении действовал и такой охарактеризованный выше важнейший фактор, как сакрализация мирской деятельности и соответствующее освящение личного успеха, достигнутого в ходе такой деятельности. Коренное экзистенциальное противоречие между индивидуом и обществом разрешается в рамках англосаксонско-протестантской традиции на основе безусловного доминирования человека, в первую очередь его бессмертной души, над любыми социальными институтами, включая государство. В результате парадоксальным образом исходная идея абсолютного Божественного предопределения обернулась невиданной доселе личной свободой выбора в социальной сфере.

Подобный статус индивида требовал соответствующего идейного и институционального обеспечения в общественной практике. Религиозным обоснованием для этого послужила всячески акцентируемая в протестантизме идея сакральности отношений договора между людьми, которая в рамках рассматриваемого мировоззрения непосредственно выводилась из общехристианской идеи Завета, т.е. мистического договора между христианским Богом и людьми. Отсюда — особенно тщательная разработка в англосаксонско-протестантском мире правовой структуры, утверждение безусловного авторитета Закона. Столь высокий статус личности потребовал создания системы правовых гарантий ее суверенитета по отношению к государству, социальным институтам и обществу. Создание такой системы привело к выделению и четкому различению частной и общественной, публичной жизни. В конечном счете именно на этой основе сформировались система представительного правления и гражданское общество, политическая демократия в ее зрелых формах.

Наконец, уменьшение роли института церкви как посредника между мирским и сакральным порядками бытия обусловило падение значения "священного предания", т.е. сочинений отцов церк-

ви, в общей системе мировидения; иными словами, резкое снижение статуса и значимости церковной традиции. Это, наряду с акцентировкой личного начала, обусловило существенный сдвиг в соотношении между традиционной и инновационной сторонами западной культуры в целом: коренное экзистенциальное противоречие между традицией и инновацией стало решаться на основе принципа доминирования инновационного импульса, что в решающей степени обусловило беспрецедентную, не имеющую аналогов в истории, "скорость" исторического движения западной цивилизации, ее ускоренный, даже лихорадочный темпоритм, нашедший свое внешнее выражение в бурном развитии науки и экономики, промышленной, а впоследствии научно-технической революции, чрезвычайно быстрых и резких сдвигах во всех областях жизни — от социальной структуры до идеологии и вообще духовной сферы.

Если сопоставить все перечисленные особенности англосаксонско-протестантской системы ценностных ориентаций с иберокатолическим авторитарным комплексом, существенные различия между ними прямо-таки бросаются в глаза. Вместе с тем, значительная дистанция (прежде всего в том, что касается ценностных предпочтений) отделяет иберийский мир в целом от англосаксонской разновидности европейской субэкумены. Так, католический универсализм и универсализм формальной рациональности отнюдь не тождественны: они резко отличаются друг от друга. Особенно ясно эти различия выявляются при сравнении англопуританского и иберийского проектов колонизации Нового Света.

Исходным пунктом англо-пуританской колонизации¹³ стало прибытие в Новый Свет 11 ноября 1620 г. корабля "Мейфлауэр", с которого на берег Вирджинии высадились небольшая группа миссионеров-пуритан. Они бежали от религиозных войн, терзавших Европу, и намеревались организовать свою жизнь в соответствии с собственными убеждениями. Они стремились к свободе от всякого внешнего гнета, свободе совести, свободному исповеданию своей веры. Их мечтой было создание на землях Америки Нового Иерусалима — совершенно нового общественного порядка, основанного на ревностном исполнении Божьих заповедей, на исполнении договора, Завета между Богом и людьми. Отцы-пилигримы, последователи Кальвина, резко отрицательно относились к опыту иберийской конкисты. В отличие от испанцев они не считали своей миссией распространение христианства среди коренных жителей, тем более насильное обращение их в собственную веру. "Спасение души было для них делом сугубо личным: каждый лично был ответствен за спасение своей души, которую он вообще был волен спасать или не спасать"¹⁴. Пуритане чувствовали себя не завоевателями, а колонистами. Они признавали первоначально свое равенство с индейцами, их человеческую сущность и на этом основании вступали с аборигенами в договорные отношения.

Однако индейцы подписывали договоры, в соответствии с текстом которых они уступали колонистам ту или иную землю в частную собственность, совершенно не понимая их смысла. Поэтому они сразу же стали нарушать условия договоров. С точки зрения пуритан это было нарушение принципа сакральности договорных отношений. Данное обстоятельство, а также упорное стремление индейцев сохранить собственный образ жизни, построенный на совершенно иных принципах (отказ от предназначенной человеку Богом миссии обрабатывать землю, преобразовывать природу, подчинение вместо этого ее ритмам, отказ признавать частную собственность на землю), чем созидаемый последователями Кальвина Новый Иерусалим, все это свидетельствовало в глазах колонистов-пуритан о том, что индейцы оказались глухи к Слову Бога. А это служило косвенным подтверждением того, что они не принадлежат к числу Божьих избранников-праведников, следовательно, изначально не имеют шансов на спасение.

Те, кто самим строем своей жизни противостоял единственно правильной, с точки зрения английских последователей Кальвина, организации межчеловеческих отношений, делали, по мнению пуритан, выбор в пользу сатаны, а не Бога. Следовательно, им не было места в Новом Иерусалиме. "В отличие от испанских католических миссионеров, протестантские пасторы не собирались вовлекать в христианский миропорядок тех, кто изначально проявил себя чуждым ему... Пуританство не ассимилировало прежний порядок, но устанавливало вместо него другой. И в этом новом порядке некоторые существа, такие, например, как индейцы, оказывались попросту лишними"¹⁵. Подобные установки исключали какой-либо иной тип взаимоотношений между европейской и автохтонной культурами, кроме прямого противостояния, отчаянной схватки не на жизнь, а на смерть, в ходе которой более слабый неизбежно должен был погибнуть или остаться вне создаваемого общества, что и произошло с североамериканскими индейцами, большей частью истребленными, частично загнанными в резервации. Мы сталкиваемся в данном случае с одним из величайших парадоксов мировой истории: самое последовательное и ревностное утверждение принципа индивидуальной свободы человека в обществе обернулось изгнанием из него тех, кто не разделял данного принципа и не признавал созданных на его основе институтов.

Англосаксонское протестантское начало отнюдь не было единственной составляющей Запада, хотя именно оно определило основополагающие сущностные черты "фаустовской" цивилизации в капиталистическую эру. Из других ее центров особенно значительное влияние на Латинскую Америку оказала, бесспорно, Франция. Французское воздействие стало весьма ощутимым в эпоху Просвещения, когда в регионе, вопреки запретам колониальных властей, получили распространение произведения Вольтера, Руссо, Дидро, Монтескье, Мабли, Рейналя. Как известно, идеи

Просвещения стали лозунгами Великой Французской революции, а также Североамериканской войны за независимость. В созданной этими событиями общественной атмосфере формировались и духовные предпосылки Войны за независимость в Испанской Америке. Хотя в создании этих предпосылок, безусловно, большую роль сыграла демократическая традиция испанского происхождения, было бы неверно отрицать очень значительное воздействие на борцов за независимость французского и североамериканского примеров: здесь мы кардинально расходимся во мнениях с националистическими кругами в Латинской Америке, в первую очередь с представителями так называемого "исторического ревизионизма"¹⁶. При всем своем своеобразии такое явление, как латиноамериканское Просвещение¹⁷, основывалось на общих просветительских идеалах, впервые сформулированных в Европе, в первую очередь во Франции.

С эпохой Просвещения связано утверждение нового типа западного универсализма — универсализма прав человека. Самое важное новшество просветителей — формулирование и отстаивание ценности терпимости — исключало столь характерное для иберийского колониализма навязывание собственных представлений и обычаев. Поэтому Вольтер, Монтескье, Дидро, Рейналь, Мармонтель подвергли испанскую и португальскую конкисту сокрушительной критике, основываясь на принципе прав человека (и, соответственно, народа), которыми обладают все люди от рождения вне зависимости от своей принадлежности к той или иной культуре или к тому или иному социальному слою. Нельзя не отметить в этой связи, что, хотя критика эта была во многом справедливой (в значительной степени просветители опирались на Лас Каса), все же в целом оценка иберийского начала просветителями оказалась односторонней, поскольку ими совершенно не принимались во внимание неоднородность данного начала, испанская и португальская демократические традиции. Рожденной в Век Просвещения "черной легенде" о роли Испании в Новом Свете суждена была долгая жизнь. Именно на ней основывались те односторонние оценки испанского наследия североамериканскими исследователями, которые были подвергнуты критике в главе II.

Однако, так или иначе, просветительская разновидность универсализма была большим шагом вперед как по сравнению с ортодоксально-католической, так и по сравнению с англо-пуританской, хотя она восприняла очень многое от обеих религиозных универсалистских ориентаций, в особенности от англосаксонско-протестантской. В первую очередь это касается, несомненно, ценностей личной свободы, законности и развитой системы права, гражданского общества, демократического политического устройства.

Хотя появление просветительской идеологии было неразрывно связано с процессом утверждения во всемирном масштабе капитализма, т.е., иными словами, универсального принципа фор-

мальной рациональности, универсализм прав человека отнюдь не сводится к этому принципу: он шире по своему содержанию. Более того, признание за каждым жителем планеты его неотъемлемых прав вступало в явное противоречие с капиталистической эксплуатацией и колониальным угнетением. Из попытки осознать и разрешить это противоречие выросла вся социалистическая критика буржуазного строя в XIX в., вначале, утопическая, а затем марксистская. Социализм и коммунизм как идейно-политические течения претендовали на дальнейшее развитие традиций просветителей и преодоление свойственной тем ограниченности, на реальное воплощение сформулированных в Век Просвещения идеалов свободы, равенства и братства. Развитие социалистической мысли, а также социалистического и рабочего движений знаменовало собой появление еще одного типа универсализма, наиболее полно воплотившегося в марксистском мировоззрении. Хотя он и возник как отрицание основополагающих принципов капиталистической цивилизации, генетически марксистский универсализм был неразрывно связан с западным цивилизационным контекстом. Будучи самоотрицанием "фаустовской" цивилизации, марксизм тем не менее родился в ее лоне и сохранил на себе неизгладимый отпечаток своего западного происхождения.

Здесь не место для подробного анализа сходства и различия просветительской и марксистской идеологий, а также критики последней. Отметим лишь то, что, провозгласив примат классовой борьбы в истории, марксизм отошел от идеи всеобщих прав человека, сосредоточившись на правах угнетенных, в первую очередь — рабочего класса. Хотя в свое время это дало мощный толчок разработке социальной проблематики, в целом с подобным классовым редукционизмом оказалась связана существенная ограниченность универсалистского импульса марксизма. Несмотря на то, что его основоположники ставили своей целью найти пути освобождения от эксплуатации всего человечества, выдвижение идеи мессианской роли пролетариата (получившей развитие в ленинской концепции класса — гегемона) и проекция ее на реальную действительность привели в конечном итоге к формированию систем привилегий, основанных на принципе классовой принадлежности (в послеоктябрьской России и, в гораздо меньшей степени, в других социалистических странах), и к выталкиванию за пределы "подлинно человеческого" мира тех, кто ранее принадлежал к "эксплуататорским классам". В конечном счете попытки осуществления марксистского идеала привели к возникновению тоталитарных систем, вообще отрицавших принципы свободы и демократии (особенно в том, что касается их социальной и политической практики). И если марксизм как таковой, будучи порождением "второго осевого времени", все же сохраняет генетическую связь с эпохой первого, основополагающего "осевого" порыва¹⁸, то идеология и деятельность тоталитарных режимов марксистской окраски знаменовали собой разрыв с этой традицией.

Итак, западная цивилизация породила четыре различные разновидности универсализма: универсализм христианской веры (в разных версиях), универсализм формальной рациональности, универсализм прав человека и, наконец, марксистский универсализм. Все они оказались взаимосвязаны в рамках единого социокультурного контекста "фаустовской" цивилизации. В то же время взаимосвязь эта носила крайне противоречивый характер: столкновения названных универсалистских ориентаций составляют одну из важнейших сторон жизни не только Запада, но и всего человечества в XIX – XX вв. Претерпев изменения с течением времени, все четыре разновидности универсализма западного происхождения сохранились вплоть до наших дней, а взаимодействие между ними в последние два столетия во многом определяло и продолжает определять сегодня динамику духовной сферы на нашей планете. Сказанное в полной мере относится и к Латинской Америке XIX – XX вв., где ситуация оказалась особенно сложной, поскольку перечисленные виды универсализма западного происхождения наложились на древнейший пласт универсализма мифоструктур, образовав весьма причудливые формы взаимосвязи.

Нельзя не отметить, что "вес" различных западных версий универсализма в жизни региона был не одинаков. Хотя марксизм, бесспорно, превратился в составную часть латиноамериканской социально-политической традиции, укоренившись в регионе¹⁹, его значение по сравнению с иными разновидностями универсализма западного происхождения всегда было гораздо меньше, а в настоящее время, в условиях кризиса мирового социализма, "рейтинг" марксизма в регионе вообще упал весьма резко. Основные же особенности преломления проблемы универсального в Латинской Америке определялись сложнейшим переплетением иберокатолического универсализма, универсализма формальной рациональности и универсализма прав человека.

Как видно из вышеизложенного, различия между теми или иными составляющими европейского начала в Латинской Америке были весьма существенны. Иберокатолический мир находился в очень сложных отношениях с охарактеризованными в главе I ценностями модернизации. Та часть этого мира, которая была обозначена нами как "иберокатолический авторитарный комплекс", находилась в явном противоречии с задачами модернизации. Как показывает опыт исторического развития стран региона в XVIII – XX вв., названный комплекс превратился в одно из основных препятствий на пути процесса модернизации. В то же время следует подчеркнуть, что процесс этот вообще не получил бы развития в Латинской Америке, если бы импульсы обновления не нашли отклика в глубинах самого ибероамериканского духа: ценностные ориентации, связанные с католическим универсализмом, с системой представлений о подотчетности власть предержащих высшему порядку Бытия, о необходимости легитимации власти, с развитием (пусть недостаточно полным, в

специфических формах) личностного начала, с испанской и португальской демократическими традициями, явились необходимыми первичными предпосылками восприятия передовых идей и ценностей, впервые (в наиболее зрелом виде) появившихся в западном социокультурном контексте: прежде всего — прав человека, демократии, гражданского общества.

Вместе с тем, нельзя не отметить, что даже эта, в принципе открытая всему новому, ипостась иберокатолического мира отнюдь не была подготовлена к однозначному безусловному приятию всего комплекса ценностей модернизации. Тот первичный испано-индейский культурный синтез, который начал развиваться в XVI—XVIII вв. и составил первооснову нового, возникающего человеческого мира, мог воспринять модернизационный импульс, лишь сам существенно изменившись.

Если эволюция Запада происходила в целом в условиях взаимного стимулирования социально-экономических и социокультурных факторов²⁰, то в Латинской Америке наблюдается несколько иная картина: хотя социокультурный контекст иберокатолического мира отнюдь не был полностью чужд западному началу (и поэтому восприятие западных новаций здесь неизбежно должно было носить более органичный характер, чем на Востоке), тем не менее существенные отличия между этим миром и ведущими центрами "фаустовской" цивилизации обусловили то обстоятельство, что попытки внедрения ценностей модернизации в жизненную ткань народов региона оказались связаны с крайне болезненной ломкой традиционных оснований привычного для них мира. Это касается и многих сложившихся к XVIII—XIX вв. форм метисной культуры²¹, и — тем более — индейцев и африканцев. Именно поэтому модернизация в Латинской Америке, так же, как в Азии и Африке, приобрела характер человеческой драмы, а ее основные ценности усваивались с большим трудом. В настоящее время перед нашими глазами разворачивается очередной акт этой драмы. Как же обстоит дело с проблемой восприятия ценностей модернизации латиноамериканским цивилизационным комплексом на современном этапе развития?

ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ЦЕННОСТЕЙ МОДЕРНИЗАЦИИ ЛАТИНОАМЕРИКАНСКИМ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫМ КОМПЛЕКСОМ

Начнем с рассмотрения вопроса о том, какое место занимает в современной жизни стран региона такая основополагающая ценность модернизации, как рациональность. Даже при первом, самом поверхностном взгляде на латиноамериканскую действительность прежде всего бросается в глаза, что она отнюдь не стала ареном безраздельного господства принципа формальной рациональности. Четко просматриваются как бы несколько культурно-

цивилизационных кругов, в пределах которых указанный принцип либо не действует вообще, либо его действие ограничено. Прежде всего это касается социокультурного генотипа тех автохтонных индейских народов, структурную основу бытия которых составлял и составляет общинный архетип организации человеческой жизни. Ему соответствует господство (или, во всяком случае, преобладание) мифологического типа мышления и отношения к миру. Миф — это не только реальность сознания, но и онтологическая реальность значительной части индейского мира.

Мифологический тип мышления и мироотношения качественно отличается от формальной рациональности. Совокупность ценностных ориентаций, соответствующих общинному архетипу и восходящих к доколумбову прошлому, является, несомненно, препятствием для модернизации. Поэтому такой тип межцивилизационного взаимодействия, как прямое противостояние, накладывает очень существенный отпечаток на весь строй взаимоотношений западной цивилизации и автохтонных культур. Однако, поскольку индейские культуры как в прошлом, так и в настоящем вынуждены приспосабливаться к господствующим порядкам, пожалуй, наиболее распространены все же симбиотические формы взаимосвязи. Приведем несколько примеров, позволяющих как бы "замерить" глубину проникновения модернизационного импульса в "толщу" автохтонного субстрата.

Многие исследователи андской, в первую очередь перуанской, общины²² неоднократно отмечали тот факт, что зажиточные общинники предпочитали выставлять вместо себя на обязательные общинные работы наемных работников. Этот факт интерпретировался, как правило, сторонниками марксистского подхода как свидетельство классовой дифференциации, формирования социальной структуры, соответствующей капиталистическому обществу.

Несомненно, влияние западного по происхождению социального генотипа (к числу определяющих характеристик которого относится частная собственность) здесь налицо. Можно констатировать и наличие внутренней связи симбиотического характера западной и автохтонной ценностных ориентаций. Но ни о каком разрушении автохтонной общинной традиции и полной замене ее западной логикой отношений на рынке труда здесь не может быть речи.

Посылка педона богатым общинником вместо себя на общественные работы в принципе отнюдь не подрывала автохтонного цивилизационного генотипа: основополагающий для индейской общины принцип айни (взаимопомощи) здесь не нарушался; посылаемый трудиться на благо общины наемный работник замещал зажиточного соплеменника не только физически, но и символически. По самой глубинной своей сути этот акт аналогичен символическому замещению божества человеком во время акта жертвоприношения в доколумбовых культурах — как месоамериканских, так и андских.

Современные исследователи²³ индейской общины андского региона отмечают в высшей степени любопытные факты, свидетельствующие о неподчинении ее логике функционирования капиталистического рынка. Так, перуанский ученый Э. Гонсалес де Оларте отмечает, что не находят эмпирического подтверждения концепции, в рамках которых крестьянские общины и общинники описываются как функциональная составная часть господствующей капиталистической системы, как производители продуктов сельского хозяйства, продающие эти продукты по дешевым ценам и покупающие дорогие промышленные товары, а также как резерв дешевой рабочей силы на капиталистическом рынке труда. Согласно Гонсалесу де Оларте, по общему правилу, продукты индейских общин скорее дороги, и цены на них растут быстрее, чем на промышленные изделия. И это в ситуации, когда собственно крестьянская продукция играет все меньшую роль в потреблении городского населения в силу резкого увеличения значения продукции современных агропромышленных комплексов и импортных продуктов²⁴.

Что же касается места индейских крестьян на капиталистическом рынке труда, то общины (отнюдь не только в андских странах, но и, например, в Мексике)²⁵ служат фактором, сдерживающим отток сельского населения в города. Следует особо отметить, что (по крайней мере в том, что касается отдаленных районов) во многих случаях вообще отсутствует прямая связь индейских общин с капиталистическим рынком и с современным обществом в целом: она осуществляется через ряд опосредующих звеньев²⁶.

Как известно, вестернизированные элиты ряда стран региона в XIX – начале XX в. предприняли фронтальное наступление на индейскую общину, сделав попытку полностью устранить этот "варварский", по их мнению, институт, воплощавший чуждые европейскому буржуазному духу цивилизационные реалии²⁷. Однако эта попытка потерпела провал. С 20-х годов XX в. линия на искоренение общинных институтов была заменена курсом на интеграцию общины в капиталистическое общество: в 20 – 50-е годы в "индейских" странах было принято законодательство, в соответствии с которым признавалось право общин на владение землей и гарантировалось покровительство государства. Эта линия была продолжена в 60 – 80-е годы²⁸, что способствовало выживанию и регенерации индейской общины. В результате сложился симбиоз этой общины с современным, подчиненным логике западного капитализма сектором, принимающий зачастую самые причудливые формы²⁹.

Одним из наиболее ярких и колоритных примеров здесь может служить симбиоз той части индейских общин, которые являются производителями коки, и международной капиталистической структуры наркобизнеса. Многие исследователи³⁰ подчеркивают столкновение в данном случае качественно различных систем ценностных ориентаций: для индейцев кока представляет со-

бой одну из важнейших основ их мифологического мира, играет огромную роль в различных жизненно важных для них ритуалах. Для дельцов же наркобизнеса она — лишь сырье для производства кокаина, товара, пользующегося колоссальным спросом прежде всего на рынках Запада; их интересует лишь то, что вполне сводимо к количественным характеристикам, — цена данного товара.

Констатируя в данном случае противоречие различных ценностных ориентаций, нельзя не отметить в то же время, что в рамках системы наркобизнеса "андские" и "западные" реалии неразрывно взаимосвязаны: по-прежнему осуществляя свои традиционные ритуалы с кокой, включенные в эту систему индейские общины одновременно поставляют ее в качестве товара на капиталистический рынок наркотиков. Так что при всей противоречивости связи разнородных цивилизационных пластов в данном случае мы имеем дело именно с симбиозом, а не просто со столкновением культур.

В контексте нашего изложения важно отметить, что в рамках симбиотических форм взаимосвязи ядро системы ценностных ориентаций, соответствующих общинному архетипу, сохраняется, образуя противоречивое единство с формально-рациональными по своему характеру мотивациями, импульсы которых исходят от западного капиталистического образа жизни. Именно в силу сохранения такого ядра вплоть до наших дней можно наблюдать, как вторгающиеся в традиционное сознание индейцев чуждые ему новые, западные по происхождению реалии, подобно песчинке, попавшей в тело моллюска, немедленно "обволакиваются" сложившимися представлениями, включаются в мифологическую систему мировосприятия. Приведем в этой связи лишь один характерный пример.

Порядок осуществления сельскохозяйственных работ в андских общинах до сих пор определяется в соответствии с традициями, основанными на тысячелетнем опыте наблюдения за природными процессами в этом регионе, в соответствии со сложной совокупностью природных примет. Однако в последнее время в силу изменения (в результате деятельности технологической цивилизации) экологической ситуации подобные приметы стали зачастую обманывать крестьян. Какой же вывод они сделали? Индейские общинники решили, что высадка человека на Луне привела к нарушению обычного характера ее воздействия на сельскохозяйственные растения и вообще на природу³¹. При этом явно имелась в виду Луна отнюдь не только (и не столько) как физическое небесное тело, сколько как важнейший мифологический персонаж.

Огромная роль мифологии в индейском мире свидетельствует о том, что тезис М. Вебера о "расколдовывании" мира к нему вряд ли относится. То же самое можно сказать и о духовном складе весьма значительной части негритянского и мулатского населения. Свидетельство тому — широкое распространение синкретических афро-христианских культов в Бразилии и в Карибском бас-

сейне. Достаточно вспомнить в этой связи о таких явлениях, как макумба, кандомбле, сантерия, водуизм. Для всех них типична огромная роль магических представлений. Даже в далеко продвинувшейся по пути модернизации и вестернизации Бразилии, по данным начала 80-х годов, насчитывалось (согласно различным подсчетам) от 10 до 30 миллионов приверженцев религиозно-магического комплекса "умбанда"³². Во всех названных культах наблюдается сосуществование элементов католицизма и африканских по происхождению (в макумба также и индейских) верований. Так, каждому персонажу африканской мифологии соответствует тот или иной католический святой, или Дева Мария, или даже сам Христос³³. Если исходить из выдвинутой классификации типов межцивилизационного взаимодействия, то перечисленные религиозно-мифологические системы также представляют собой примеры симбиотической формы связи разнородных культурных реалий. То место, которое они занимают прежде всего в повседневной жизни, огромная роль магии как способа отношений с миром свидетельствуют о том, что и этот культурный круг предстает как предел, на который наталкивается процесс тотальной формальной рационализации — веберовского "расколдовывания мира".

Тезис о "расколдовывании" явно не относится и к такому выдающемуся явлению мировой культуры, как современная латиноамериканская литература. Действительно, о каком "расколдовывании" может идти речь в мире Макондо? Выше говорилось о том, что произведения писателей континента — наиболее яркий и зримый результат процесса культурного синтеза. В книгах Г. Гарсиа Маркеса, М.А. Астуариаса, А. Карпентьера, А. Роа Бастоса, С. Алегрии, Х.М. Аргедаса, Ж. Амаду и многих, многих других не просто используются мифологические мотивы: мифологическая почва, мифологическое мироощущение составляют их органическую часть, миф в значительной степени выступает в роли языка, на котором говорит латиноамериканская культура. Иными словами, роль мифологического компонента чрезвычайно велика и во многих формах цивилизационного синтеза³⁴. В данном случае латиноамериканская литература представляет собой не изолированное явление, а часть более общего духовного феномена. По-видимому, можно согласиться с теми, кто говорит о существовании некоего общего духовного комплекса "макондианской" природы, противостоящего формальной рациональности Запада³⁵. Следует, впрочем, сразу же подчеркнуть, что абсолютизация подобного противопоставления также неправомерна.

Наиболее значимой разновидностью цивилизационного синтеза на уровне народной культуры является, бесспорно, так называемый "народный католицизм" (к этому духовно-мировоззренческому комплексу зачастую относят и многие симбиотические разновидности взаимосвязи культурных элементов). Этот тип религиозности, много позаимствовавший от местной "почвы", но все же католический в главных своих основах, также плохо совместим с

логикой "формальной рациональности", на что вполне справедливо указывают такие латиноамериканские исследователи, как П. Моранде, Х.Е. Луис Хиберт, К. Кульен и др.³⁶ Причем, отношение к этому факту различное: если П. Моранде и Х.Е. Луис Хиберт оценивают его положительно, то К. Кульен пишет о формировании особого латиноамериканского культурного этоса — "этоса барокко", отличительными особенностями которого, по его словам, являются: большая озабоченность проблемой собственного выживания, чем развертыванием своих творческих потенций, большая склонность к тому, чтобы украсить "фасад" своего существования, чем к тому, чтобы искать и показывать миру его глубины, ярко выраженная склонность к созданию и поддержанию иллюзий и очень незначительные ресурсы для эффективной жизненной реализации³⁷. Как нетрудно заметить, в последнем случае мы имеем дело с критикой латиноамериканского синтеза с "жестких" модернизаторских позиций. Тем не менее, сама проблема несоответствия (или недостаточного соответствия) "этоса барокко" императивам модернизации вполне реальна.

С особой ясностью противостоящие тотальной "формальной рационализации" тенденции проявились в феномене "христианских низовых общин" — латиноамериканской "народной церкви" и (на теоретическом уровне общественного сознания) в "теологии освобождения"³⁸. Названные явления современной латиноамериканской жизни представляют собой один из наиболее ярких примеров развития на современном этапе определенной социально-политической традиции в жизни региона. Линия этой традиции идет от С. Боливара к Х. Марти и далее, ко многим латиноамериканским мыслителям XX в., вплоть до современных "теологов освобождения" (Г. Гутьеррес, Л. Бофф и др.) и представителей левой интеллигенции самой различной окраски — от марксистов до националистов. В основе данного направления общественной мысли и социальной практики лежит общее стремление создать на базе Латинской Америки, опираясь на ее самобытность, новую цивилизацию, которая включала бы в себя европейское наследие и в то же время представляла бы собой особый человеческий мир, качественно отличный от Запада. Подобное стремление могло быть реализовано лишь в результате создания собственной версии универсализма, отличной от западных, прежде всего от сформировавшего эпоху "эмпирической универсальности" принципа формальной рациональности. Эту линию можно проследить уже в некоторых утопических исканиях С. Боливара³⁹. Очень ясно она проявляется в творчестве Х. Марти. Вот некоторые его характерные высказывания.

Полемизируя с "западником" Д.Ф. Сармьенто (о котором еще пойдет речь ниже), Марти утверждает, что в Латинской Америке "борьба идет не между цивилизацией и варварством, а между ложной ученостью и естественностью... Не удивительно, что в Америке природный человек не дал одержать над собою верх книге, заве-

зенной из чужих стран"⁴⁰. "Природный человек" у Марти — это человек, основывающийся на собственных корнях, воплощающий живую связь с традицией; это и метис, и индеец, и негр. Резко отвергая попытки навязывания созданных вне латиноамериканского контекста схем странам региона, Марти заявляет о необходимости научиться "мыслить по-американски", преодолеть стремление к подражанию, с тем чтобы созидать "нашу Америку"⁴¹. Он подчеркивает: "Пусть черенок мировой культуры привьется к нашим республикам, но стволом дерева должны быть наши республики"⁴².

Очень ярко идею цивилизационного самоопределения Латинской Америки, прежде всего перед лицом "великого архетипа Севера", США, выразил Х.Э. Родо. Хотя он отнюдь не выступал против того, чтобы Латинская Америка переняла дух практицизма янки и усвоила их опыт, Родо тем не менее был убежден, что технические достижения должны служить духу, Калибан Ариэлю, а не наоборот. В современных же ему США, по убеждению уругвайского мыслителя, господствовал именно Калибан, принцип доминирования материальных потребностей и выгод над духовной составляющей человеческой жизни. Родо выступает в этой связи против стремления, присущего тогда многим, превратиться в некий южный аналог США, делатинизироваться⁴³. Он выдвигает альтернативу опоры на собственную культурную специфику, связываемую им прежде всего с романской ветвью европейской цивилизации, с "латинским" началом.

Не имея в данном случае возможности более подробно останавливаться на этой тематике, отметим лишь, что линия на создание особой латиноамериканской цивилизации нашла свое отражение также в творчестве и деятельности М. Гонсалеса Прады, М. Угарте, Х. Васконселоса, А. Рейеса. В рамках небольшой книги данная линия цивилизационного развития Латинской Америки может быть намечена лишь пунктиром (как, впрочем, и другие тенденции). Принципиально важно отметить, однако, что от С. Боливара, Х. Марти, Х.Э. Родо и других упомянутых мыслителей и общественных деятелей тянется линия прямой преемственности к большой группе представителей современной интеллигенции Латинской Америки, которые продолжают разрабатывать ту же тему⁴⁴.

В контексте нашего изложения следует выделить один весьма значимый момент: среди тех, кто пытается нащупать пути цивилизационного самоопределения региона, постепенно сформировалось мнение о том, что создать своеобразную, отличную от Запада цивилизацию можно лишь на основе особого типа рациональности, качественно иной, чем формальная рациональность. Стремление обнаружить истоки иной рациональности в народной (главным образом католической) религиозности, в житейской мудрости народа, в духовных особенностях первичного латиноамериканского культурного синтеза XVII — XVIII вв. характерно для сто-

ронников данного направления⁴⁵. Хотя наиболее явно оно проявляется у авторов католической ориентации, следует отметить, что этой идеи придерживаются люди различных политических убеждений. На наш взгляд, в принципе в ее рамки вписывается и творческая марксистская традиция — от Х.К. Мариатеги до Э. Че Гевары с его мечтой о создании "нового человека" и ряда современных латиноамериканских марксистов. К тому же направлению можно отнести практически всю латиноамериканскую утопическую традицию, к которой примыкает, несмотря на все свои претензии на самую последовательную научность, и марксизм. Здесь необходимо сделать одно замечание.

Восходящее к эпохе "второй оси" стремление переделать весь мир в соответствии с требованиями разума нашло свое выражение прежде всего в воплощении во всех сферах принципа формальной рациональности. Но отнюдь не только. Alter ego данного принципа и, следовательно, казалось бы, сугубо практически ориентированного западного капитализма стала социалистическая утопия. Можно обнаружить прямую связь между желанием Р. Декарта разрушить все старые города и строить новые исключительно по рациональному плану и тщательным продумыванием утопистами до мельчайших деталей наиболее с их точки зрения разумных форм организации человеческой жизни. Утопия с самого начала была связана с искушением распланировать, запрограммировать абсолютно все стороны человеческой жизни. Она оказалась в высшей степени противоречивым явлением в истории. С одной стороны, в утопическом мышлении проявился мощный порыв человеческого духа к созданию более справедливого общественного устройства, к устранению всех форм гнета и эксплуатации. Вместе с тем, в идеальном с точки зрения авторов утопий обществе, как правило, находилось место для насилия над личностью, отрицания принципа индивидуальной свободы. Достаточно внимательно прочесть такие классические произведения мировой утопической социалистической мысли, как "Город Солнца" Т. Кампанеллы или "Икарию" Э. Кабе⁴⁶. В этих произведениях общая тенденция утопической мысли к тотальной регламентации всех сторон жизни отражена с особой силой.

Что же касается марксизма, то, провозгласив своей целью создание всеобъемлющего научного мировоззрения, он наиболее последовательно выразил общую тенденцию "второй осевой эпохи", а именно — стремление превратить науку в центр всего духовного космоса, подчинить научным принципам всю жизнь человека, общества, а по возможности и природы. Казалось бы, в данном случае мы сталкиваемся даже не с рационализмом, а со сверхрационализмом. Однако, как это практически всегда бывает с любой тенденцией в том случае, если она переходит определенную разумную грань меры, абсолютизация рационализма в марксизме превратилась в собственную противоположность в

идеологии тоталитарных "социалистических" режимов. Культ науки оказался связан в большевистской России с возрождением свойственного мифологическому мышлению магического отношения к миру — претензий на абсолютную власть над природой, историей и человеческой душой⁴⁷. Здесь неожиданно обнаруживается глубинное внутреннее родство этого типа сверхрационализма с иррационализмом.

В этой связи нельзя не упомянуть еще раз тот общеизвестный факт, что само появление европейской социалистической утопии, начиная со знаменитого произведения Т. Мора, неразрывно связано с эпохой открытия Америки, а сам Новый Свет очень часто мыслился как место осуществления различных утопий⁴⁸. Эту эстафету подхватила впоследствии и латиноамериканская утопическая мысль (Э. Эчеверрия, Ф. Бильбао и др.). Те же характеристики марксистского рационализма, о которых было упомянуто, воспроизвелись на почве региона.

Следует отметить, что в полной мере оценить те тенденции, которые так или иначе противостояли и противостоят рациональному началу в латиноамериканской жизни, нельзя, не учитывая определенные противоречия в отношении самого Запада к рационалистической традиции. Подчинение всех сторон жизни принципам формальной рациональности породило с конца XIX в. мощную ответную реакцию в рамках самой западной субэкумены, выразившуюся в появлении и бурном росте иррационалистических тенденций, в возрождении мифологического мировосприятия. Мифы XX в., как правило, приобретающие идеологический характер, по многим важным параметрам отличаются от архаических мифов⁴⁹. И тем не менее, в современных мифах общественного сознания воспроизвелась важнейшая особенность мифологического типа мышления, которая заключается в том, что "логика мифа исключает диалог" (К. Леви-Строс), его содержание утверждается в качестве цельной, единственно возможной, безальтернативной истины⁵⁰. Это коренным образом противоречит рационалистическому подходу к миру.

Иррационалистическая реакция в европейской культуре проявилась с большой силой. Достаточно вспомнить в этой связи те линии, которые вели от Ф. Ницше, с одной стороны, к О. Шпенглеру, с другой, — к европейскому экзистенциализму. Крах тотальных сциентистских притязаний европейского Разума, в полной мере выявившийся в трагических коллизиях истории XX в., привел к потере ряда главных ориентиров, в результате чего основной проблемой западной философской и религиозной мысли в нашем столетии стала проблема потери смысла существования и мучительные попытки обрести его вновь. Эти попытки составляют главное ядро творчества крупнейших мыслителей современного Запада — от М. Вебера, сохранившего верность рационалистической традиции, до К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю, А.Дж. Тойнби и многих, многих других.

Экспансия европейского иррационализма в Латинскую Америку начиная с конца XIX в. — очевидный факт. Это касается самых различных течений — от собственно философских и философско-исторических произведений (особенно сильное влияние оказали на латиноамериканскую мысль труды О. Шпенглера) до наиболее ретроградных форм антирационалистической реакции — вплоть до фашистской мистики. Антирационалистические направления западного происхождения вошли во взаимодействие с местными разновидностями иррационализма, образуя подчас самые причудливые сочетания. Это касается, к примеру, и упоминавшейся выше бразильской "умбанды", оформившейся в 20-е годы XX в. в результате размежевания с одним из течений спиритизма европейского происхождения⁵¹, и широко распространенного в странах Карибского бассейна симбиоза представлений афро-негритянского и европейского происхождения о добрых и злых духах, и в особенности эзотерической стороны идеологии различного рода ультраправых, в том числе фашистских, организаций⁵², и многих других явлений.

Итак, попытки утверждения ценности рационализма натолкнулись и продолжают наталкиваться на противоположные по своему характеру ценностные ориентации. При этом особенно сложной оказалась проблема аксиологического восприятия латиноамериканским цивилизационным генотипом формальной рациональности. В наше время на фоне, казалось бы, триумфального шествия неолиберализма по странам региона, представляется необходимым прежде всего акцентировать данное обстоятельство. Именно поэтому мы в первую очередь сфокусировали внимание на контртенденциях, противостоящих тенденции утверждения формальной рациональности. Однако, констатируя их наличие и то, что они занимают достаточно существенное место в жизни современной Латинской Америки, следует тем не менее признать, что речь может идти в данном случае именно о контртенденциях, противостоящих основной, доминирующей тенденции: укоренению западной версии рационализма на почве Латинской Америки.

Главным доказательством в пользу данного утверждения служит факт превращения капитализма в определяющий фактор латиноамериканской жизни. Существуют различные точки зрения относительно того, когда именно капиталистический уклад стал ведущим социально-экономическим укладом. Несомненно то, что с самого возникновения латиноамериканских государств их экономики в целом, в том числе и существовавшие в них некапиталистические уклады, были подчинены логике функционирования мирового капиталистического рынка. Также представляется очевидным, что, начиная по меньшей мере с рубежа XIX — XX вв., в ведущих странах региона получает бурное развитие процесс формирования социальной структуры

буржуазного типа. К 60-м годам нашего столетия, хотя там и сохранялись сильные докапиталистические пережитки, капитализм явно превратился в главный системообразующий фактор латиноамериканских обществ.

Тем не менее, цивилизационный анализ позволяет выявить важный факт: несмотря на практически полное господство в социально-экономической сфере, буржуазная цивилизация не определяет всей целостности латиноамериканской жизни. Без преодоления противостоящих ему ценностных ориентаций торжество капитализма не может быть полным. Сторонники утверждения западного общества буржуазного типа в Латинской Америке всегда очень отчетливо это понимали и считали своей главной стратегической задачей создание оптимальных социокультурных условий для капиталистического прогресса. Во второй половине XIX в. ряд виднейших мыслителей и общественных деятелей, сторонников модернизации, пришли к в высшей степени радикальным выводам: по их мнению, действительность стран Латинской Америки, в первую очередь человеческий субстрат (и метисный, и индейский, и негритянский, и иберийский), настолько не соответствовала задачам коренного обновления, что она вообще не могла рассчитывать на вхождение в современное общество. Д.Ф. Сармьенто, Х.Б. Альберди, Х. Сьерра и другие сочли необходимым перестроить латиноамериканскую реальность столь коренным образом, чтобы страны региона перестали быть частью ибероамериканского мира с его индейскими и афронегритянскими "вкраплениями" и органично вошли бы в западную цивилизацию. Упомянутые мыслители поставили перед латиноамериканцами задачу перестать быть самими собой с тем, чтобы, следуя примеру США, превратиться в Запад по другую сторону Атлантики. "Станем Соединенными Штатами", — призывал Сармьенто⁵³. Аналогичным образом Х.Б. Альберди говорил о желательности появления "настоящего янки" Южной Америки, а мексиканец Х. Сьерра видел единственную альтернативу в том, чтобы "превратиться в янки по другую сторону Северной Америки"⁵⁴.

Программа "тотальной вестернизации" Латинской Америки, выдвинутая в работах Сармьенто, Альберди и других, отнюдь не была абстрактным теоретизированием, но представляла собой вполне конкретный план полной перестройки человеческой реальности региона, начиная с генетических основ и кончая сознанием. В этом плане можно выделить два основных пункта: организацию широкой кампании просвещения населения с целью искоренения "колониальных" обычаев и массовую европейскую иммиграцию, целью которой было пересаживание на почву Иberoамерики элементов западной цивилизации, так сказать, в готовом виде, посредством укоренения на ней выходцев из Старого Света — носителей культурных норм, образа жизни, свойственных данной цивилизации. Вся политика поощрения европейской иммиграции,

проводившаяся во второй половине XIX — начале XX в. во многих странах Латинской Америки, была в принципе попыткой искусственным путем создать ту ситуацию "слитности" и взаимного стигмуирования социально-экономических и культурно-психологических условий модернизации, которая была характерна для Западной Европы и Северной Америки⁵⁵.

Включение в жизнь таких стран, как Аргентина, Бразилия, Уругвай, Чили, огромных масс переселенцев из Европы способствовало существенному ускорению процесса модернизации, подрыву архаичных структур, открыло простор развитию капитализма. Были достигнуты определенные сдвиги в деле решения задачи обеспечения социокультурных условий для буржуазного развития. В основном это касается внедрения в правящую элиту латиноамериканских стран норм поведения и обычаев западной буржуазии. Их "переносчиками" являлись главным образом иммигранты английского и отчасти французского и немецкого происхождения, а также те представители Северной Америки и Западной Европы, которые, не переставая быть американцами, англичанами, французами, немцами, в то же время жили в Латинской Америке на протяжении многих лет, занимая различные должности в местных отделениях иностранных компаний, банков и т.п.

Стремление во всем подражать западной буржуазии оказалось типично не только для правящих классов тех стран, где имела место массовая иммиграция, но и для власть предержащих всех стран региона. Постепенно подобные стереотипы поведения стали укореняться и у представителей средних слоев. Иногда эта культурная ориентация приобретала гротескные формы. В частности, в странах Карибского бассейна с преобладающим негритянским населением одним из символов стремления полностью вестернизироваться, стать "западными" людьми могут служить импортированные из США электромашинки для выпрямления волос. Для многих представителей "черной" и "цветной" буржуазии этих стран свойственно стремление казаться большими англичанами и французами, чем сами европейцы.

Хотя сказанное в наибольшей степени касалось ситуации первой половины XX в., во многом аналогичные явления наблюдаются и в последующие десятилетия. Так, в недавно освободившихся странах Карибского моря "сохраняющаяся идентификация с метрополией проявляется в системах образования и учебниках, характере и структуре буржуазных партий и многих профсоюзов, в выставлении в витринах магазинов портретов глав европейских государств, в правилах этикета и ношении (в тропиках!) темных или твидовых костюмов и даже в предпочтении товаров и продуктов из бывшей метрополии или США местным"⁵⁶.

По свидетельству Х.М. Брисеньо Герреро, стремление по возможности более быть похожим на Запад характерно и для опреде-

ленной части населения иных стран Латинской Америки. Оно находит свое отражение и в попытках воспроизвести некоторые внешние атрибуты западного образа жизни. Например, компьютер последней марки приобретается руководством какого-либо офиса или министерства (причем, он может и не использоваться) с единственной целью — в наибольшей степени походить на соответствующие учреждения в Вашингтоне. Кафе “как в Париже”, с мебелью, как в Париже, с напитками, как в Париже, с гарсоном в униформе, идентичной той, которую носят его французские коллеги, призваны удовлетворить потребность посетителей в создании полной иллюзии того, что они находятся где-нибудь в Латинском квартале или на Монмартре⁵⁷. Париж и — в несколько меньшей степени — другие исторические центры европейской цивилизации были и остаются объектом массового паломничества латиноамериканской интеллигенции, неразрывно связанной с Европой. И это вполне закономерно, ибо европейская культура — это также и их культура.

Возвращаясь к вопросу об исторических итогах воздействия европейской иммиграции на цивилизационный процесс в Латинской Америке, следует отметить, что, несмотря на определенные сдвиги в направлении вестернизации, в силу ряда причин (тормозящее воздействие базовых структур традиционного общества, в первую очередь латифундизма, тот факт, что основную массу переселенцев в Новый Свет составили выходцы отнюдь не из самых развитых стран Запада, а из Испании и Италии) в целом задача обеспечения оптимальных социокультурных условий для развития капитализма и после массовой иммиграции оставалась далекой от решения. В еще большей мере это касается тех стран, где подобной иммиграции не было.

Та же самая задача продолжала стоять перед вестернизаторскими элитами стран региона и в последние десятилетия. В этой связи хотелось бы обратить внимание на один важнейший аспект политики правоавторитарных режимов 60–80-х годов, который очень часто остается вне сферы внимания исследователей. Одной из главных стратегических задач данных режимов являлся слом противостоящих формально рациональным критериям систем ценностных ориентаций, а также внедрение и укрепление ценностей западного образа жизни. В этом плане совершенно прав Н. Гарсия Канклин, одним из первых показавший, что в рамках стратегического курса авторитарной модернизации, прежде всего в Бразилии, Аргентине, Чили, Уругвае, важнейшую роль играла культурная политика военных режимов⁵⁸. Главная цель этой политики осталась, по сути, той же, что и у апологетов вестернизации второй половины XIX — начала XX в.: превратить жителей стран региона в том, что касается их социокультурного облика, в особую разновидность “янки”.

Многие исследователи⁵⁹ пришли к выводу о том, что усилия “репрессивно-модернизаторских” режимов на этом направле-

нии имели определенный эффект. Это обстоятельство выяснилось уже после падения данных режимов, в эпоху демократизации и конституционного правления 80—90-х годов. Оказалось, что ценностные ориентации, соответствующие обществу "свободного рынка", проникли весьма глубоко и затронули на этот раз не только высшие и средние слои, но и определенную часть тех, кто составляет основание социальной пирамиды⁶⁰. Данный вывод может быть распространен не только на те страны, которые пережили военные диктатуры, но и на другие государства Латинской Америки. Непосредственным подтверждением этого служит тот факт, что на выборах конца 80-х — начала 90-х годов в ряде крупнейших стран региона (Бразилии, Аргентине, Мексике, Колумбии) успех сопутствовал кандидатам и партиям, выдвигавшим откровенно неолиберальные программы: за них голосовала в том числе и основная масса бедняков, включая и жителей маргинальных кварталов. Это дает основание согласиться с выводом о постепенном формировании также и среди части наименее обеспеченных слоев населения индивидуалистического этоса — стиля поведения, основанного на принятии западной системы ценностей в ее современном буржуазном варианте — т.е. установок и норм поведения, соответствующих логике свободного рынка. Наиболее отчетливо указанное явление прослеживается в таких странах, как Бразилия и Аргентина. Важные сдвиги в том же направлении налицо и в Чили, в том числе на уровне массового сознания: даже среди беднейших слоев населения обнаруживается зачастую ориентация на западные стандарты потребления⁶¹. Типично в этом плане стремление непременно приобрести товары длительного пользования, причем, в ряде случаев это касается отнюдь не только практически необходимых в хозяйстве вещей (например холодильников), но и таких предметов, как цветные телевизоры или видео.

Тезис о постепенном формировании индивидуалистического этоса подтверждается и данными социологических исследований. Так, ученые, организовавшие одно из таких исследований в начале 80-х годов на мелких (менее 10 занятых) предприятиях текстильной промышленности Бразилии, пришли к следующему заключению: "Владельцы мелких предприятий — это обычно квалифицированные рабочие, которые оставили работу на фабрике и основали собственное дело, поскольку оно дает им более высокий доход и большую независимость. В отличие от уличных торговцев, эти предприниматели не являются маргиналами, которые стремятся продержаться до тех пор, пока не получат постоянную работу. Напротив, они представляют собой инициативных, технически и организационно грамотных рабочих, которые стремятся обеспечить себе более высокий жизненный уровень по сравнению с их товарищами на фабриках"⁶².

Данные социологических опросов позволяют выявить также четко выраженную индивидуалистическую ориентацию опреде-

ленной части населения маргинальных кварталов, прежде всего тех, кто относится к категории "самостоятельных хозяев". Так, например, инициаторы одного из таких исследований получили весьма симптоматичные ответы от уличных торговцев в Лиме на вопрос "Что, по вашему мнению, наиболее важно для достижения успеха в жизни?". Из 71 опрошенного 29 назвали работу и вообще собственные личные усилия, 22 — образование (тоже представляющее прежде всего как результат подобных усилий), 5 — веру в Бога, и, наконец, лишь четверо возложили главные надежды на "солидарность между людьми"⁶³. Главным центром кристаллизации индивидуалистической системы ценностей в маргинальных кварталах латиноамериканских городов стали появившиеся в рамках "неформального сектора" новые группы предпринимателей (главным образом мелких)⁶⁴.

Приведенные данные являются индикаторами существенных сдвигов, происходящих в ценностной сфере. Однако, отмечая реальность подобных сдвигов, не следует в то же время считать, что тенденция к формированию индивидуалистического этоса в социальных низах является единственной и даже абсолютно преобладающей. Контртенденции, импульсы которых исходят от тех культурных реалий, которые были охарактеризованы выше, отнюдь не исчезли: они лишь отошли на второй план в 80—90-е годы. Проникновение рыночных ценностей западного происхождения на самые нижние "этажи" социальной пирамиды свидетельствует о важных успехах в деле внедрения принципа формальной рациональности в ткань латиноамериканских обществ. Вместе с тем сохранение и постоянное воспроизведение противостоящих данному принципу реалий сознания и поведения побуждает к тому, чтобы задаться вопросом об устойчивости формирующегося индивидуалистического этоса. Этот вопрос приобретает особую остроту, если рассмотреть его в рамках более общей проблемы развития (точнее, ее аксиологического ракурса).

Сохранение вплоть до сего дня сильных антирационалистических тенденций в жизни региона отнюдь не означает, что народы Латинской Америки оказались вообще невосприимчивы к ценности рационализма: без ее усвоения (хотя оно и происходило с большим трудом) оказались бы невозможны те успехи в области экономического и социального развития, которых добились, несмотря на все трудности и срывы, в последние десятилетия государства региона к югу от Рио-Гранде, прежде всего наиболее крупные и развитые из них. Перечисление этих успехов не входит в число наших задач. В данном случае принципиально важно отметить, что по всем основным критериям, выдвигаемым сторонниками различных версий теории модернизации, в Латинской Америке, во всяком случае, в основных странах региона, наблюдается интенсивный процесс становления

"современного общества". Об этом свидетельствуют такие определяющие структурные характеристики, как степень развития капиталистического способа производства (с соответствующим ему расширенным воспроизводством, упором на экономическую эффективность, существенным ростом производительности труда, прежде всего по сравнению с "традиционным обществом"), формирование универсального капиталистического рынка, коренные сдвиги в социальной структуре (связанные с урбанизацией, оттоком населения из деревни в город, изменением структуры занятости, перемещением рабочей силы из сферы сельского хозяйства в промышленность и сферу услуг, формированием соответствующей требованиям буржуазного развития социальной стратификации, основу которой составляют классы современного типа), степень включенности в мировые связи (одним из важнейших показателей здесь является превращение латиноамериканских стран в поле действия мировых информационных систем, степень развития и распространения средств массовой коммуникации, прежде всего электронных), степень внедрения современных технологий (этот показатель приобретает особое значение в эпоху НТР), возникновение на основе происшедших в результате подобного внедрения сдвигов различных социальных групп, непосредственно связанных с научно-техническим прогрессом, и, наконец, формирование системы профессиональных и политических ассоциаций, непосредственно выражающих интересы современных классов и новых, возникших в ходе модернизации социальных слоев⁶⁵.

С точки зрения теории модернизации развитие отождествляется с движением от "традиционного" общества к "современному". Однако, несмотря на все успехи, достигнутые странами региона на этом пути, главной стратегической цели, которую ставили и ставят перед собой вестернизированные латиноамериканские элиты, — выйти на уровень центров "фаустовской" цивилизации — достичь так и не удалось. И это в решающей степени связано с тем, что само развитие в Латинской Америке (как, впрочем, и повсюду в "третьем мире") носит совершенно особый характер. Хотя оно обуславливается, конечно же, и внутренними потребностями латиноамериканских стран, исключительную роль играет фактор зависимости от Запада, прежде всего от западного частного капитала, в первую очередь от ТНК. Эти силы играют крайне противоречивую роль. Будучи во многих случаях стимулятором модернизационных процессов, они в то же время придают им зачастую односторонний и ущербный характер.

Проблеме зависимости посвящена, как известно, огромная литература. Не имея возможности вдаваться в эту проблематику, отметим лишь основные моменты, непосредственно влияющие на аксиологический аспект темы развития.

Определяя главные параметры мирового развития, ведущие державы Запада исходят, как правило, в первую очередь из собственных потребностей. Очень часто это означает ущемление интересов стран периферии. Так, в 70–80-е годы наблюдался процесс перемещения ряда традиционных так называемых "грязных" отраслей промышленности (металлургической, текстильной, кожевенной, бумажной и ряда других) из развитых в развивающиеся государства. Для хрупких экосистем последних это имеет очень тяжелые последствия. Причем особо сложная ситуация складывается именно в регионах с динамичной промышленностью (Индия, Латинская Америка, ряд стран Юго-Восточной Азии). Разумеется, подобное положение не может не ставить под вопрос ценность развития как такового в глазах, по крайней мере, части населения этих регионов.

Еще более серьезные последствия имело то обстоятельство, что современное промышленное производство, особенно в эпоху НТР, как известно, нуждается в высококвалифицированной рабочей силе и (в связи с развитием техники, в частности автоматических систем) в гораздо меньшем количестве рабочих рук, чем прежде. В результате в 60–80-е годы промышленность развивающихся, в том числе латиноамериканских стран оказалась не в силах поглотить громадную массу вчерашних выходцев из деревни, что явилось причиной бурного роста маргинальных слоев и "кварталов нищеты" вокруг мегаполисов.

Впоследствии, в условиях технологической перестройки промышленности в соответствии с императивами НТР состав маргиналов в наиболее развитых странах Латинской Америки постепенно стал меняться: наряду с сельскими мигрантами все большую их часть стали составлять вчерашние рабочие, служащие, интеллигенты, которые в новой ситуации оказались попросту не нужны рационально организованному современному промышленному и научно-техническому производству.

Бурный рост маргинальных слоев означает, что в процессе развития происходит "выбракование" десятков миллионов людей, не вписывающихся в модернизаторский проект западного образца. Во всех развивающихся странах, в том числе и в латиноамериканских, в результате модернизации сформировался современный сектор, который, однако, охватывает лишь часть экономики и общества, в то время как другая их часть, по сути дела, остается за пределами "современности". Дистанция между "досовременной" и "модернизированной" составляющими того или иного общества, как правило, оказывается очень велика как по уровню, так и по образу жизни.

Выше мы обращали внимание на то, что индивидуалистические ценности получили распространение и в толще "маргинального массива" латиноамериканских городов. Однако это лишь одна сторона вопроса. В Латинской Америке, особенно в "индейских" странах, проявляется (хотя и в меньшей мере, чем в Азии и

особенно в Африке) общая для всех РС закономерность: если более или менее обеспеченные жители "полюсов развития" — крупнейших городов — всячески стараются воспроизвести западные нормы, ценности и стандарты потребления, то значительная часть сельского населения и городских маргиналов продолжает оставаться носителями чуждых европейским традиционным типам сознания и поведения.

"Выбраковывание" огромных масс людей в процессе модернизации серьезно нарушает целостность социальных организмов стран Латинской Америки, как, впрочем, и Азии, и Африки. Следовательно, тот тип развития, который наличествует в этих регионах, вступает в определенное противоречие с такой ценностью модернизации, как консолидация национальных сообществ.

Лавинообразный рост числа людей, выключенных из привычных условий существования, которым зачастую нечего терять, кроме своей оторванности от общества, означает накопление "горючего материала" для социальных взрывов. Те события, которые имели место в Венесуэле и в Аргентине в конце 80-х — начале 90-х годов, могут оказаться лишь преддверием гораздо более серьезных потрясений.

Рост социальных контрастов и противоречий, в свою очередь, способствует обострению конфликтов между различными культурно-этническими общностями. Примеры этого — массовое движение индейцев Эквадора в 1990 г. и вооруженные выступления, начавшиеся в конце 1993 г. в Чиапасе — районе компактного проживания индейцев майя в Мексике.

Обострение всех видов противоречий как следствие разворачивания модернизационного процесса ставит под вопрос стабильность общественной системы, ведет к нарастанию волны насилия, проявляющегося в самых разнообразных формах — от обыкновенной преступности до политического терроризма. Все это вместе взятое противостоит возможности окончательного утверждения в Латинской Америке (да и вообще в РС) таких ценностей модернизации, как политическая демократия, права человека, гражданское общество.

Первые попытки внедрения данных ценностей в Латинской Америке относятся к эпохе Войны за независимость начала XIX в. Однако, по словам виднейшего просветителя А. Бельо, демократические новации попали на почву, "по-иберийски неподатливую", и "прорастали" с большим трудом. В решающей степени это было связано со столкновением качественно различных ценностных ориентаций по отношению к власти. Здесь можно выделить три основных пласта ценностных представлений.

Наиболее глубокий из этих пластов — самая древняя, "доосевая", восходящая в условиях Латинской Америки к наследию автохтонных цивилизаций, мифомагическая традиция сакрализации власти. Вторая из основных ценностных ориентаций связана с

воспринятым христианством комплексом "осевых" представлений о необходимости легитимации власти, о подотчетности власти предержащих высшему духовному порядку бытия. Наконец, последний по времени возникновение (и укоренения на почве Латинской Америки) пласт ценностных представлений связан со "2-ой осевой эпохой". Он наиболее сложен и противоречив по своему составу. С одной стороны, историческим итогом данной эпохи явилось формирование наиболее зрелых представлений о демократическом устройстве, возникновение универсализма прав человека. С другой — колоссальное расширение возможностей воздействия на окружающий мир, человека и общество оказалось связано с искушением тотального манипулирования ими. Развитие науки и техники, крайнее усложнение социального организма в результате развертывания процесса модернизации и, как следствие, гораздо более тесная, чем раньше, взаимосвязь политической сферы, подсистемы управления с иными сферами общественной жизни, с иными подсистемами общества⁶⁶ привели, как выяснилось уже в XX в., к появлению в высшей степени драматической альтернативы: современность заключала в себе возможность как небывалого расширения сферы действия демократических принципов, так и возникновения тоталитарных режимов, опирающихся на научно обоснованную технологию власти и на невиданные доселе средства технического контроля над человеком и обществом⁶⁷.

В условиях "незападного" мира, когда встали задачи "догоняющего" развития, когда весь комплекс проблем модернизационного процесса надо было решать в кратчайшие исторические сроки, "манипуляторские искушения" "второй осевой эпохи" проявились с особой силой: они питались стремлением максимально ускорить процесс перехода к "современному обществу".

Между тем, демократия необходимым образом основывается на консенсусе самых различных сил. Выработка же подобного консенсуса требует учета многообразных интересов и, следовательно, времени. Поэтому логика демократии противоречит логике "великих скачков" и неотделимых от них попыток манипулирования людьми, природой и историей.

Демократическое устройство в первую очередь предполагает учет интересов большинства. Но в условиях обострения противоречий модернизационного процесса в 60—80-е годы, особенно в связи с маргинализацией, привлечь массы перспективой вхождения в современность, которая, казалось бы, не дала им ничего, кроме крайнего усложнения их жизни (а во многих случаях и прямого ухудшения их положения), становилось все труднее. По мнению части приверженцев модернизации, прежде всего кругов, связанных с частным бизнесом, демократические структуры оказывались не в состоянии преодолеть традиционалистское наследие и создать предпосылки для выработки необходимой на современном производстве дисциплины труда. Кро-

ме того, сторонники внедрения буржуазных форм жизни по западному образцу были, как правило, недовольны тем, что в условиях демократии чересчур большую, по их мнению, свободу получали левые, в том числе коммунистические и социалистические организации, а также профсоюзы, выдвигавшие чрезмерные, с точки зрения модернизаторов, требования. В условиях же, когда накопление противоречий ставило ту или иную страну перед перспективой революции, угрожавшей основам власти местных правящих классов, последние шли, как правило, на установление террористических режимов. В подавляющем большинстве случаев существование подобных режимов оправдывалось необходимостью борьбы с "мировым коммунизмом", хотя на деле они обрушивались на все демократические силы. Возникали такие режимы, как известно, в результате военных переворотов: армия становилась их главной опорой. Достаточно вспомнить в этой связи Бразилию 1964 – 1985 годов., Аргентину 1966 – 1973 и 1976 – 1983 годов, Чили эпохи диктатуры Пиночета в 1973 – 1989 годах, Уругвай 1973 – 1984 годов.

Следует отметить, что хотя для всех перечисленных режимов были характерны репрессии, связанные с вопиющими нарушениями прав человека, казнями и пытками (при которых применялись, кстати говоря, в том числе и достижения современной техники), все же подобные меры не были самоцелью: с их помощью определенная часть местных правящих классов, чаще всего с благословения западного крупного бизнеса, пыталась устранить препятствия на пути модернизации. Парадокс заключался в том, что, по убеждению представителей этой части латиноамериканской правящей элиты, таковыми препятствиями оказывались те институты политической демократии (партии, профсоюзы, представительные учреждения), которые являлись и являются неотъемлемой и важнейшей составной частью "современного общества" в его западном варианте.

В связи с этим у ориентированных на авторитарную версию модернизации вестернизированных элит Латинской Америки возникла настоятельная потребность в том, чтобы разрешить названный парадокс, каким-то образом обосновать сочетание собственных устремлений с общими ценностными доминантами Запада. Отсюда – широкое увлечение так называемым "либеральным авторитаризмом", сторонники которого декларировали свою безусловную преданность демократическим ценностям, более того, официально провозглашали программной целью построение демократического общества западного образца, но вместе с тем утверждали, что основная часть населения якобы еще "не созрела" для демократии и предоставление народу всего объема демократических прав и гарантий грозит анархией, а в перспективе – установлением тоталитарной диктатуры марксистского толка или вообще распадом общества. Потому, по логике представителей этого течения, нужен "переход-

ный период" для подготовки условий для "зрелого" восприятия демократических ценностей, в течение которого должна действовать авторитарная форма правления. Разумеется, то, насколько длительным будет переходный период, необходимый для коренной реорганизации общества, призваны определять, по мнению сторонников "либерального авторитаризма", "просвещенные" вестернизированные элиты, главным образом военно-технократические круги. К этой системе взглядов примыкают и столь распространенные на континенте концепции "ограниченной", "управляемой" или "элитарной" демократии⁶⁸.

Такова, в самых общих чертах, совокупность представлений, которую можно условно обозначить как "авторитарно-модернизаторский комплекс". Этот комплекс определил основные черты идеологии военных диктатур 60 – 80-х годов в Латинской Америке. Как отмечалось выше, репрессивно-модернизаторские режимы этого периода достигли определенных успехов в деле преобразования латиноамериканской действительности на основе принципов капиталистической рациональности. В связи с этим очень остро стоит вопрос о соотношении ценностей модернизации и диктаторских методов правления.

Для того, чтобы в полной мере понять специфику соотношения данных ценностей и авторитаризма, необходимо обратиться к веберовской концепции основных способов легитимации власти. Согласно М. Веберу, «в принципе имеется три вида внутренних оправданий, то есть оснований легитимности... Во-первых, это авторитет "вечно вчерашнего": авторитет нравов, освященных исконной значимостью и привычной ориентацией на их соблюдение — "традиционное" господство... Далее, авторитет внеобычного личного дара... (харизма), полная личная преданность и личное доверие, вызываемое наличием качеств вождя у какого-то человека: откровений, героизма и других, — харизматическое господство, как его осуществляет пророк или — в области политического — избранный князь — военачальник, или плебисцитарный властитель, выдающийся демагог и политический партийный вождь. Наконец, господство в силу "легальности", в силу веры в обязательность легального установления... и деловой "компетентности", обоснованной рационально созданными правилами, то есть ориентации на подчинение при выполнении установленных правил — господство в том виде, в каком его осуществляют современный "государственный служащий" и все те носители власти, которые похожи на него в этом отношении»⁶⁹. В основании этой последней разновидности господства ("легального господства", по определению Вебера) лежит формально-правовое начало. В данном случае аппарат управления «состоит из специально обученных чиновников, к которым предъявляется требование действовать "незвизрая на лица", то есть по строго формальным и рациональным правилам»⁷⁰.

Как нетрудно заметить, именно легальный, или формально-правовой, тип господства в наибольшей степени соответствует принципу формальной рациональности (в том, что касается сферы политики). При всей разнице между традиционным и харизматическим типами господства (в одном случае — опора на традиции, привычку, в другом — на нечто необычайное, взрывающее представления о привычном) их объединяет нечто общее: и тот, и другой предполагают личные связи правителей и управляемых. "В этом отношении традиционный и харизматический типы господства противостоят формально-рациональному типу господства как безличному"⁷¹.

Вебер вычленяет три легитимных типа господства, исходя из различных "мотивов повиновения" власти, то есть из различных аксиологических установок, акцентирующих особую ценность, соответственно, традиции, необычайных личных способностей и следования рационально сформулированным правилам.

Следует отметить, что в данном случае речь идет о так называемых "идеальных типах", то есть об особом роде познавательных конструктах, призванных упорядочить наш внутренний опыт⁷². В чистом виде все три выделенных типа господства встречаются крайне редко. Подавляющее большинство реально существовавших и существующих политических систем характеризуются сочетанием всех трех типов легитимации власти. Однако, как правило, один из них является все же определяющим. Так, современный Запад — это регион, где преобладает формально-правовой (легальный) тип господства, однако с элементами как традиционной, так и харизматической легитимности. В принципе преобладание легального типа предполагает представительную демократию, ибо только в условиях демократического режима возможно реальное, а не только декларируемое господство правовых норм. Лишь в случае установления подобной "диктатуры закона" мыслима, в свою очередь, относительно рациональная организация бюрократического управления. Думается, что, несмотря на определенные недостатки демократических режимов, опыт XX века позволяет утверждать, что все претензии диктатур самого различного толка на установление идеального порядка в делах управления (и, соответственно, на преодоление тех элементов беспорядка, которые неизбежно наличествуют в демократиях) всякий раз оборачивались нарастанием хаоса, который в конечном счете далеко превосходил по своим масштабам то, что воспринималось как порожденная народовластием "анархия".

Данное обстоятельство в решающей степени связано с тем, что избрание насилия в качестве основного метода управления и неизбежно связанный с этим произвол приводят к актуализации наиболее архаических пластов человеческой психики, прежде всего тех из них, которые прямо связаны с "центрами агрессии" в лимбических структурах мозга⁷³, унаследованными людьми от их животных предков. Это означает ослабление культурно-цивилизационной основы как таковой (какой бы характер она ни носила), регресс (наиболее заметный в конкретной практике репрессий, пы-

ток и т.п.) к доцивилизационному состоянию и, следовательно, нарастание хаоса: пресловутый "железный порядок" диктатур оборачивается собственной противоположностью.

Говоря о том, что основное социальное содержание "репрессивно-модернизаторских" режимов Латинской Америки определялось задачами буржуазной модернизации, необходимо помнить и о другом: тоталитарные тенденции всегда наличествуют в любом авторитарном режиме; тоталитаризм неизменно вырастает на базе беспрепятственного развертывания авторитаризма. Основная суть тоталитаризма (в том числе в его фашистской разновидности) состоит в тенденции к разрыву обратной связи в социальной системе. Поэтому он враждебен жизни как таковой и угрожает самому существованию общества⁷⁴.

В упомянутых латиноамериканских режимах (особенно в чилийском) отчетливо прослеживается тенденция к фашизации, которая, однако, в конечном итоге не стала господствующей. И тем не менее, следует самым настоятельным образом подчеркнуть несводимость феномена латиноамериканских авторитарных режимов 60–80-х годов к их "модернизаторскому имиджу". "Запечных дел мастера" местных диктатур, разрабатывавшие на основе новейших технических открытий "современные" методы пыток, "создатели гигантских аппаратов тотального, в том числе и психологического, контроля над населением (опять же с использованием достижений НТР) отнюдь не только создавали свободное поле для беспрепятственного развития капитализма: они тоже, хотя и в ограниченных масштабах, моделировали такой тип отношений между людьми, который может стать повсеместно господствующим лишь в случае победы альтернативы тотальной дегградации"⁷⁵.

Когда происходят массовые взрывы насилия, за фасадом современности начинают проступать лики совершенно иных эпох; наследие, казалось бы, давно пройденных этапов развития обнаруживает поразительную способность к регенерации. Это наиболее остро чувствуют латиноамериканские писатели самых различных убеждений. Приведем в этой связи лишь один пример.

Оценивая массовую кровавую расправу над мексиканскими студентами на площади Тлателолко 2 октября 1968 года, О. Пас⁷⁶ пришел к выводу, что в поведении тогдашнего мексиканского правительства прослеживается очевидный регресс к архаике, воспроизведение определяющей черты ацтекского цивилизационного генотипа, а именно того самого ритуала кровавого жертвоприношения (в ходе которого у живого еще человека вырывали сердце на вершине пирамиды – храма), о котором (в ином контексте) уже упоминалось выше. Подобный вывод может показаться экстравагантным лишь на первый взгляд: ведь те мексиканские студенты, которые собрались 2 октября 1968 г. на площади Тлателолко, тоже приносились в жертву "высшим целям" – стабильности, порядку и прогрессу нации. А разве не та же логика искупительной жертвы прослеживается в речах глашатаев буржуазного прогресса,

призывающих народ пойти на "временные" материальные лишения во имя решения задач экономического развития? И разве не проявилась данная логика с особой силой именно в эпоху диктатур, идеологи которых трактовали репрессии и падение жизненного уровня широких масс в том же духе?⁷⁷

Приходится согласиться с О. Пасом: прошлое, которое мы считали похороненным, живо и постоянно прорывается в современную жизнь⁷⁸. Вывод, актуальный сегодня отнюдь не только для Латинской Америки...

Эта проблема имеет и аксиологическое измерение: в нынешних условиях насилие нуждается в оправдании, и в ситуации, когда оно выдвигается на авансцену общественной жизни, происходит зачастую прямой или, значительно чаще, замаскированный регресс к "доосевым" представлениям о сакральности власти как таковой, о том, что она представляет собой на практике высшую ценность в "мире людей"...

Возвращаясь к веберовской концепции трех типов легитимации власти, следует отметить, что и харизматический, и особенно традиционный типы в принципе не соответствуют критериям "формальной рациональности". Поэтому, хотя — в виде отдельных компонентов — они и могут включаться в формально-правовую систему, в тех случаях, когда данные способы легитимации власти получают широкое распространение, это является индикатором того, что модернизационный импульс не полностью определяет характер политической культуры.

Оценивая в этой связи ситуацию в Латинской Америке, следует отметить следующее. К настоящему времени наиболее развитые страны региона прошли немалый путь в деле становления рационально-правовой (по Веберу) структуры власти. Особенно существенные сдвиги в этом направлении произошли в 80-х — начале 90-х годов в ходе процесса демократизации. Существует немало свидетельств того, что принципы формальной рациональности (в первую очередь, такие критерии подбора руководящих политических кадров, как эффективность и компетентность, а не корпоративная солидарность и персональная верность "патрону" со стороны его клиенты, как прежде) все более укореняются в том числе и в политической сфере⁷⁹. Но процесс этот развивается, преодолевая мощные контртенденции. В политической жизни подавляющего большинства стран Латинской Америки до сих пор очень значительное место занимают харизматический (в первую очередь) и традиционные способы господства.

Пожалуй, наиболее убедительным доказательством значительной роли харизматического элемента в политической культуре является широкое распространение в регионе такого явления, как популизм. Одна из определяющих характеристик данного социального феномена — это именно преобладание харизматического типа политического лидерства⁸⁰. Весьма симптоматично, что после жесточайшего кризиса, пережитого в эпоху военных диктатур традици-

онным популизмом (прежде всего в Аргентине и в Бразилии), в конце 80-х годов наблюдается возрождение популистских тенденций на новой основе. В этот период партии, возглавившие "первый раунд" процесса демократизации и всячески стремившиеся в наибольшей степени соответствовать западным стандартам политической культуры (ГРС в Аргентине, ПБДД в Бразилии), как правило, терпят поражение на выборах, а возникший в результате "вакуум гегемонии" быстро заполняется популистскими течениями самых различных оттенков. Именно на популистской волне пришли к власти Ф. Коллор ди Мелу в Бразилии и К.С. Менем в Аргентине. Хотя эти неопопулистские течения существенно отличались от традиционного популизма по ряду параметров⁸¹, харизматический стиль политического лидерства оказался характерен и для них.

Одна из наиболее типичных черт данного стиля — апелляция в первую очередь не к разуму и логике, а к эмоциональной сфере человеческой психики, к ее иррациональным пластам, которые в несравненно большей мере восприимчивы к окрашенным соответствующими чувствами символам коллективной идентичности. Харизматический тип господства построен на психологическом механизме личной идентификации сторонников того или иного движения со своим вождем, который всегда играет роль главного символа их надежд, чаяний и стремлений.

Надо сказать, что популистские движения — это наиболее яркий, но не единственный пример распространения харизматического стиля лидерства в латиноамериканских странах. Во многих случаях этот стиль воспроизводится и в партиях иного, непопулистского типа (причем самой различной идеологической ориентации). Харизматический тип построения отношений между политической элитой и массами опирается в условиях Латинской Америки на мощный пласт каудильстских традиций, которые продолжают жить и при представительной демократии, что находит свое выражение в "персонализме" политической культуры, отчетливой тенденции формирования политической лояльности по принципу отношения "патрон — клиент" (клиентелизм), личной преданности лидеру⁸².

В некоторых странах региона сохраняет определенное значение и традиционный тип господства. В первую очередь это касается "индейских" стран и традиционной власти на местах индейских касиков и латифундистов (там, где они еще сохранили в основном свой статус).

Не следует представлять себе дело таким образом, что популизм и близкие ему феномены стоят на пути модернизации. Ситуация гораздо сложнее. Во многих случаях популизм служит целям социального и политического обновления, ибо иных способов мобилизации масс, помимо популистских, зачастую просто не остается. С этим связано такое интересное явление, как своего рода двойственность облика многих сторонников модернизации в Латинской Америке, которая находит выражение в применяемом

ими лексиконе: одна его часть (связанная с конкретикой управленческих задач, "техникой" принятия решений, выбором тех или иных экспертных оценок и т.п.), предназначенная главным образом для специалистов различного профиля, — это язык "формальной рациональности", другая — это аффективно окрашенная апелляция к иррациональным по сути, но близким народному менталитету символам⁸³. Только в том случае, если эта апелляция достаточно убедительна, если тот или иной политический деятель способен совместить ее с рациональным планированием, может быть достигнут успех в мобилизации масс для целей модернизации.

Яркий пример этого явления — тот частичный симбиоз популистской традиции (в первую очередь популистской техники воздействия на массы) с откровенно неолиберальной программой реформ, с курсом на либерализацию, приватизацию и транснационализацию экономики, который оказался характерен для К.С. Менема в Аргентине и Ф. Коллора ди Мелу в Бразилии (и, соответственно, для возглавляемых ими течений) в период предвыборной кампании 1989 г. и на первых этапах их президентства, когда обоим удавалось сохранить свой имидж харизматических вождей (впоследствии, прежде всего по мере нарастания экономических трудностей и проблем, харизматические черты стирались — вплоть до полной их потери Коллором и частичной Менемом)⁸⁴.

Это — один из примеров того, как те или иные элементы, казалось бы, не вписывающиеся в рационалистическую парадигму построения отношений между человеком и обществом, тем не менее могут выступать на определенных этапах как факторы, в целом способствующие модернизации. Популизм играет роль такого фактора прежде всего постольку, поскольку он является силой, сплачивающей общество в результате выдвижения новых объединяющих социум символов единства. Возникая всегда в ситуации, когда целостность общества нарушена, популизм восстанавливает ее (чаще всего временно и частично) на базе компромисса между соответствующими местному цивилизационному генотипу традициями и императивами модернизации.

Тем не менее, глубинное противоречие между рационализмом и популистской составляющей политической культуры, прежде всего харизматическим типом лидерства, сохраняется. Это означает, в свою очередь, что может возникать и постоянно (как в данном случае) возникает противоречие между такими ценностями, как рационалистический подход к миру и обеспечение консолидации формирующихся национальных сообществ.

Указанное противоречие проявляется не только в политической сфере. Так, знаменитый "неформальный сектор экономики" с точки зрения логики формальной рациональности — нечто совершенно лишнее в социальном организме, препятствие на пути развития. Однако, хотя в рамках этого сектора действительно представлены и антимодернизаторские тенденции, в целом он ха-

рактируется, скорее, преобладанием симбиотических форм связи "современного" и "традиционного" секторов. Поэтому он выступает в том числе и в роли связующего звена между "современностью" и иными формами и типами социального и индивидуального бытия, позволяя как бы сократить дистанцию между ними. Тем самым — в этой своей ипостаси — "неформальный сектор" выступает в роли фактора, способствующего восстановлению целостности социального организма, препятствующего углублению пропасти, отделяющей ту часть общества, которая так или иначе "вписалась" в модернизаторский проект западного образца, от остальной страны⁸⁵. Ни в коей мере не соответствуя критериям рациональной (в духе формальной рациональности) организации экономики и социальной жизни, "неформальный сектор" латиноамериканских стран в качестве силы, способствующей сохранению необходимого для любого развития минимума стабильности, способен, по-видимому, сыграть роль, аналогичную той, которую играет в процессе модернизации в Индии такой в высшей степени архаический институт, как каста: последняя рассматривается рядом видных ученых в качестве фактора, благоприятствующего модернизации, именно в силу того, что она до сих пор выполняет важнейшие интегративные функции в индийском обществе⁸⁶.

Имея в виду охарактеризованную возможность, надо отметить в то же время, что позитивные (стабилизирующие и интегративные) потенции "неформального сектора" не следует абсолютизировать: в рамках этого сектора наличествуют и периодически выплескиваются на поверхность общественной жизни тенденции прямо противоположного свойства, а именно, связанные с процессом маргинализации дезинтегрирующие тенденции. Они выражаются в агрессивно-оборонительном поведении значительной части населения маргинальных кварталов по отношению к господствующим в относительно "благополучной" части общества жизненным нормам и стандартам, а также в стремлении сельских мигрантов в "индейских" странах сохранить автохтонный цивилизационный код, воплощенный прежде всего в общинном архетипе, который воспроизводится в разнообразных формах организации и самоорганизации выходцев из сельских общин в городах⁸⁷.

Итак, конкретный латиноамериканский материал подтверждает выдвинутый в главе I тезис о том, что в ходе обновления общества между сферами различных ценностей модернизации возникают противоречия, зачастую трудноразрешимые. Тем не менее, несмотря на все сложности, процесс модернизации развивается. Выше немало говорилось о сложностях и потенциальных опасностях на этом пути. Однако, констатируя их наличие, нельзя не отметить, что на данном этапе исторического развития тенденция к усвоению основных ценностей модернизации все же преобладает над контртенденциями. Внедрение современных форм жизни в социокультурную "ткань" латиноамериканских обществ

происходит практически повсеместно, с той или иной степенью интенсивности. Современный сектор в социально-экономической структуре практически нигде не является каким-то инородным телом в их социальных организациях: он образовал неразрывное, хотя и крайне противоречивое, единство с "досовременными" традиционными структурами.

Опыт политического развития стран региона к югу от Рио-Гранде свидетельствует о том, что демократические ценности, несмотря на все связанные с их усвоением коллизии, уже составляют неразрывную составную часть политической культуры Латинской Америки. О том, что эти ценности прочно укоренились в латиноамериканском цивилизационном генотипе, свидетельствует прежде всего тот факт, что после многих лет правления диктаторских режимов по общему правилу неизменно восстанавливались (полностью или частично) демократические институты. Последним по времени и наиболее убедительным подтверждением этого вывода может служить та волна демократизации, которая в 80-е — начале 90-х годов захватила многие страны Латинской Америки. И хотя процесс демократизации отнюдь не лишен противоречий, хотя, бесспорно, сохраняется и воспроизводится авторитарная составляющая социально-генетического кода обществ региона (а следовательно, и возможность возврата к диктаторским методам правления), соотношение между авторитарными и демократическими тенденциями в последние десятилетия в целом изменилось в пользу последних. Свидетельство тому — уход со сцены "репрессивно-модернизаторских" режимов, опиравшихся на наследие традиционных типов авторитаризма. В конечном счете наиболее глубокая причина падения диктатур — в том, что, несмотря на немалые экономические успехи, достигнутые некоторыми из них (Бразилия эпохи "чуда", Чили), военные режимы оказались на определенном этапе не способны успешно решать весь комплекс задач модернизации: в ходе развития социальные организмы стран Латинской Америки настолько усложнились, что управлять ими чисто диктаторскими методами оказалось уже невозможно. Немалую роль сыграли также и сохранение местной демократической традиции, и воздействие общей, утверждающей демократию, ценностной доминанты, преобладающей в мировом сообществе: главной проблемой всех, даже самых "благополучных" в экономическом отношении диктатур (прежде всего чилийской) стала проблема легитимации их власти как перед лицом собственного народа, так и в глазах мировой общественности⁸⁸. Проблема, которую ни один из военных режимов решить так и не смог, что явилось важнейшим фактором, непосредственно обусловившим их падение. Восходящая к первому "осевому времени" традиция, требующая, чтобы власть имущие оправдывали свои притязания, обращаясь к духовным ценностям, изначально стоящим выше их, возобладала над противостоящими ей контртенденциями, в очередной раз доказав свою жизнеспособность.

ПРОТИВОРЕЧИЯ ПРОЦЕССА МОДЕРНИЗАЦИИ И ПРОБЛЕМА ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОГО КУЛЬТУРНОГО СИНТЕЗА

Итак, в ходе исследования было установлено, что между различными ценностями модернизации могут возникнуть, и, как правило, возникают противоречия. По-видимому, появление подобных противоречий (к примеру, между императивами экономической эффективности и потребностью сохранения определенного минимума социально-политической стабильности) в ходе осуществления глубокой общественной трансформации неизбежно. В этой связи закономерным образом встает вопрос: а возможно ли в принципе избежать противоречий между различными ценностями модернизации? По нашему мнению, сам ход конкретной истории стран "незападного" мира, в том числе в Латинской Америке, в XVIII – XX вв., особенно в последние десятилетия, дает все основания ответить на данный вопрос отрицательно. Однако это отнюдь не означает, что модернизационный процесс по самой своей сути обречен на провал. Хотя избежать противоречий, по-видимому, невозможно, вполне достижимо такое положение, при котором напряжение между сферами различных ценностей модернизации не будет угрожать целостности социального организма. Поэтому главная проблема процесса (и, соответственно, теории) модернизации — поиск оптимального соотношения между названными сферами.

По нашему мнению, опыт Латинской Америки показывает, что стремление осуществить модернизацию за счет основной массы народа в конечном счете подрывает процесс обновления. Очевидно, что подлинно глубокая и всесторонняя модернизация становится реальной лишь тогда, когда утверждаются одновременно все ее ценности в комплексе. Попытки решить проблему вхождения в современность, избрав одни из них (к примеру, принципы развития и рациональности) и отбросив другие (например демократию и права человека), на каких-то отрезках исторического пути могут дать временный эффект, но в конечном счете ведут в тупик. Решение задачи комплексного внедрения ценностей модернизации предполагает, разумеется, нахождение путей преодоления возникающих между этими ценностями в конкретной действительности противоречий в рамках демократического процесса.

Поскольку демократия означает соблюдение баланса различных интересов, тем более когда речь идет о жизненных установках очень значительной части населения, подлинная модернизация не осуществима путем искоренения традиций неевропейских цивилизаций, в том числе в результате полного стирания неповторимых черт исторического лица народов Латинской Америки. Вместе с тем, эти народы не войдут в современность, не преодолев некоторых особенностей своего наследия, главным образом тех традиций, которые несовместимы с сегодняшними представлениями

о правах человека. А это, в свою очередь, означает необходимость усвоения западного опыта. Следовательно, задача утверждения всего комплекса ценностей модернизации не может быть решена без сохранения своеобразия региональных цивилизационных традиций, но она точно таким же образом не решается и без привлечения важнейших достижений "фаустовской" цивилизации. Однако усвоение западного опыта в подобной ситуации становится подлинным лишь в том случае, если оно будет творческим. Иными словами, необходим синтез местной цивилизационной традиции и западных новаций.

Создание качественно новой, невиданной доселе культурно-цивилизационной реальности в любом случае требует колоссальных творческих усилий. Но ведь на подобные усилия способен только тот, кто, перерабатывая чужой опыт, имеет какой-то прочный внутренний стержень в собственной душе. Без этого никакое творчество немислимо. Наличие такого стержня — свидетельство того, что основа целостности данной культуры (и, соответственно, человека как ее носителя) сохраняется. Из этих рассуждений следует вполне определенный вывод: культурный синтез возможен лишь как результат взаимодействия целостностей. Между тем, в Новом Свете в эпоху конкисты имело место взаимодействие культур иберийских метрополий, цивилизационная основа которых (несмотря на всю сложность их внутреннего состава, включающего компоненты различного этнического происхождения, элементы, заимствованные у исламской цивилизации, но включенные в совершенно иную систему и пр.) сохраняла свою целостность, с элементами автохтонных культур, которые были разрушены.

Выходит, синтез культур в Новом Свете был в принципе невозможен? И правы те, кто утверждает, что подобный синтез — не более чем иллюзия, скрывающая совсем иную реальность? Существуют, как известно, влиятельные течения латиноамериканской мысли самых различных направлений (от ультраиндеанистов до убежденных "западников"), которые рассматривают Латинскую Америку не как родившийся в ходе межкультурного взаимодействия новый мир, а как поле продолжающейся уже более 500 лет борьбы непримиримо враждебных друг другу миров. Эти течения опираются, в свою очередь, на мощную традицию историко-философского осмысления реалий "мира людей", связанную с именами целого ряда западных мыслителей: вспомним, прежде всего, Шпенглера с его концепцией изолированных культур и М. Вебера с его тезисом о неизбежности "войны богов" — основополагающих ценностных ориентаций различных цивилизаций. Однако отрицание возможности синтеза европейской и автохтонных культур в Новом Свете связано не только со шпенглеровскими и веберовскими традициями западной мысли. В этой связи нельзя не упомянуть о некоторых особенностях мировоззрения К. Ясперса.

Как было показано в главе I, великий немецкий философ принял в своей концепции "осевого времени" грандиозную попытку найти общие духовные основания жизни человечества. Но логическим следствием из этой концепции стало четкое разделение "осевых" (т.е. родившихся в результате великого духовного порыва I тысячелетия до н.э.) и "доосевых" культур⁸⁹. По мнению Ясперса, подлинный контакт между ними, по сути дела, невозможен: вступившие в соприкосновение с "осевыми" цивилизациями "доосевые" культуры (к их числу относятся первобытные общества и ранние, наиболее древние цивилизации, характеризовавшиеся безраздельным господством мифологического типа мышления) встают перед жесткой альтернативой: либо усвоить основные принципы "осевого времени", включившись в общий поток, либо исчезнуть.

Довод очень серьезный: действительно, при столкновении с "осевыми" цивилизациями все цивилизации "первого поколения" (древнеегипетская, древнемесопотамская, доарийская цивилизация Индии) исчезли как неповторимые целостности; сохранившиеся элементы их наследия были включены в совершенно иные культурно-исторические системы. То же самое произошло и с высокими культурами доколумбовой Америки, по всем параметрам относящимися к "доосевым" обществам⁹⁰. Несколько сложнее обстоит дело с первобытными культурами. В принципе для них оказалась характерна большая сопротивляемость "осевому" натиску. Но и для этого типа общностей преобладающей является, как свидетельствует исторический опыт, тенденция к постепенному их поглощению великими "осевыми" цивилизациями.

В нашем культурно-историческом контексте наиболее последовательно и четко мысль о принципиальной недостижимости синтеза "осевых" и "доосевых", в том числе европейско-христианской и автохтонных индейских культур, выразил М.К. Мамардашвили⁹¹. При этом он апеллировал к концепции К. Ясперса. Впрочем, в интерпретации Мамардашвили теоретическая конструкция Ясперса приобрела жесткость, в принципе ей не свойственную. Дело в том, что немецкий философ все же не совсем последователен в своем отрицании возможности подлинного контакта между духовным строем "осевых" народов, основанным на изначально противоречивом взаимодействии религий спасения и рационалистической мысли, и "доосевых" культур, характеризующихся полным преобладанием мифологического типа мышления. Так, Ясперс высказывает принципиально важную мысль о том, что наступление "осевого времени" отнюдь не означало полного исчезновения мифологии (хотя она и потеряла значение определяющей силы развития человеческого духа). Более того, именно достижения этой великой эпохи открыли возможность постижения мифов "на большей глубине". Но ведь, если дело обстоит подобным образом, то становится реальным соединение "на большей глубине" духовных миров "осевых" и "доосевых" культур, в том числе христиан-

ской Европы и доколумбовой Америки. Что же касается М.К. Мардашвили, то для него это, судя по всему, совершенно нереальная перспектива⁹⁵.

Противники концепции синтеза приводят в подтверждение своих взглядов множество примеров, взятых из реальной жизни стран региона. Однако практически всегда в этих случаях речь идет не о синтезе, а об иных типах межцивилизационного взаимодействия — противостоянии разнородных человеческих реальностей и их симбиозе.

Культуры практически всех латиноамериканских стран представляют собой сложнейшее переплетение трех основных типов межцивилизационного взаимодействия, охарактеризованных в главе II: противостояния, симбиоза и синтеза. Это касается даже "индейских" стран, где, как свидетельствуют результаты исследований⁹⁴, с наибольшей силой выражена тенденция к взаимному отталкиванию культур. Тем не менее, за призывом "вернуть свое", общим для всех индейских движений, бывает скрыто разное содержание. На наш взгляд, можно выделить пять различных цивилизационных ориентаций, сторонники которых объединены этим лозунгом, стремлением к возрождению автохтонного наследия.

Первая — линия на полное восстановление доколумбовых цивилизаций и в связи с этим на тотальное противостояние Западу. Этой линии придерживаются представители наиболее экстремистского крыла индеанистов и движений автохтонного населения. Хотя для них речь не идет о реставрации высоких культур доколумбовой Америки во всей их исторической конкретике, несомненно, что основные принципы формирования цивилизационной целостности (обусловленные соответствующими способами решения коренных экзистенциальных противоречий) предполагается восстановить в полном объеме.

Вторая — курс на формирование симбиотического типа связи с преобладанием автохтонного элемента, но с включением определенных европейских новаций. Эта тенденция характерна для весьма значительной части индейских общин, стремящихся сохранить основы своего жизненного строя, выборочно восприняв вместе с тем достижения европейской науки и техники, прежде всего в сфере агрикультуры, а также организации быта, создании систем связи и т.п.

Третья — тенденция к формированию симбиоза на западной основе с включением отдельных элементов автохтонного наследия. Она ясно прослеживается, по крайней мере, среди части индейских мигрантов в городах, особенно в Мексике и Центральной Америке.

Четвертая — тенденция к синтезу на автохтонной основе. В наибольшей степени она проявляется, по нашему мнению, в самых отдаленных от центров индустриальной цивилизации сельских районах "индейских" стран — Перу, Боливии, Эквадора, Гва-

темалы, в меньшей степени — Мексики. Именно на эту реальную тенденцию опирается проект "индеанизации" всего общества, выдвигаемый частью индейских движений и многими видными представителями индеанизма⁹⁵.

Пятая — тенденция к синтезу на западной основе, но с включением некоторых автохтонных элементов в качестве органической составляющей цивилизационной целостности. Данная тенденция относится к той части индейских общин на селе и индейских мигрантов в городах, которые, сохранив определенные специфические формы духовного самовыражения, некоторые старинные ритуалы и обычаи (последние, впрочем, в этом случае часто играют роль своего рода декора, обрамляющего совершенно иное содержание), на практике приняли все основные правила игры общества "свободного рынка" и сумели в той или иной мере приспособиться к господствующей модели, включиться в нее. На эту тенденцию опирается принятый в "индейских" странах проект интеграции автохтонного населения в единые национальные сообщества⁹⁶.

Выявить, какая из указанных цивилизационных ориентаций в настоящее время преобладает в тех или иных странах и в целом в регионе, очень сложно, здесь нужны дополнительные исследования. Тем не менее, уже сейчас можно сказать, что тенденции к противостоянию и к формированию симбиоза и синтеза на автохтонной основе с наибольшей силой проявляются в Андском регионе, ориентации же как на симбиоз, так и на синтез с преобладанием западного начала сильнее всего выражены в Мексике. Центральная Америка, прежде всего Гватемала, занимает в этом плане промежуточное положение. Такова в самых общих чертах ситуация на сегодняшний день. Однако в целом вопрос об окончательных судьбах автохтонного наследия в регионе еще очень далек от решения.

Если обобщить проблематику "африканского присутствия" в Латинской Америке, то здесь также можно выявить сложное переплетение всех трех охарактеризованных типов междивизиационного взаимодействия. Однако соотношение между ними иное, чем в случае с автохтонной составляющей латиноамериканской жизни. Хотя тенденция к противостоянию Запада, безусловно, проявляла и проявляет себя и в рамках африканского элемента (попытки организации жизни на базе африканских традиций в некоторых из укрепленных поселений беглых негров — рабов — паленке или кумбе в Испанской Америке, киломбо в Бразилии в XVII — XIX вв.; на идеологическом и политическом уровнях уже в XX в. — деятельность наиболее экстремистских фракций движения "власть черным" и сторонников негритюда), в целом этот тип взаимодействия с "фаустовской" цивилизацией занимает в афроамериканской и тем более в мулатской среде значительно меньшее место по сравнению с положением в индейских этносах. Весь-

ма распространены симбиотические формы связи афро-американского и европейского элементов, особенно в сфере "народной религиозности". Достаточно вспомнить в этой связи сосуществование католического культа с элементами мифомагического мировоззрения в бразильских макумбе и кандомбле, кубинской сантерии, гаитянском водуизме. Причем, соотношение элементов африканского и европейского происхождения различно. Если религиозно-магический комплекс воду может быть охарактеризован как пример симбиоза с преобладанием африканского начала, то при создании таких афро-христианских синкретических культов, как сантерия, макумба и кандомбле, значительно ббльшую роль сыграл католический элемент.

Однако, с наибольшей силой в африканской среде все же проявляется сознательная (а в некоторых случаях и бессознательная, вопреки декларативному антиевропеизму) ориентация на западные ценности и нормы. Если сопоставить материал, изложенный в работах, посвященных, соответственно, автохтонному и афро-американскому элементам цивилизационного процесса, то станет очевидно, что эта ориентация выражена в афро-американской (негритянской и мулатской) среде гораздо ярче, чем у индейцев. Многочисленные факты, приведенные во многих исследованиях⁹⁷, позволяют, на наш взгляд, сделать вывод о том, что ведущим типом взаимодействия западного и афро-американского начал является синтез на европейской основе. Наиболее заметна эта тенденция в Бразилии. Она в целом преобладает на французских Антилах (за исключением Гаити, где более отчетливо выражена африканская составляющая межцивилизационного взаимодействия) и в англоязычных странах Карибского бассейна.

Признание наличия несинтезных типов межцивилизационного взаимодействия не дает никаких оснований для того, чтобы сводить к ним всю латиноамериканскую действительность. Попытки такого сведения означают, что по сути дела игнорируется другой мощный пласт реалий жизни стран региона, представляющих собой подлинный сплав разнородных традиций. Считать латиноамериканский культурный синтез иллюзией — значит отрицать существование множества явлений, воплотивших в себе опыт культурного контакта, которые, собственно, и формируют неповторимый облик Латинской Америки, играют роль символов ее самобытности: от книг Гарсиласо и Иштльишочитля до произведений современных писателей континента, от культа Девы Гваделупской до "праздника мертвых" на улицах мексиканских городов и бразильского карнавала. Есть множество других примеров. Во всех этих разнородных явлениях, относящихся к самым различным сферам жизни, воплотился именно латиноамериканский (не индейский, не европейский и не африканский) дух.

Если же признать за синтезированными культурными формами статус реальности, то встает вопрос: как объяснить их возникновение, учитывая, что один из первоначально вступивших в со-

прикосновение человеческих миров подвергся разрушению, а синтез, как отмечалось выше, осуществим лишь в результате взаимодействия целостностей?

Ответ на этот вопрос следует искать на нескольких уровнях анализа — от наиболее абстрактного до конкретно-исторического. С точки зрения чисто теоретической, понять парадокс латиноамериканского культурного синтеза можно, лишь рассмотрев диалектику целого и части. Дело в том, что, в соответствии с современными системными представлениями, элемент любой системы воплощает собой противоречие: будучи ее частью, т.е. чем-то единичным и неповторимым, он в то же время выражает целостность той системы, в которую включен. В такой сложной системе, как культура, целое в разной степени "отпечатывается" в элементах различного типа. В наибольшей мере "лик целостности" культурной системы виден в духовных феноменах.

Сохранившиеся после разгрома автохтонных цивилизаций элементы индейских культур так или иначе несли на себе отпечаток их разрушенной целостности. В ходе конкисты там, где уцелело индейское население, происходило стирание его культуры до матрицы. Но сама матрица, законсервированная в образе жизни и традициях индейских общин, осталась. В силу этих обстоятельств в ходе взаимодействия культуры завоевателей с сохранившимися элементами автохтонных культур имело место косвенное взаимодействие целостностей. Именно поэтому, собственно, и оказался возможен их синтез. Однако он приобрел в условиях региона весьма специфический характер, что было прямо связано с историческими условиями формирования цивилизационной общности.

Вполне логичным представляется вывод о том, что сохранение наряду с синтезом иных разновидностей контакта разнородных человеческих реалий свидетельствует о том, что процесс созидания нового культурного качества нигде в Латинской Америке не приобрел всеобъемлющего характера, не охватил целиком все "пространство культуры". Иными словами, синтез не завершен ни в одной из стран региона. Это, в свою очередь, свидетельствует о том, что процесс культурообразования идет с очень большими сложностями, тенденция к синтезу пробивает себе дорогу через преодоление мощных контртенденций, воплощенных в иных типах межцивилизационного взаимодействия.

Сила и живучесть этих контртенденций непосредственно связаны с особенностями процесса формирования нового культурного качества в Латинской Америке. Как уже отмечалось, исходный пункт данного процесса — взаимодействие сохранявшей целостность культурной системы европейской метрополии с элементами автохтонных культур, целостность которых была нарушена, но которые сохранили тем не менее базовую матрицу, воспроизводящую в свернутом виде социально-генетический код доколумбовых цивилизаций. Однако взаимодействие полноценных целост-

ностей и контакт сохранившей себя культуры с осколками культуры разрушенной — это далеко не одно и то же. Отпечаток целостности в элементе системы отнюдь не тождествен самой этой целостности как таковой. Он воспроизводит ее по необходимости неполно, частично. Поэтому синтез "макроцелостности" сохранившейся культуры и "микроцелостностей", воплощенных в элементах подвергшейся разрушению культуры, неизбежно носит первоначально неполный, ущербный характер.

Данный вывод в полной мере относится к латиноамериканскому культурному синтезу. Его заданные исходными условиями неполнота и ущербность мучительно ощущались и переживались латиноамериканской мыслью на протяжении всех пяти столетий ее истории. Причем, с особой силой эта черта духовной жизни проявилась именно в стране, в которой процесс создания нового метисного культурного качества зашел особенно далеко, — в Мексике. Одним из наиболее ярких примеров может служить здесь О. Пас. Его высказывания о том, что в самой сердцевине мексиканской культуры есть нечто, мешающее полноценному осуществлению бытия народа и каждого отдельного человека, какая-то незаживающая рана или язва⁹⁸, — не что иное, как попытка осмыслить ситуацию, характеризующуюся отсутствием цельности культурной системы. Глубокая трещина, обнаруживающаяся в самом ее фундаменте, — следствие незавершенности процесса синтеза. Рассматривая отсутствие в мексиканском обществе развитой культуры диалога и непосредственно связанную с этим тенденцию к деструктивному отрицанию опыта прошлого в качестве главных факторов, мешающих самореализации страны и народа, блокирующих контакты между людьми в пространственно-временном континууме культуры, О. Пас называет, в сущности, главные причины, препятствующие завершению процесса культурообразования в Мексике.

Спустя три десятилетия после того, как увидело свет эссе О. Паса, где были изложены его только что охарактеризованные идеи, поразительно похожие мысли высказал М.К. Мамардашвили. По его определению, "Латинская Америка — это нечто, содержащее в себе некую пустоту"⁹⁹. Пустота трактуется в данном случае как отсутствие контакта между качественно различными существующими способами бытия, между прошлым и настоящим, как герменевтическое взаимное непонимание между людьми¹⁰⁰.

Чрезмерная, быть может, жесткость оценок О. Паса и М.К. Мамардашвили во многом отражает, тем не менее, истинное положение дел — ситуацию глубинного конфликта разнородных ценностных ориентаций разных пластов бытия народа, конфликта, затрагивающего самые основы культурной системы. Впрочем, соглашаясь с тем, что метафора "пустоты" позволяет ярко проиллюстрировать отсутствие цельности как следствие незавершенности процесса синтеза, нельзя в то же время согласиться с трактовкой Мамардашвили, утверждающего, что подобная пустота равнозначна отсутствию культуры вообще¹⁰¹.

Преодоление изначальной неполноты и ущербности синтезного типа взаимодействия — необходимое условие дальнейшего развития процесса культурообразования в Латинской Америке. А это возможно, в свою очередь, только через восстановление на основе исходной матрицы целостности автохтонных культур, но не в противостоянии, а в неразрывном единстве с иными участниками межкультурного контакта. То усиление индейских "нот" в "симфонии духа" латиноамериканских народов, которое ясно "прослушивается" в XX в., связано с глубинной потребностью этого духа соединить в новой целостности различные конфликтующие начала латиноамериканской жизни.

Следует, однако, отметить, что сохранение (либо воссоздание) целостности участников междивизиационного взаимодействия — это лишь одно из обязательных условий осуществления полноценного культурного синтеза. Другим не менее обязательным условием является существенное изменение тех, кто вступил в соприкосновение с первоначально чуждой им человеческой реальностью. Суть этого изменения — в преодолении тенденции к тотальному отрицанию подобной реальности, к взаимному отталкиванию культур. Поэтому обязательной предпосылкой синтеза являлась и является глубокая внутренняя метаморфоза всех участников встречи миров в Латинской Америке: им необходимо преодолеть воздействие мощных факторов, препятствующих сближению культур, как в сфере мифологического сознания (в силу того, что, говоря словами К. Леви-Строса, "логика мифа исключает диалог"), так и в духовном складе "осевых" обществ (в первую очередь нетерпимости, явившейся, как было показано выше, следствием претензий на абсолютную истину, свойственных монотеистическим религиям вообще и христианству, в частности). Эти задачи сохраняют свою актуальность и поныне.

Факт сосуществования различных конкурирующих типов междивизиационного взаимодействия, незавершенность процесса культурного синтеза, его неполнота и определенная ущербность, не преодоленные во многом до сих пор, — все это свидетельствует о том, что сама цивилизационная основа латиноамериканской культурно-исторической общности еще не до конца сложилась, находится в процессе формирования. Но отсюда следует, в свою очередь, вывод о том, что внутренний стержень целостности данной общности пока не совсем кристаллизовался, так сказать, не вполне "затвердел". Между тем, как уже отмечалось, только опираясь на такого рода стержень, возможно обеспечить творческое усвоение инокультурных новаций, а следовательно, и утверждение всего комплекса универсальных ценностей модернизации. Это означает, что, наряду с определенными чертами социально-генетического кода латиноамериканских обществ, именно неполная сформированность (а значит, определенная слабость) их цивилизационной основы является одним из наиболее серьезных

препятствий на пути модернизационного процесса. Данное утверждение подводит к вполне определенному выводу: условием успешного осуществления модернизации, комплексного утверждения всех ее ценностей является завершение процесса культурного синтеза в регионе к югу от Рио-Гранде.

- 1 Вебер М. Указ. соч. С. 307–344.
- 2 Там же. С. 143.
- 3 Там же.
- 4 Там же. С. 142.
- 5 Там же.
- 6 Там же. С. 97.
- 7 Там же.
- 8 Там же. С. 97–98, 146–149, 186–187.
- 9 См.: *Politics and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition*. Amherst (Mass.), 1974.
- 10 См.: *Ortega y Medina J.A. Le evangelización puritana en Norteamérica*. México, 1976.
- 11 Восток: Афро-азиатские общества: История и современность. 1992. № 5. С. 182–184.
- 12 Вебер М. Указ. соч. С. 70–96.
- 13 Об англо-пуританском проекте колонизации см.: *Sea L. Философия американской истории: Судьбы Латинской Америки*. М., 1984. С. 142–155.
- 14 Там же. С. 144.
- 15 Там же. С. 146.
- 16 См.: *Современные идеологические течения в Латинской Америке*. М., 1983. С. 72–77, 99, 136; *Navarro Gerassi M. Los nacionalistas*. Buenos Aires, 1969.
- 17 Симон Боливар: История и современность. М., 1985. С. 14–19.
- 18 Прослеживаются (при всех бесспорных огромных различиях между данными историческими феноменами) очевидные структурные аналогии между марксизмом и религией ветхозаветных иудейских пророков: пролетариат вместо богоизбранного народа Израиля, коммунизм вместо "Земли обетованной", или Царства Божия на земле и т.д. См.: *Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество*. М., 1992. С. 224–225.
- 19 *Марксизм-ленинизм и Латинская Америка*. Т. 1–2. М., 1989.
- 20 *Развивающиеся страны: Экономический рост и социальный прогресс*. М., 1983. С. 514.
- 21 См.: *Шемякин Я.Г. Латинская Америка: Традиции и современность*. М., 1987. С. 111–112.
- 22 *Самаркина И.К. Община в Перу*. М., 1974. С. 154.
- 23 *González de Olarte E. Economía de la Comunidad Campesina*. Lima, 1986.
- 24 *Nueva sociedad*. 1988. N 96. P. 98.
- 25 *García Canclini N. Las culturas populares en el capitalismo*. México, 1982. P. 89–94.
- 26 *Alvarado J., Barrantes R., González de Olarte E. y otr. l. La lenta modernización de la economía campesina*. Lima, 1987; *Nueva sociedad*. 1988. N 96. P. 127–130.
- 27 *Самаркина И.К. Указ. соч. С. 97–110; Шемякин Я.Г. Указ. соч. С. 66–67, 71.*
- 28 *Comunidades campesinas: Cambios y permanencias*. Lima, 1988. P. 7–9.

- 29 См.: Nueva sociedad. 1988. N 9. С. 125 – 136.
- 30 См.: *Mirtenbaum J.* Coca no es cocaína // Nueva sociedad. 1989. N 102. P. 146 – 150.
- 31 Nueva sociedad. 1988. N 96. P. 141.
- 32 Rev. esp. antropol. amer. 1984. Vol. 14. P. 231.
- 33 Ibid. P. 227 – 242.
- 34 *Кофман А.Ф.* Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997.
- 35 Nueva sociedad. 1990. N 107. P. 87 – 89.
- 36 *Cullen C.* El ethos barroco // Racionalidad técnica y cultura latinoamericana. Santiago de Chile, 1981; *Morandé P.* Cultura y modernización en América Latina. Santiago de Chile, 1984; *Luis Gibert Jorge E.* La especificidad cultural latinoamericana // Nueva sociedad. 1989. N 99. P. 120 – 121.
- 37 *Cullen C.* Op. cit. P. 117.
- 38 См.: *Gutiérrez G.* A Theology of Liberation. N.Y., 1973; *Frontiers of Theology in Latin America.* N.Y., 1979; *María Ezcurra A.* El Vaticano y la teología de la liberación. Buenos Aires, 1987; *Boff L.* Iglesia, Carisma y Poder. Buenos Aires, 1984.
- 39 См.: Подвиг Боливара. М., 1981; Симон Боливар: История и современность. М., 1985. С. 12 – 31.
- 40 *Марти Х.* Избранное. М., 1978. С. 274.
- 41 Там же. С. 273.
- 42 Там же. С. 275.
- 43 *Rodó J.E.* Ariel: Obras completas. Buenos Aires, 1956. P. 190 – 191.
- 44 См.: *Biagini H.E.* La identidad, un viejo problema visto desde el nuevo mundo // Nueva sociedad. 1989. N 99. P. 96 – 103; *Bifani P.* Lo propio y lo ajeno en interrelación palpitante // Ibid. P. 104 – 115; *Luis Gibert J.E.* La especificidad cultural latinoamericana // Ibid. P. 116 – 127; *Fals Borda O.* El Tercer Mundo y la reorientación de las ciencias contemporáneas // Ibid. 1990. N 107. P. 83 – 91.
- 45 См.: *Morandé P.* Cultura y modernización en América Latina. Santiago de Chile, 1984; Nueva sociedad. 1989. N 99. P. 120, 126; 1990. N 107. P. 83 – 91.
- 46 *Кампанелла Т.* Город Солнца. М., 1954; *Кабэ Э.* Путешествие в Икарью. Т. 1 – 2. М., 1935.
- 47 Мировая экономика и междунар. отношения. 1993. № 7. С. 117.
- 48 *Аунса Ф.* Реконструкция утопии: Эссе. М., 1999.
- 49 См.: Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991. С. 10.
- 50 Обществ. науки и современность. 1993. № 2. С. 58.
- 51 Rev. esp. antropol. amer. 1984. Vol. 14. P. 230.
- 52 *Navarro Gerassi M.* Los nacionalistas.
- 53 *Sarmiento D.F.* Conflicto y armonía de las razas en América: (Conclusiones). México, 1978. P. 18.
- 54 См.: *Сea А.* Указ. соч. С. 270.
- 55 Развивающиеся страны. С. 514.
- 56 Этнические процессы в странах Карибского моря. М., 1982. С. 18 – 19.
- 57 *Briceño Guerrero J.M.* La identificación americana con la Europa segunda. Mérida, 1977. P. 96.
- 58 *García Canclini N.* Cultura y política: Nuevos escenarios para América Latina // Nueva sociedad. 1987. N 92. P. 116 – 130.
- 59 *Landi O.* Cultura y política en la transición democrática // *Oszlak O.* y otr. "Proceso", crisis y transición democrática. Buenos Aires, 1984. P. 110 – 111; *Brunner J.J.* Vida cotidiana, sociedad y cultura: Chile, 1973 – 1982. Santiago de Chile, 1982. P. 44 – 48; *Munizaga G.* Políticas de comunicación bajo

- regímenes autoritarios: el caso de Chile // Fox B. et al. Comunicación y democracia en América. Lima, 1982. P. 50—54; *García Canclini N.* Op. cit. P. 120—123, 129—130.
- 60 *Sader E.* Quando novos personagens entraram em cena: Experiências, Falas e Lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo (1970—80). Rio de Janeiro, 1988. P. 31, 34—35; *Rev. mex. sociol.* 1988. N 4. P. 192; *ALAI.* 1989. N 121. P. 3.
- 61 См.: *Sader E.* Op. cit. P. 31, 34—35; *Rev. mex. sociol.* 1988. N 4. P. 192; *ALAI.* 1989. N 121. P. 3; *Landi O.* Op. cit. P. 110—111; *Brunner J.J.* Op. cit. P. 44—48; *Munizaga G.* Op. cit. P. 50—54; *García Canclini N.* Op. cit. P. 116—123, 128—130; *Nueva sociedad.* 1991. N 114. P. 46.
- 62 *Schmitz H.* Manufacturing in the Backyard: Case Study on Accumulation and Employment in Small-Scale Brazilian Industry. Totowa, 1982. P. 11.
- 63 *Nueva sociedad.* 1991. N 115. P. 58.
- 64 *Ibid.* 1993. N 124. P. 89.
- 65 См.: Крупные развивающиеся страны в социально-экономических структурах современного мира. М., 1990; *Macro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory.* L., 1985. Vol. 1. P. 11.
- 66 *Американская социология: Перспективы: Проблемы: Методы.* М., 1972. С. 360—378; *Parsons T.* The Structure of Social Action. N.Y., 1961; *Idem.* Social System and the Evolution of Action Theory. N.Y.; L., 1977.
- 67 *Éisenstadt S.N.* Political Systems of Empires. N.Y., 1969. P. 370—371.
- 68 См. подробнее: Современные идеологические течения в Латинской Америке. С. 111—116; *Лат. Америка.* 1994. № 10. С. 48—57.
- 69 *Вебер М.* Указ. соч. С. 646—647.
- 70 *Гайденко П.П.* Социология Макса Вебера // *Вебер М.* Указ. соч. С. 26.
- 71 *Гайденко П.П.* Указ. соч. С. 28.
- 72 См.: Там же. С. 10—11.
- 73 См.: *Человек и агрессия: "Круглый стол" ученых // Обществ. науки и современность.* 1993. № 2. С. 92—105.
- 74 См. материалы дискуссии "El totalitarismo, el autoritarismo y la democracia: contexto global": *América Latina.* 1990. N 5. P. 41—43.
- 75 *Восток.* 1991. № 6. С. 158.
- 76 *Paz O.* México: La última década. Austin, 1969. P. 10; *Idem.* Posdata. México, 1970.
- 77 См.: *Morandé P.* Cultura y modernización em América Latina. Santiago de Chile, 1984.
- 78 *Paz O.* Op. cit. P. 10.
- 79 См.: *Nueva sociedad.* 1991. N 114. P. 47; 1993. N 123. P. 9—10.
- 80 О латиноамериканском популизме см. подробнее: *Латинская Америка: Демократия и власть: К XV Всемир. конгр. Междунар. ассоц. полит. науки.* М., 1991. С. 97—104; *Latin American Populism in Comparative Perspective.* Albuquerque, 1982; *Ionescu G., Gellner E.* Populism: Its Meanings and National Characteristics. L., 1969.
- 81 См.: *Латинская Америка: Демократия и власть.* С. 102—104; *Экономическая и политическая ситуация в Латинской Америке: Итоги 1989 и тенденции 1990 гг.* М., 1990. С. 11.
- 82 См.: *Nueva sociedad.* 1987. N 92. P. 124; 1989. N 101. P. 41—48; N 113. P. 41; N 115. P. 60—63; *Tedesco J.C.* et al. El proyecto educativo autoritario: Argentina, 1970—1982. Buenos Aires, 1983.
- 83 *Morandé P.* Op. cit. P. 51—54, 123.
- 84 См., например: *Окунева А.С.* Модернизация и традиционализм в Бразилии: Размышления бразильских социологов // *Лат. Америка.* 1994. № 4;

- Она же. Взлет и падение Фернандо Коллора // Латинская Америка: События и люди. М., 1993.
- 85 См. подробнее: Крупные развивающиеся страны в социально-экономических структурах современного мира. С. 373–375.
- 86 См. материалы дискуссии "Индия и Китай: две цивилизации – две модели развития": Мировая экономика и междунар. отношения. 1988. № 4, 6, 8 (в особенности – выступление Л.Б. Алаева).
- 87 См.: *Fernando Calderón G. Urbanización y etnicidad: El caso de la Paz. Cochabamba, 1984.*
- 88 Мировая экономика и междунар. отношения. 1993. № 9. С. 108–109.
- 89 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
- 90 Там же. С. 37–58, 42, 70–71, 76–80.
- 91 Мамаргашвили М.К. Другое небо // Три каравеллы на горизонте. М., 1991. С. 37–58.
- 92 Ясперс К. Указ. соч. С. 34.
- 93 Мамаргашвили М.К. Указ. соч. С. 47–50, 54.
- 94 Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. М., 1995. Кн. 2. С. 69–150.
- 95 Там же.
- 96 Там же.
- 97 См.: Африканцы в странах Америки. М., 1987; Котовская М.Г. Этнические процессы в Бразилии. М., 1985; Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г. Указ. соч. Кн. 2. С. 69–150.
- 98 Paz O. El laberinto de la soledad. P. 47–48, 57–58.
- 99 Мамаргашвили М.К. Указ. соч. С. 42.
- 100 Там же. С. 42–44, 49.
- 101 Там же. С. 49.

Глава IV. Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций на личностном уровне

Выше цивилизация была определена как способ решения коренных проблем — противоречий человеческого существования. Но для того чтобы эти проблемы решались, необходимо определенное состояние человека. А именно — состояние высочайшего напряжения, когда человек способен “держать противоположное, раздирающее в разные стороны”¹ — самого себя (как разумное, неповторимое в своей индивидуальности, смертное существо) и “свое иное” (Гегель) — природу, социум, Вечность, которым он сопричастен. В данном случае речь идет о человеке, который сумел найти в себе силы удержать “Лук Гераклита”: в соответствии с этой древней метафорой только напряженный лук посылает стрелу, стрелу истины². Подобное состояние возникает лишь тогда, когда между полюсами человеческой экзистенции (человеком и природой, индивидом и социумом, временем и Вечностью) существует “поле высокого напряжения”; только в ситуации, когда между сторонами ключевых противоречий бытия homo sapiens натянута тетива противоречия, стрела времени летит в Вечность, начинается отсчет времени на “часах” той или иной культуры или цивилизации.

Особо обратим внимание на следующее обстоятельство: речь идет не об абстрактном “человеке вообще”, а о конкретной живой человеческой индивидуальности, находящейся на экзистенциальном пределе: только такая индивидуальность является одновременно и “горстью праха”, и личностным воплощением Вечности и Бесконечности Вселенной.

Из сказанного следует, что в центр цивилизационного анализа необходимым образом выдвигается проблематика личности. Причем, для того чтобы “держать противоположное, раздирающее в разные стороны”, необходимы колоссальные творческие усилия. Следовательно, речь идет не просто о проблеме личности как таковой: в фокусе внимания исследователя необходимым образом оказывается творческая личность и весь обширный круг вопросов, с ней связанных.

Цивилизации взаимодействуют на различных уровнях: личностном и надличностном (то есть на уровне человеческих общностей и социальных институтов различного рода). В принципе они разделяются лишь в абстракции: рассматривая процесс межцивилизационного взаимодействия, невозможно не затрагивать так или иначе оба уровня. Однако в центре внимания при этом будет находиться либо тот, либо другой. Хотя проблематика личности, в первую очередь творческой личности, постоянно присутствовала и в предыдущих главах, все же главным образом в них рассматривался межцивилизационный контакт на надиндивидуальном уровне. Между тем, карти-

на взаимодействия разнородных культурных традиций в регионе к югу от Рио-Гранде не будет полной, если не рассмотреть процесс такого взаимодействия также и на личностном уровне.

ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ УРОВЕНЬ МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ТИПЫ ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Личностный уровень взаимодействия цивилизаций, в свою очередь, можно разделить на два подуровня: внутрличностный (взаимодействие традиций разных культур в душе отдельного человека) и межличностный (когда те или иные индивиды вступают в контакт в качестве носителей соответствующих цивилизационных традиций). Различия между личностным и надличностным уровнями относительны: надличностный пласт — нормативно-ценностная основа данной цивилизации — есть в любой личности, является базой ее целостности. Однако личность несводима к этой основе: во всякой человеческой индивидуальности имеется определенное "пространство свободы" (оно может быть больше или меньше в зависимости от того, в какой культурной среде действует индивид), свободы по отношению к господствующим нормам и ценностям. Именно благодаря подобному "пространству свободы" личность становится источником новаций в культурной системе. Но не всякая, а именно творческая личность, которая является центральным звеном всего цивилизационного процесса.

Законом развития любой сколько-нибудь сложной системы, состоящей из подсистем, являются флуктуации (колебания) в пределах определенных параметров³. Это относится и к социально-культурным системам, причем, в данном случае речь идет о флуктуациях индивидуального поведения. Особенность личностного уровня межцивилизационного взаимодействия в том, что именно на нем происходят постоянные колебания того, что представляется неизменным, неподвижным на надличностном уровне — традиций, ценностей, норм.

Как следует из этих рассуждений, процесс взаимодействия цивилизаций на индивидуальном уровне включает в себя как взаимодействие (в рамках личности и через личность) надличностных нормативно-ценностных пластов (разных цивилизационных основ), так и личный контакт представителей вошедших в соприкосновение культур в том "пространстве свободы", о котором только что шла речь.

Следует особо отметить то, что надличностный уровень существует реально лишь через посредство личностного уровня: любая общность или социальный институт обретают реальность только в деятельности принадлежащих к ним людей. В этом смысле личностный уровень — первичная основа всего процесса межцивилизационного взаимодействия в целом.

Для того чтобы говорить достаточно осмысленно о типах творческой личности, нужно прежде всего выяснить для себя, во-первых, что такое личность? Во-вторых, что такое творчество? В-третьих, наличествует ли то и другое в данной цивилизационной традиции? Сама формулировка темы данной главы содержит априорное допущение: признание того, что личность и творчество действительно существуют в данном культурно-историческом контексте. Казалось бы, это само собой разумеется. Но отнюдь не для всех. Так, М.К. Мамардашвили считал, что цивилизации, принадлежащие "к мифологической эре человечества", в том числе и доколумбовы цивилизации Америки, "не знают личности и истории"⁴. В подтверждение этого тезиса знаменитый грузинский философ приводит очень серьезную аргументацию⁵.

М.К. Мамардашвили далеко не одинок. Вопросы о том, что такое личность в свете исторической типологии культур, как соотносятся понятия "личность" и "индивидуальность", стали предметом острой дискуссии среди участников одного из наиболее интересных современных форумов творческой интеллигенции — семинара по исторической психологии А.Я. Гуревича⁶. Приведем название статьи одного из участников дискуссии, востоковеда Е.С. Штейнера: "О личности, преимущественно в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было"⁷.

Легче всего встать в позу благородных защитников культурной самобытности неевропейских народов и с порога отвергнуть эти и подобные им парадоксальные утверждения. Но вот что самое интересное: наиболее авторитетные свидетельства в пользу тезиса об отсутствии на Востоке феноменов личности и личного творчества можно найти именно у величайших восточных мыслителей. Приведем два примера.

"Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее"⁸. Не правда ли, это изречение Конфуция не оставляет никаких сомнений по поводу его позиции в отношении индивидуальной творческой активности. А вот как выглядят мифические мудрецы древности, трактуемые как идеальные образцы человека, согласно другому основополагающему тексту китайской традиции, приписываемому Лао-цзы, — "Дао дэ цзин": "...они были робкими, как будто переходили зимой поток...; они были осторожными, как будто переходили по тающему льду; они были простыми подобно неотделанному дереву...; они были непроницаемыми подобно мутной воде... Не желая многого, они ограничивались тем, что существует, и не создавали нового"⁹.

Отказ от новаторской творческой инициативы личности предстает здесь как основополагающий принцип и норма жизнеустройства одной из величайших цивилизаций планеты — китайской субэкумены. Существует и пользуется определенным влиянием концепция, в соответствии с которой личность как особый культурный феномен появилась только в Новое время в Западной Европе. Из современных отечественных исследователей наиболее

подробно и убедительно эту точку зрения обосновывает Л.М. Баткин: «Я хотел бы придерживаться той вообще-то не новой точки зрения, что "личность" (как термин, понятие и актуальная реальность) появляется лишь в результате обретения индивидом сознательной способности к самоформированию, к обоснованию из себя, собою духовного выбора, социального поведения, жизненного пути. Тогда индивид становится трагически ответствен не только за приближение или удаление от Высшего, но и за выбор того, что же он, индивид, полагает Высшим, отвечает за свои личные ценности, отвечает не только за себя, но и перед собой»¹⁰.

Новоевропейская личность, основополагающие характеристики которой очень четко определены Баткиным, действительно представляла собой нечто качественно новое в человеческой истории. Но принять точку зрения, согласно которой это единственный тип личности, значит признать, к примеру, что личностями не были Конфуций и Лао-цзы.

Я не могу согласиться с такой постановкой вопроса. Как мне представляется, наиболее правильный взвешенный подход к данной проблематике намечен Е.Б. Рашковским в его формуле: "Личность как облик и как самостоянье"¹¹. Любой человек есть неповторимая индивидуальная целостность и потому обладает только ему одному присущим "обликом" — "об-ликом". В этом смысле каждый человек — личность, вне зависимости от того, к какому культурному кругу он принадлежит. В лоне "фаустовской" цивилизации в Новое время феномен личности обретает совершенно новые измерения: она впервые начинает пониматься как "самосознание, сознательное самостоянье, самообоснование"¹². Подобная трактовка, первоначально чисто европейская, приобрела со временем универсальное значение.

Следует отметить, что, возникнув первоначально в эпоху Возрождения, эта новая разновидность человека отнюдь не исчерпывала всего многообразия человеческих типов в Западной Европе к моменту начала Великих географических открытий. По-видимому, в тот период в формирующейся европейской субэкумене сосуществовали: начавшая уходить с исторической арены (но еще отнюдь не окончательно ушедшая) средневековая "личность — облик", только что родившаяся новоевропейская свободная личность и, наконец, переходная от средневекового к новоевропейскому типу разновидность личности. Как мне представляется, именно эта последняя разновидность преобладала в ведущих странах Европы, в том числе в Испании и Португалии, к концу XV — началу XVI в.

Если принять данную гипотезу, то у истоков латиноамериканской истории стояли следующие основные "герои": с одной стороны, относительно монолитная (в том, что касается ее основных структурных характеристик) "личность — облик" доколумбовых культур, с другой, — многолика европейская личность, представ-

ленная тремя названными выше типами, которые существенно отличались друг от друга по своей внутренней структуре. Именно они стали первоначальными участниками межцивилизационного взаимодействия в Новом Свете.

Даже признание универсального характера личности еще не дает автоматического ответа на вопрос о том, существует ли в том или ином культурном круге такое явление, как творческая личность: ведь все-таки далеко не каждый человек — творец; уж об этом-то эмпирическая действительность человеческой истории и современной жизни свидетельствует достаточно убедительно. Вопрос более чем актуальный для исследователей неевропейских цивилизаций: то резко отрицательное отношение к индивидуальной творческой активности, которое с предельной ясностью выражено в приведенных выше изречениях Конфуция и Лао-цзы, характерно не только для китайской, но и для иных восточных традиций. С максимой Конфуция ("Я передаю, но не создаю...") определенно согласились бы и инкские амауты, и их аналоги в остальных доколумбовых цивилизациях.

Установка на всемерное поощрение индивидуальной творческой активности отдельного человека характерна лишь для одной великой цивилизации — "фаустовской", начиная примерно с XV — XVI вв. То есть речь идет о Западе на определенном этапе его цивилизационного развития, о Западе Нового времени. В связи с этим встает вопрос: есть ли основания говорить о феномене творческой личности вне "фаустовского" цивилизационного ареала, или этот феномен тождествен новоевропейскому типу личности?

Опыт неевропейских цивилизаций, включая высокие культуры доколумбовой Америки и формирующуюся латиноамериканскую культурно-историческую общность, побуждает к переосмыслению феномена человеческого творчества и, соответственно, творческой личности. Как правило, мы понимаем под творчеством процесс созидания чего-то качественно нового, никогда ранее не бывшего¹³. Однако это чисто европейское понимание данной проблемы. Вспомним еще раз приведенное выше изречение Конфуция ("Я передаю, но не создаю..."). Ведь оно принадлежит великому творцу духовных основ одной из крупнейших цивилизаций. Творец, отрицательно относящийся к индивидуальной творческой активности? Да, но не ко всякой. Конфуций утверждает качественно иное по сравнению с западным пониманием творчества.

Дело в том, что феномен творчества не сводится к созиданию чего-то качественно нового. Само поддержание (точнее, воспроизводство) культурной традиции, тем более — сложной и богатой традиции, требует напряженной творческой активности человеческого духа. В этом смысле "сохранение того, что есть, сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменах... есть акт разума"¹⁴, а отнюдь не автоматическое действие. Однако

речь идет об активности особого рода: творческие усилия направлены в данном случае не на создание новых культурных форм, а на интерпретацию уже существующих. Разумеется, речь идет именно о творческой интерпретации: возможна, более того — весьма широко распространена и нетворческая интерпретация — механическое копирование либо собственного прошлого, либо чужих культурных образцов — то, что Тойнби трактовал как механический по своему характеру мимесис¹⁵. Трактовка интерпретации культурной традиции как акта творчества наиболее подробно разработана в современной герменевтике, особенно в трудах Х.Г. Гадамера.

С точки зрения семиотики всякая культура может быть рассмотрена как текст. Соответственно, ее интерпретация предполагает то или иное понимание данного текста, а “всякое понимание является свершением...”¹⁶.

Итак, можно выделить две качественно различные разновидности творчества: созидание нового и интерпретация существующего. Соответственно, есть две главные разновидности творческой личности: новатор, творец новых форм, и интерпретатор, функции которого — трактовка и воспроизводство наличествующей традиции.

Следует подчеркнуть, что речь в данном случае идет об “идеальных типах” в веберовском смысле¹⁷, то есть о познавательных конструктах, призванных упорядочить наш исследовательский опыт. В чистом виде новаторский и интерпретаторский типы почти не встречаются, грань, разделяющая их, относительна и подвижна. Прежде всего потому, что любой человеческий “творческий акт не создает что-то из ничего, подобно Богу из Ветхого Завета. Он соединяет, разъединяет, связывает вновь уже существующие... идеи, факты, границы восприятия, ассоциативные контексты”¹⁸. Невозможно создать нечто, доселе невиданное, не переосмыслив, не истолковав имеющийся культурный опыт. И, напротив, сохранить жизнеспособную традицию нельзя, не введя в соответствующий культурный круг какие-то элементы нового опыта в соответствии с меняющейся ситуацией. В этом смысле любая творческая личность характеризуется противоречивым единством двух видов деятельности — воспроизводства и созидания. Однако соотношение между ними различно в разных типах творческой личности. Хотя любой новатор является одновременно интерпретатором наличествующих культурных форм, главный вектор его активности направлен именно на созидание нового. В свою очередь, основное содержание деятельности представителя интерпретационного типа — поддержание и воспроизводство существующего культурного богатства, хотя в процессе этой деятельности в состав традиции могут вводиться какие-то новые элементы, не затрагивающие, однако, целостности данной традиции.

Обе выделенные разновидности творческой личности, как но-

ваторы, так и интерпретаторы, необходимы для нормального функционирования цивилизационной системы. И тот и другой имеют свои преимущества и в то же время в чем-то ограничены. Увидеть Новое Небо и Новую Землю может только творец новых форм. Зато интерпретатор форм уже существующих способен лучше разглядеть, познать во всем многообразии и показать другим ту землю, на которой он живет, и то небо, которое он видит над собой.

Творческая интерпретация может быть рассмотрена одновременно как приспособление человека данного общества к наличествующей традиции и как приспособление этой традиции к меняющимся условиям посредством неизбежных флуктуаций человеческого поведения в ее рамках. Степень свободы интерпретации совершенно различна в разных культурно-исторических системах: она минимальна в первобытности, крайне ограничена в древнейших цивилизациях и резко возрастает, выходя на качественно иной уровень, в рамках универсальных цивилизаций — субэкумен, родившихся в ходе и в результате великого духовного порыва "осевого времени".

Соотношение между типами новатора и интерпретатора прямо зависит от того, какой путь решения коренного экзистенциального противоречия между традиционной и инновационной сторонами культуры избрала та или иная цивилизация. Если оно решается на основе принципа преобладания традиционной стороны, то доминирует интерпретационный тип. Если же основные черты культурной системы определяет инновационная активность, на первый план выдвигается фигура новатора.

ЕВРОПА И ЛАТИНСКАЯ АМЕРИКА: ТРАНСФОРМАЦИЯ ТИПОВ НОВАТОРА И ИНТЕРПРЕТАТОРА КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ В ХОДЕ КОНТАКТА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Как уже отмечалось в главе II, к моменту исторической "встречи" с христианской иберийской Европой доколумбовы культуры (включая те из них, которые достигли стадии цивилизации) характеризовались доминированием традиционной стороны над инновационной. Соответственно, здесь налицо практически абсолютное преобладание интерпретационного типа творческой личности: импульсы индивидуального новаторства, несомненно, характерные и для них на стадии генезиса (без подобных импульсов невозможно появление на свет любой культурной системы), к этому времени практически совершенно иссякли. Напротив, в рамках Запада особое значение в XVI в. приобрела фигура новатора-творца новых форм. Это было прямо связано со становлением в этот период новоевропейской "ренессансной" личности, утверждающей свое право на свободный выбор во

всех сферах, в том числе — в сфере высших ценностей. В то же время в католической Европе, прежде всего в пиренейских государствах, сохранял значительный вес и интерпретационный тип, преобладавший в Средневековье.

Следует особо отметить, что фигуры интерпретатора в доколумбовой Америке и на Западе очень существенно отличались друг от друга. Сфера деятельности творческой личности интерпретационного типа в индейских культурах была крайне ограничена, что прямо связано с характерным для них соотношением традиционной и инновационной сторон культуры. Впрочем, здесь следует уточнить, что между индейскими обществами цивилизационного и доцивилизационного уровня в данном случае прослеживается определенная разница. В первобытных общностях массив тысячелетней традиции вообще подавлял какую-либо инновационную активность ("вековой обычай уже все урегулировал"¹⁹), возможности интерпретации данной традиции были сведены к минимуму, почти к нулю. У тех автохтонных народов, которые достигли стадии цивилизации, существовал несколько больший простор для проявления личностного начала. Но и здесь человеческая индивидуальность была очень жестко скована существующими нормами, а возможность творческого оперирования элементами собственного культурного наследия была несравненно меньше, чем в "осевых" цивилизациях: если не хронологически, то по своему характеру высокие культуры доколумбовой Америки, несомненно, должны быть отнесены к разряду древнейших цивилизаций "мифологической эры" (К. Ясперс) человечества²⁰.

Напротив, в европейской субэкумене степень свободы интерпретации культурной традиции, несмотря на весь догматизм средневекового мировоззрения, была беспрецедентно велика даже по сравнению с иными "осевыми" цивилизациями. В силу этого в западном цивилизационном контексте дистанция, разделявшая фигуры новатора и интерпретатора, оказалась меньше, чем где бы то ни было еще: эти разновидности творческой личности были здесь наиболее близки друг другу.

"Встреча миров" 500 лет назад по ту сторону Атлантики и последующее взаимодействие цивилизаций в Новом Свете привели к существенным трансформациям человеческих типов, первоначально вступивших друг с другом в контакт в процессе открытия и завоевания Америки европейцами. Массированное вторжение совершенно новых, невиданных доселе реалий как в замкнутый до того культурный круг автохтонных народов, так и в формирующийся универсум "фаустовской" цивилизации привело к значительному расширению (в обоих случаях, хотя и в разной степени) сферы интерпретации и к переводу ее на качественно иной уровень: возникла необходимость истолкования не только собственной традиции, но и того, первоначально совершенно чуждого человеческого мира, с которым данная традиция начала взаимодей-

ствовать. Это привело к формированию совершенно особой герменевтической ситуации.

Ее главная отличительная черта — резкое увеличение "пространства свободы" личности в том, что касается истолкования традиции: диапазон возможных отклонений неизбежно расширился в связи с необходимостью осмысления и усвоения нового духовного опыта. Особенно значительным было это увеличение в случае с теми представителями автохтонных культур, которые взяли на себя труднейшие задачи включения основополагающих принципов европейской цивилизации в собственный внутренний мир, приобщения индейских народов к христианской религии и переосмысления их традиций в контексте католического универсализма.

Сфера интерпретации резко расширилась и в случае с европейской составляющей цивилизационного процесса в Новом Свете. И до того беспрецедентно короткая по сравнению со всеми иными цивилизациями дистанция, разделявшая типы новатора и интерпретатора в западной традиции, сократилась до минимума в ходе процесса духовного и практического освоения совершенно новой для жителей Старого Света американской действительности. Вся литература открытий и конкисты²¹ представляет собой плод титанических усилий по интерпретации европейско-христианского наследия и осмыслению в свете этого наследия природных и человеческих реалий Нового Света. Некоторые наиболее выдающиеся представители Иберийской Европы переходили границы интерпретационного типа творческой активности и превращались в новаторов, создателей новых для европейской традиции культурных форм, в том числе и в сфере словесности. Так, в рамках литературы эпохи открытий и конкисты возникли невиданные доселе синкретические жанры, характеризовавшиеся сочетанием в одном и том же произведении художественного и документального начала ("реласьонес", хроники и др.)²².

В принципе увеличение "пространства свободы" в интерпретации наличествующего культурного наследия у обоих участников "встречи миров" существенно расширяло поле возможностей для творчества. Однако это лишь одна сторона дела.

В условиях столкновения качественно различных, в большинстве случаев — прямо противоположных ценностных ориентаций, характерных, соответственно, для западной субэкумены и для индейских культур, неизбежно ослаблялось цивилизационное нормативно-ценностное ядро личности, составлявшее базу ее целостности. Причем, это касается всех участников контакта, хотя степень подобного ослабления была совершенно различной у европейцев и индейцев. В первом случае религиозно-цивилизационный фундамент индивидуальности, как правило, сохранялся, несмотря на внесение определенных новаций. В случае же с автохтонными культурами зачастую имело место полное разрушение нормативно-ценностной основы личности.

Одна из главных отличительных черт творческой личности в Новом Свете (во всех ее разновидностях) — в том, что ей с самого начала пришлось действовать вопреки мощной контртенденции, противостоящей любым видам творчества. Главным проявлением данной контртенденции стал один из охарактеризованных выше типов межцивилизационного взаимодействия — прямое враждебное противостояние автохтонных и европейских культур. Подобное взаимодействие — взаимоотторжение исключало как создание в "зоне контакта" чего-то качественно нового, так и творческую интерпретацию традиций пришедших в соприкосновение человеческих миров. Латиноамериканская творческая индивидуальность возникла как исторический ответ на разгул стихии разрушения в эпоху конкисты, вылившейся впоследствии в устойчивую форму враждебного противостояния европейской и автохтонных культур. Главная задача этой индивидуальности на протяжении всей 500-летней истории латиноамериканской культуры заключалась в преодолении ситуации противостояния различных цивилизационных традиций, в строительстве "мостов", соединяющих чрезвычайно далеко отстоявшие друг от друга культурные "материки", в создании средств духовно-символической и институциональной коммуникации между ними.

Первоначально подобные "мосты" стали "наводиться" в рамках такой формы межцивилизационного взаимодействия, как симбиоз. Хотя в его рамках и не возникало нового культурного качества, само установление устойчивой положительной связи между неизмеримо далекими друг от друга цивилизационными пластами требовало огромных духовных усилий по их сближению, что предполагало двойную творческую реинтерпретацию: как собственной, так и взаимодействующей с ней иной цивилизационной традиции. Таким образом, симбиозу соответствует интерпретационный тип творческой личности. Причем, в зависимости от того, идет ли речь об индивиде с западной или с автохтонной доминантой, главную роль в рамках симбиотической взаимосвязи играла интерпретация либо индейской, либо европейской традиции.

К числу наиболее ярких представителей интерпретационного типа творческой личности могут быть отнесены: автор (или авторы) уже упоминавшихся майяских литературных памятников XVI в., книг "Чилам-Балам" (пример симбиоза с автохтонной доминантой); Тесосомок (о нем также уже шла речь в главе II) — самый выдающийся представитель третьего поколения хронистов науа в XVI в. (симбиоз с иберохристианской духовной доминантой); Ф. Гуаман Пома де Айала (симбиоз с преобладанием европейско-христианских элементов, хотя и гораздо слабее выраженным, чем в случае с Тесосомоком); создатели кечуанской драмы "Апу-Ольянтай" (мощно звучащая автохтонная доминанта с включением отдельных европейских элементов — лексика и сцен, заимствованных из испанского театра XVI—XVII вв.); крупнейший представитель гуманистической миссионерской культуры XVI в. Б. де Сагун (одним из убедитель-

ных примеров симбиоза с иберохристианской духовной доминантой может служить, по-видимому, созданная им "Книга псалмов для чтения индейцев во время их празднеств" — памятник смешанной испано-индейской поэтики²³). Результатом деятельности представителей интерпретационного типа творческой личности стали такие формы симбиотической связи европейских и автохтонных культур, как латинизированные индейские алфавиты и практически весь корпус произведений, написанных на этих алфавитах (науа-латинице, майя-латинице, кечуа-латинице и др.), макаронические стихи и проза, соединение в ходе процесса христианизации христианской символики и местной образности, элементов европейской и индейской эстетики при использовании католическими монахами местных календарных праздников, приспособленных к христианскому календарю, автохтонных жанров, берущих начало от обрядов древней языческой религии (поэзия, в первую очередь, религиозные гимны, театр, особенно переплетение иберохристианской и индейской образности и эстетики в таком жанре, как ауто, коллективные песенно-танцевальные действия), пиктографического письма для разъяснения основных догматов христианской религии (пиктографические молитвенники) и др.²⁴

Симбиотическая форма межцивилизационного взаимодействия получила наибольшее распространение в XVI—XVII вв. Соответственно, тип творческой личности — интерпретатора как европейской, так и автохтонных традиций в значительной мере определял в эти столетия общую духовную атмосферу Ибероамерики. Пожалуй, высшим достижением данного типа стало американское ("креольское", "метисное") барокко, представляющее собой одновременно творческую интерпретацию исходной западной формы и симбиотическое сочетание (как правило, неявное, открыто не выраженное, но от этого не менее выразительное) иберохристианской и индейской эстетических стихий²⁵.

В главе II был сделан вывод о том, что симбиотический вид связи различных культурных реалий (а следовательно, и соответствующий ему тип творческой личности — интерпретатора) сохранился и впоследствии, вплоть до наших дней. Однако в XIX и особенно в XX в. симбиоз в сфере духовной культуры проявлялся главным образом на уровне массового фольклорно-мифологического сознания, прежде всего в индейской, в значительной мере — в афро-американской (негритянской и мулатской), частично — в метисной среде. Достаточно вспомнить в этой связи: переплетение элементов европейско-католического и африканского происхождения в синкретических афро-христианских культурах (сантерия, вудуизм, кандомбле, умбанда); сосуществование иберохристианских и индейских (народа тупи-гуарани) компонентов в традициях (праздниках, обрядах, фольклоре) кабокло и сертанежо в Бразилии. Все эти культурные формы — результат работы творческой фантазии многочисленных интерпретаторов (как правило, безымянных) соответствующих традиций.

Как было установлено в предыдущих главах, именно симбиотические формы взаимосвязи стали первоначальной средой зарождения высшего типа межцивилизационного взаимодействия, в ходе которого возникло новое культурное качество — синтез. Осуществление синтеза необходимым образом предполагало другой, гораздо более высокий уровень свободы в обращении с элементами различных традиций. Достигнуть этого уровня, оставаясь в рамках интерпретационного типа творческой личности, было невозможно: задача созидания органического единства из первоначально чужеродных друг другу цивилизационных пластов и этнокультурных элементов требовала иного типа творческой личности — новатора. Причем, действительность Нового Света нуждалась в новаторской индивидуальности особого рода, способной решать задачи высшего уровня сложности: речь в данном случае шла о создании не каких-то отдельных культурных форм и феноменов, но о формировании культуры в целом, творении невиданного доселе человеческого мира, качественно новой культурно-исторической цивилизационной общности.

Осуществление подобного "акта творения" предполагало:

1) нахождение ранее неизвестных форм связи различных сторон коренных противоречий человеческого существования и тем самым — новых (по сравнению со всеми иными цивилизациями) способов разрешения подобных противоречий;

2) создание на основе этих способов системы экзистенциальной ориентации, т.е., напомним, ориентации как во внешнем мире, так и в мире собственной души; построение такого рода системы предполагало формирование определенной иерархии ценностей и тем самым обретение смысла существования;

3) установление в соответствии с выработанными ценностными ориентациями общезначимых норм поведения и строительство социальных институтов.

Как ответ на потребность решения всего этого комплекса взаимосвязанных масштабных задач в Латинской Америке сформировался совершенно особый синкретический тип творческой личности, совмещавшей в одном лице мыслителя, литератора и общественного деятеля²⁶. Здесь можно обозначить пунктиром линию исторической преемственности, ведущую от С. Боливара, А. Бельо, С. Родригеса к Д.Ф. Сармьенто, В. Ластаррии, Э. Эчеверрии и далее — к Х. Марти, Х.Э. Родо, М. Гонсалесу Праде, а от них — к целому ряду деятелей XX в. самых различных направлений — Х.К. Мариатеги, Р. Гальгосу, Х. Васконселосу, А. Рейесу, О. Пасу, Г. Гарсиа Маркесу, М. Варгасу Льюсе, Ж. Амаду, П. Неруде, Э. Карденалу, Т. Борхе, Ж. Сарнею и многим, многим другим — приведенный перечень, безусловно, неполон, к нему можно добавить еще немало имен и фамилий. Одни из упомянутых деятелей латиноамериканской истории и культуры были в большей мере политиками, другие — в большей мере литераторами, но само синкретическое соединение различных функций и творческих ипостасей

в рамках одной личности характерно для всех них и является отличительной особенностью латиноамериканской цивилизационной общности по сей день.

Появление на исторической сцене синкретического типа творческой личности было связано с тем, что в условиях становления новой цивилизации в Иberoамерике совершенно особые функции приобрела литература. Она (разумеется, в лице своих ведущих представителей) попыталась взять на себя задачу создания общекультурных ценностных образцов, т.е. формирование смыслов. Иными словами, литература стремилась играть роль Священного Текста, каждая книга пыталась стать Книгой, концентратом духовного опыта, задающим основные смысловые ориентации в жизни. Большинство упомянутых выше представителей синкретического типа творческой личности стремились выступать в своем литературном творчестве в качестве мессий, пророков или, как минимум, проповедников, указующих путь своим народам, творящих новые символы единства цивилизационной общности²⁷.

Усилия по выработке таких символов предпринимались на всем протяжении истории латиноамериканской литературы, однако можно выделить два этапа, имеющих в этом плане ключевое значение: испаноамериканский модернизм рубежа веков (прежде всего творчество Х. Марти, Р. Дарио, Х.Э. Родо) и современную латиноамериканскую словесность, в первую очередь новый латиноамериканский роман (Г. Гарсиа Маркес, К. Фуэнтес, М.А. Астуриас, Х. Кортасар, А. Карпентьер, М. Варгас Льоса, А. Роа Бастос, М. Отеро Сильва, Х. Рульфо, Х. Карлос Онетти, Ж. Гимараэс Роза и др.), а также иные виды прозы ("малые формы" – особенно новеллы, рассказы и эссе Х.Л. Борхеса) и поэзию (особое значение имеет здесь творчество опять же Х.Л. Борхеса и О. Паса).

Мыслитель, литератор и общественный деятель – не единственные варианты, которые совмещала в себе латиноамериканская творческая личность синкретического типа. Во многих случаях к этому перечню следует добавить еще и ученого. Задача творения новой цивилизационной общности в Западном полушарии необходимым образом включала в себя также и задачу познания совершенно неизвестной доселе европейцам действительности. Причем, радикальная новизна только что открытого ими мира требовала одновременно как научного исследования всей совокупности "вещей" этого мира (что предполагало аналитическое расчленение реальности Нового Света), так и познание его как целостности; такое познание могло быть осуществлено лишь посредством выработки системы образов-символов, достаточно емких, чтобы объять собой данную целостность. В силу этого характерной особенностью латиноамериканской творческой индивидуальности стал особый, отличный от преобладавшего на Западе, характер соотношения основных познавательных стратегий.

Как известно, успехи в изучении человеческого мозга и его составных частей в последние десятилетия "привели к выводу, что каждый человек использует при решении основных интеллектуальных задач две разные стратегии. Одна из них связана с использованием логически определяемых абстрактных слов, правильных грамматических и логических конструкций, натурального ряда чисел, отдельных деталей воспринимаемых предметов, построения их чертежных схем; у большинства нормальных людей она связана с левым полушарием головного мозга и оттого для краткости может называться "левополушарной"²⁸. Данная стратегия (она обозначается также как "абстрактно-словесная") проявляется в построении "длинных правильных последовательностей слов и чисел"²⁹. Наиболее типичные примеры здесь — тексты научного или отвлеченного характера.

Другой вид творческой интеллектуальной стратегии связан с правым полушарием головного мозга. Эта "правополушарная" стратегия ориентируется на создание целостных образов, а не на последовательность дискретных символов, она предполагает "охват целостной картины мира, а не логические схемы, включающие лишь отдельные детали"³⁰. Наиболее характерное ее проявление — образные художественные, в особенности поэтические тексты.

Обеим познавательным стратегиям соответствуют различные "идеальные типы" творческой индивидуальности: "левополушарной" — тип ученого, "правополушарной" — тип художника (в широком смысле), человека искусства. Соотношение между ними в "фаустовской" цивилизации определялось нарастающей тенденцией ко все более четкому разделению интеллектуального труда, окончательно восторжествовавшей в эпоху Возрождения, когда "появились профессиональные поэты, прозаики, мыслители, ученые-экспериментаторы, богословы и т.п."³¹ Что же касается Нового Света, то здесь наблюдается совсем иная картина.

Сама историческая ситуация генезиса новой цивилизационной общности отнюдь не способствовала процессу разделения труда в творческой сфере: напротив, задача созидания нового человеческого мира требовала максимальной мобилизации всех творческих потенциалов личности и, в связи с этим, — сочетания обеих познавательных стратегий, в том числе и при столкновении с проблемами, решение которых в условиях уже сложившейся цивилизации по общему правилу является функцией либо правого, либо левого полушария головного мозга. Подобное сочетание как раз и предполагало соединение в рамках одной личности творческих типов "ученого" и "художника" (в широком смысле).

Такого рода соединение и, соответственно, наличие в рамках одного и того же текста черт научного исследования и художественного произведения — характернейшая черта латиноамериканской культурно-исторической общности. Достаточно вспомнить в этой связи: сочетание элементов научного дискурса с образно-художественным описанием действительности Нового Света во мно-

гих текстах, принадлежащих перу первооткрывателей континента (начиная с Х. Колумба), конкистадоров и монахов ("реласьонес", хроники и др.); противоречивую взаимосвязь эмоционально-образного и интеллектуально-рационального начал в творчестве Х. Инес де ла Крус; соединение ученого, поэта и писателя в облике и деятельности К. де Сигуэнсы-и-Гонгоры; сочетание черт ученого, литератора, публициста, журналиста, общественного деятеля у представителей латиноамериканского Просвещения (Х.А. Альсате, Ф.Х. де Кальдаса, И. Унануз, Ф.Х.Э. де Санта Крус и Эспехо, позднее — А. Бельо и др.); синкретизм научного, документально-публицистического и художественного начал в таких этапных, парадигматических для латиноамериканской культуры произведениях, как "Факундо" Д.Ф. Сармьенто и "Сертаны" Э. да Куньи.

По сути дела, всерьез говорить о разделении труда в интеллектуальной сфере в Латинской Америке по европейскому образцу можно лишь с рубежа XIX — XX вв. (хотя первые симптомы этого явления наблюдались уже с конца XVIII — начала XIX в.). Именно к этому времени произошло окончательное выделение из первоначального единства синкретического типа творческой личности "собственно ученого", "собственно писателя", "собственно художника" и т.п., то есть, одним словом, профессионалов, деятельность которых была в основном ограничена той или иной областью "духовного производства".

Однако в условиях Латинской Америки разделение труда в интеллектуальной сфере всегда было и до сих пор остается неполным по сравнению с Западом. Хотя в XX в. неразрывной составной частью латиноамериканской интеллигенции стали ученые европейского типа (отдельные представители этого типа появились уже в XIX в.), причем значение этой категории лиц существенно повысилось в последние десятилетия, особенно в связи с постепенным подключением стран региона к процессу НТР, все же полностью отделились от сферы "правополушарного" художественно-образного познания лишь естественные науки. Что же касается гуманитарных наук, то здесь сохранилась очень сильная тенденция к синкретизму обеих творческих стратегий, научного и художественного начал. Это нашло свое отражение в таком неоднократно отмечавшемся различными мыслителями и исследователями явлении, как "фундаментальное единство философии и литературы" (Х. Гасос). Латиноамериканская мысль и в XX в. (не говоря уже о более ранних периодах) "идет не столько логически — дискурсивным и методическим путем, сколько непосредственно эмоциональным, образным, подчас напоминающим поэтическое вдохновение"³². Данная тенденция проявилась особенно ярко в том факте, что в духовной жизни Иberoамерики с конца XIX в. ключевое значение приобрел такой жанр, как эссе. Данный жанр "преднамеренно держится на границе философской и художественной мысли, легко вбирая в себя также элементы историографии, социологии, эт-

нологии. Эссе посвящено идее, но оно дает не столько доказательство, сколько образ, лирическое переживание идеи³³. Зародившись в Западной Европе (создателем этого жанра, как известно, был М. Монтень), эссе никогда не играло, однако, в европейской культуре столь же ключевой роли, как в латиноамериканской. Хотя в современной Латинской Америке писались и пишутся "философские, исторические, социологические труды в собственном значении этих терминов", философская эссеистика главенствовала и продолжает по сей день главенствовать, "оказывая громадное воздействие на общественное сознание". К этому излюбленному литературному жанру прибегают политические деятели, желающие популяризировать свои теории, философы, историки, крупные писатели и художники. Ничто пока не предвещает угасания этой традиции³⁴. Иными словами, черты синкретизма в облике латиноамериканской творческой личности сохранились (по крайней мере, частично) и по сей день. По-видимому, наличие этих черт превратилось в постоянную характеристику латиноамериканской цивилизационной общности.

Для латиноамериканского творческого начала не характерен тот антагонизм двух главных способов духовного освоения мира, веры и знания, который сопровождал процесс модернизации в ареале "фаустовской" цивилизации в XVII – XIX вв. Хотя противоречие между ними существовало и в Новом Свете, здесь не было свойственного Западу колоссального напряжения в отношениях этих двух полюсов духовной жизни. Данная специфика особенно ярко проявилась в латиноамериканском Просвещении. Для многих его выдающихся деятелей (достаточно назвать уже упоминавшихся Альсате, Эспехо, А. Бельо) характерно стремление соединить христианскую веру с просветительскими идеалами, обосновать возможность и необходимость сочетания католического мировоззрения с рационализмом. Здесь, несомненно, нашло свое отражение то переплетение двух познавательных стратегий, о котором шла речь выше. Однако, главная причина этого явления – в том, что католицизм, выросший в народную "почву", играл важнейшую интегративную роль в цивилизационном процессе в Новом Свете: как уже отмечалось в главе II, именно католический универсализм составил основу латиноамериканского культурного синтеза.

Компромисс веры и знания стал характерной особенностью латиноамериканского "Логоса" и его персонального воплощения – латиноамериканской творческой личности (как новатора, так и тем более интерпретатора). Эта черта, несмотря на все изменения, в принципе сохранилась вплоть до наших дней. Многие из тех деятелей латиноамериканской культуры, которые выступали против реакционных католических иерархий, не отвергали католического мировоззрения как такового, рассматривая его как важнейший системообразующий элемент латиноамериканской культуры.

Следует особо отметить то обстоятельство, что латиноамери-

канский синтез, как и симбиоз, существовал на разных уровнях культурной системы — не только в области высокой духовной культуры, но и в сфере массового народного сознания. В этом ракурсе создатели легенды о явлении Девы Гваделупской могут быть отнесены к разряду творческих личностей новаторского типа с меньшим основанием, чем всемирно известные писатели и поэты Латинской Америки последних десятилетий.

У истоков латиноамериканского синтеза стоят две основные разновидности новаторского типа: "ренессансная" новоевропейская личность, полагающая основание собственного мира в себе самой и свободно оперирующая самыми различными культурными элементами, и новый, рожденный эпохой "встречи миров" человеческий тип — индеец или метис, непосредственный воспреемник доколумбовой традиции, сохраняющий с ней живую непосредственную связь и в то же время сумевший в результате титанических духовных усилий найти формы соединения этой традиции с иберо-христианским наследием.

Созидание нового культурного качества представляло собой сложный противоречивый процесс. В нем можно выделить два больших пласта или этапа: "первичный" испано-индейский синтез XVI—XVIII вв. и "вторичный" синтез — сложный и мучительный процесс восприятия сложившимися к XVIII в. в Иberoамерике культурными формами новаций, рожденных в главных центрах "фаустовской" цивилизации, прежде всего — комплекса универсальных ценностей модернизации. Ключевые фигуры "первичного" синтеза: Инка Гарсиласо де ла Вега, Ф. де Альба Иштгильшоцитль, создатели культа Девы Гваделупской.

Когда творцы новой латиноамериканской культуры встали перед необходимостью осуществления "вторичного" синтеза, "первичный" синтез еще не был завершен, что еще более усложнило их задачу. Исходный пункт движения в направлении "вторичного" синтеза (при одновременной работе по осуществлению первичного синтеза) обнаруживается в творчестве Х. Инес де ла Крус и К. де Сигуэнсы-и-Гонгоры. Дальнейшие основные вехи на этом пути: деятельность представителей латиноамериканского Просвещения; творчество вождей и идеологов Войны за независимость; политическая и литературная деятельность "поколения 1837 года" в Аргентине; творчество представителей испано-американского модернизма; деятельность многих мыслителей, литераторов и политиков самого различного направления в XX в. Имена наиболее выдающихся из них уже неоднократно упоминались выше (в различных контекстах). К этим перечням следует добавить, пожалуй, еще два имени: П. Энрикес Уренья и В.Р. Айя де ла Торре (несмотря на весь его декларативный антиевропеизм, особенно на первых этапах деятельности, фактически он ставил задачу осуществления синтеза автохтонного, иберо-американского и западного начал).

Кроме того, необходимо, конечно, упомянуть и о том, что латиноамериканская творческая личность-новатор ярко проявила себя

не только в литературе, но и в иных сферах художественного творчества: музыке (от синкретического смешения местных и западных элементов на уровне народного творчества до произведений одного из великих композиторов XX в. Э. Вила Лобоса), живописи (знаменитая тройка мексиканских монументалистов, В. Лам и др.), архитектуре (достаточно вспомнить всемирно известного О. Нимейера).

Как и повсюду в мире, новаторский творческий акт в Латинской Америке может быть достаточно точно описан в тойнбианских терминах Ухода-и-Возврата³⁵. Суть данного явления — в том, что творческая личность уходит от своего народа, от сформировавшей ее первоначально культурной среды (а часто — вообще от людей) с тем, чтобы, обретя вдали от привычного мира новые духовные силы, вновь к ним вернуться. "Уход позволяет личности реализовать свои индивидуальные потенции, которые не могли бы найти выражения, подавленные прессом социальных обязательств, неизбежных в обществе. Уход дает возможность, а может быть и является необходимым условием духовного преобразования; но в то же время преобразование лишено цели и смысла, если оно не становится прелюдией к возвращению преобразенной личности в общество, из которого она удалась. Возвращение есть сущность всего движения, равно как и его окончательная цель"³⁶.

В случае с латиноамериканской творческой личностью двухтактный акт Ухода-и-Возврата приобрел особый характер. Как правило, уход латиноамериканского интеллигента от действительности его страны и региона — это уход в Европу (по крайней мере с начала XIX в., с момента, когда в полную силу развернулся процесс "вторичного" синтеза). Через Европу прошли практически все сколько-нибудь значительные представители латиноамериканского духа — от С. Боливара и С. Родригеса до Х.Л. Борхеса, О. Паса, А. Карпентьера, Х. Кортасара и др. Исторические центры "фаустовской" цивилизации — это для латиноамериканской интеллигенции не только места традиционного паломничества, но и "зоны Ухода", в которых она черпает новые творческие силы, раскрывает такие потенциальные возможности, которые не могли быть раскрыты в рамках действительности стран региона к югу от Рио-Гранде.

Данная особенность процесса Ухода-и-Возврата в Латинской Америке обусловлена особым характером связи ее мыслящей элиты с западной цивилизацией: европейская культура для латиноамериканца — это также и его культура, и в то же время — нечто ему чуждое. Только одновременно отталкиваясь от нее и опираясь на нее, он может создать нечто качественно новое. В силу того, что западная традиция на протяжении последних 500 лет играла доминирующую роль в процессе междоцивилизационного взаимодействия в регионе, латиноамериканская творческая личность должна была постоянно самоопределяться, в первую очередь, по отношению

именно к этой традиции. В сущности, весь процесс становления Латинской Америки как особой культурно-исторической общности — это напряженный диалог — спор с Европой. Поэтому, не умаляя значения иных составляющих процесса межцивилизационного взаимодействия, нужно констатировать, что интерпретация (та или иная) европейской традиции играла и играет совершенно особую, ключевую роль в творческом процессе в Латинской Америке, выступая в качестве необходимого исходного пункта движения к созданию совершенно новых культурных феноменов.

Различение типов новатора и интерпретатора имеет, на наш взгляд, базовое значение и должно быть положено в основу всякой дальнейшей классификации типов творческой личности. Однако это не единственное возможное основание для подобной классификации. Так, другим основанием такого рода может служить то или иное соотношение двух охарактеризованных выше познавательных стратегий. В соответствии с этим критерием могут быть выделены разновидности творческой индивидуальности с правополушарной или левополушарной доминантой. Интересно, что исследователи, ищущие психофизиологические соответствия разным культурным типам, применяют данный критерий не только на личностном, но и на надличностном уровне цивилизационного процесса, различая культуры левополушарные и правополушарные по своей доминанте³⁷.

Наконец, возможен и необходим еще один вариант классификации типов творческой личности, самый традиционный: в соответствии с конкретными видами творчества — религиозного, философского, художественного, научного, технического, социального. Различия между ними относительны: в современной науке превалирует точка зрения, согласно которой в самой глубинной своей основе природа творческого процесса едина повсюду — и в науке, и в искусстве³⁸. Но тем не менее различия между перечисленными разновидностями творчества вполне реальны: речь идет о качественно отличающихся друг от друга способах духовно-практического освоения действительности.

Для тех или иных цивилизаций характерна различная иерархия видов творчества. В особенностях этой иерархии находит свое отражение то, что часто характеризуется как "стиль" или (если использовать термин О. Шпенглера) "хабитус" цивилизации (культуры). "Стиль" или "хабитус" — не что иное, как специфика внешнего проявления основополагающих черт культурно-исторической общности, благодаря которой данная общность отличается от других, выступает как нечто неповторимое. Тот или иной стиль пронизывает все проявления жизни цивилизации "вплоть до самых высших"³⁹. Однако при этом те или иные стороны культурной целостности приобретают определяющее значение.

Так, согласно оценке А.Дж. Тойнби, эллинская цивилизация «демонстрирует явную тенденцию к оформлению эстетического

"хабитуса", "эллинский взгляд на жизнь во всей ее целостности" наиболее отчетливо выражается в эстетических понятиях»⁴⁰. В отличие от этого «индская цивилизация, как и родственная ей индустская, формирует "хабитус", имеющий ярко выраженный религиозный характер»⁴¹, цивилизационная общность Индостана наиболее полно реализует свою специфику в религии. Что же касается западной цивилизации, то ее стилевую доминанту определяет "тенденция к машинному производству, иными словами, нацеленность интересов и способностей в сторону эффективного использования открытий естествознания, конструирование материальных и социальных систем (это и инженерные изобретения, такие, как паровая машина, автомобиль, ткацкий станок, часы, огнестрельное оружие; и изобретения социальные, такие, как парламентские институты, регулярная армия)"⁴².

Иерархии различных видов творчества соответствует и иерархия тех или иных разновидностей творческой личности. Продолжая рассуждения Тойнби, можно сказать, что стиль эллинской цивилизации определял человек искусства (в первую очередь, по-видимому, пластического), цивилизации Индостана — монах, отшельник, религиозный мыслитель, Запада — ученый и изобретатель.

В латиноамериканской культурно-исторической общности, несомненно, представлены все упомянутые виды творчества (и, соответственно, творческой личности). Однако общую стилевую доминанту латиноамериканской цивилизации (как ранее эллинской), задает, несомненно, художественное творчество. Причем, в отличие от античной цивилизации, основные черты творческого лица которой формировали пластические искусства, в первую очередь — скульптура⁴³, "хабитус" латиноамериканской цивилизационной общности в наибольшей мере заявил о себе, судя по всему, в литературе. Не случайно поэтому, что именно она стала главным проявлением латиноамериканского культурного синтеза и может быть рассмотрена как "модель культуры" в целом⁴⁴.

Подобная стилевая доминанта противоречила и противоречит принципу "формальной рациональности". Очевидно также, что художественный "хабитус" латиноамериканской цивилизационной общности в целом не благоприятствовал и не благоприятствует быстрому усвоению тех аспектов модернизации, которые связаны с экономическим развитием и научно-техническим прогрессом. В то же время охарактеризованная стилевая особенность латиноамериканской цивилизации постепенно создает, по нашему мнению, предпосылки для целостного восприятия всего комплекса ценностей модернизации как противоречивого единства, составляющие которого невозможно соединить исключительно посредством рационализации человеческого бытия.

На личностном уровне цивилизационного процесса становится особенно заметен парадокс, типичный для цивилизационного самосознания Латинской Америки: несмотря на, казалось бы, эм-

пирически очевидное доминирование европейского начала "в духовном космосе" континента, как можно заключить из историографического обзора вводного раздела "К постановке проблемы", весьма заметны концепции, авторы которых рассматривают это начало как нечто чуждое латиноамериканской жизни, не укорененное в подлинной действительности региона. В соответствии с таким подходом (наиболее полно его воплотили ультраиндеанисты) внешние европейские покровы скрывают совершенно иную реальность.

Можно ли найти объективные научные критерии (помимо эмпирической очевидности, которая, однако, может быть и кажущейся), позволяющие определить, какое из цивилизационных начал реально преобладает в Латинской Америке? Да, такие критерии есть. Для того чтобы решить, какая из традиций играет определяющую роль в цивилизационном процессе, необходимо, во-первых, установить, какой из этих традиций соответствует (или наиболее близок) доминирующий в регионе способ решения коренных экзистенциальных противоречий; во-вторых, выяснить, какое из цивилизационных начал определяет облик и характер социальных интеграторов, посредством которых латиноамериканская культурно-историческая макрообщность конституируется в некую целостность.

Попытка дать ответ на первый вопрос неизбежно приводит к выводу о том, что западный подход к основным проблемам человеческого существования доминирует в латиноамериканской жизни. Зримое подтверждение этого — превращение в определяющие факторы цивилизационного процесса двух охарактеризованных выше во многом различных разновидностей западного универсализма: христианского универсализма и универсальных ценностей модернизации.

Однако, если обобщить материалы многочисленных исследований, в том числе II — IV глав данного раздела, то станет очевидно и достаточно заметное присутствие в латиноамериканской жизни таких способов разрешения коренных вопросов человеческого существования, которые по сути своей противоположны западному подходу. Это касается автохтонного цивилизационного генотипа (в первую очередь) и — в несколько меньшей степени — афро-американской традиции, хотя и здесь налицо совершенно иная по сравнению с европейской ориентация. Об этом свидетельствуют такие явления, как очень значительная роль магии и мифологии в духовном строе афроамериканцев, явная их склонность к тому, чтобы включиться в ритмы космоса, приспособиться к природе, а не подчинять ее себе, очевидное преобладание в данной культурно-этнической среде коллективного начала над индивидуальным, а также стремление следовать традиционным истокам своей культуры, во многих случаях отторгая новации западного происхождения⁴⁵.

Анализ действующих в латиноамериканском регионе социальных интеграторов позволяет установить следующее. Экономиче-

ская сфера характеризуется практически полным доминированием европейского капиталистического начала, но сохраняются и отдельные ингредиенты иноцивилизационных реалий. Речь идет, главным образом, о части индейских общин (прежде всего наиболее архаичных), противостоящих логике "формальной рациональности" и требованиям капиталистического рынка.

Государственность в Латинской Америке, несомненно, западного происхождения и западного типа, хотя она и претерпела здесь важные модификации. Однако интегрирующие потенции государств этого региона всегда были недостаточно мощными. Одно из главных свидетельств этого — постоянное наличие в странах Латинской Америки (в ряде из них вплоть до настоящего времени) негосударственных властных структур: власти на местах латифундистов (там, где они сохранились) и общинной верхушки в индейских селениях, партизанского движения (особенно в 60—80-е годы), в последние годы — наркомафии.

В сфере ценностей следы воздействия незападных цивилизационных реалий наиболее заметны, но и здесь очевидно (особенно в последнее десятилетие) преобладание западного начала.

Таким образом, в случае со всеми тремя выделенными выше социальными интеграторами при общей западной доминанте наличие и наличие незападных цивилизационных начал. Они слабее всего проявляют себя в экономике и сильнее всего — в системе ценностей.

Итак, в разделе I было проанализировано соотношение между различными участниками цивилизационного процесса в Латинской Америке, определены место и роль в этом процессе европейских традиций, выявлена цивилизационная неоднородность самого европейского начала, изучено соотношение между иберо-европейской и собственно западной традицией, определены типы взаимодействия различных культурных начал, вступивших в контакт в духовном и географическом пространстве Латинской Америки, проанализирована их специфика и динамика изменения соотношения между противостоянием, симбиозом и синтезом культур на протяжении латиноамериканской истории, осуществлен цивилизационный анализ процесса модернизации в Латинской Америке, показан характер данного процесса как взаимодействия комплекса ценностей модернизации западного происхождения и сформировавшихся в латиноамериканском регионе цивилизационных традиций. В результате, латиноамериканская цивилизационная общность предстала как сложнейшая система взаимодействий разнородных начал. Подводя общий итог, можно сказать, что в разделе I были проанализированы основные составляющие цивилизационного процесса в Латинской Америке, их соотношение и изменение этого соотношения в ходе истории.

Такой анализ — необходимая предпосылка познания латиноамериканской цивилизации как определенной целостности, еди-

ной во всем многообразии ее составляющих. Предпосылка необходимая, но недостаточная: рассмотреть составные части того или иного единства — еще не значит в полной мере познать это единство как таковое. Следовательно, необходимо дальнейшее развертывание цивилизационного анализа.

Из содержания раздела I следует, что все национальные культуры стран региона представляют собой сложнейшие узлы трех качественно различных типов взаимодействия традиций, контактирующих в пределах духовных и географических границ латиноамериканской цивилизации. Как было показано выше, несмотря на очевидное преобладание европейского начала в цивилизационном процессе, налицо значимое присутствие в Латинской Америке неевропейских принципов и форм организации жизни, которые проявляют себя как в специфическом, отличном от европейского (часто противоположном ему) подходе к коренным экзистенциальным проблемам, так и в характере и соотношении социальных интеграторов. Отсюда закономерным образом следует вывод о том, что в Латинской Америке очень велика степень структурной разнородности сложившейся здесь культурно-исторической макрообщности. Следовательно, принцип единства в цивилизационной системе не играет ведущей роли; здесь явно преобладает иной принцип — многообразие, которое довлеет над единством.

Подобное соотношение между началами единства и многообразия — отличительный признак тех социокультурных общностей, которые были определены выше как "пограничные" цивилизации. Тем самым результаты исследования, полученные в разделе I, подтверждают гипотезу, согласно которой Латинская Америка принадлежит к "пограничному" цивилизационному типу.

Все "пограничные" цивилизации существенно отличаются друг от друга. Условием полноценного познания латиноамериканской цивилизации как определенного (пусть и слабо выраженного) единства является рассмотрение ее в контексте сравнения с иными представителями данного цивилизационного типа. В главе II раздела I было показано определяющее воздействие Иберийской Европы на процесс становления латиноамериканской цивилизации. В то же время из содержания данной главы со всей очевидностью следует, что Ибероамерика — отнюдь не простое продолжение или периферийная зона Иберийской Европы. Находясь в отношениях прямого кровного родства с ней (язык, католическая в своих основах духовная культура, многие черты массовой психологии), тот человеческий мир, который сложился в регионе к югу от Рио-Гранде, представляет собой вместе с тем самостоятельную цивилизационную общность.

Попытка первичного рассмотрения Латинской Америки в контексте сравнения со всеми иными "пограничными" цивилизациями привела нас к выдвиганию научной гипотезы, развернутая формулировка которой уже была дана во вводном разделе: в силу

того, что среди этих цивилизаций только две — Латинская Америка и Россия — представляют собой системы планетарного масштаба, необходимым образом должен существовать ряд важных параметров, по которым латиноамериканская цивилизация наиболее близка именно российской. Выявление данных параметров и — в связи с этим — сопоставление Латинской Америки и России в общем контексте темы взаимодействия европейских и неевропейских традиций в цивилизационном "пограничье" — задача дальнейшего исследования.

- 1 Мамардашвили М.К. Другое небо // Три каравеллы на горизонте. М., 1991. С. 45.
- 2 Там же. С. 46.
- 3 Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 17, 20, 27 — 29, 50, 269 и др.
- 4 Мамардашвили М.К. Указ. соч. С. 47.
- 5 Там же. С. 46 — 58.
- 6 См.: Одиссей: Человек в истории: Личность и общество. М., 1990. С. 5 — 89.
- 7 Там же. С. 38 — 47.
- 8 Лунь юй // Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 153.
- 9 Дао дэ цзин // Там же. С. 119.
- 10 Баткин Л.М. К спорам о логико-историческом определении индивидуальности // Одиссей. С. 73.
- 11 Рашковский Е.Б. Личность как облик и как самостоянье // Одиссей. С. 13 — 14.
- 12 Там же. С. 13.
- 13 См., например: Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 670.
- 14 Гагамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988. С. 334.
- 15 Тойнби А.Дж. Постигание истории. М., 1991. С. 304; Свободная мысль. 1992. № 17. С. 61 — 68.
- 16 Гагамер Х.Г. Указ. соч. С. 41.
- 17 Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 10 — 12, 90, 119, 605, 633 — 635.
- 18 Кестлер А. Дух в машине // Вопр. философии. 1993. № 10. С. 100 — 101.
- 19 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 88.
- 20 Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 37 — 38, 42, 70 — 71, 76 — 80.
- 21 История литератур Латинской Америки: От древнейших времен до начала Войны за независимость. М., 1985. С. 152 — 173.
- 22 Там же. С. 141 — 142, 152 — 154, 156, 160, 165 — 170, 202, 213 и др.
- 23 Там же. С. 246.
- 24 Там же. С. 132 — 372.
- 25 Тананаева Л.И. Стилевые ориентиры колониального искусства Латинской Америки (XVI — XVII вв.) // Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М., 1994. С. 131 — 151.
- 26 Особенно яркие характеристики этого типа творческой личности см. во 2-м и 3-м томах "Истории литератур Латинской Америки" (М., 1988; М., 1994).
- 27 См. главы В.Б. Земскова и Ю.Н. Гирина из 3-го тома "Истории литератур Латинской Америки", посвященные творчеству и личностям Х. Марти, Х.Э. Родо, в несколько меньшей мере — Р. Дарио.

- 28 *Иванов Вяч.Вс.* До — во время — после? (Вместо предисловия) // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 8.
- 29 Там же. С. 9.
- 30 Там же. С. 14 — 15.
- 31 *Вопр. философии.* 1995. № 4. С. 57.
- 32 *Gaos J.* Antología del pensamiento de la lengua española de la edad contemporánea. México, 1945. P. 51, 59.
- 33 Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978. С. 10 — 11.
- 34 Там же. С. 11.
- 35 *Тойнби А.Дж.* Указ. соч. С. 261 — 288.
- 36 Там же. С. 267.
- 37 См., например: *Иванов Вяч.Вс.* Указ. соч. С. 8 — 19.
- 38 *Кестлер А.* Дух в машине // *Вопр. философии.* 1993. № 10. С. 93 — 122; *Koestler A.* The Act of Creation. L., 1964.
- 39 См.: *Тойнби А.Дж.* Указ. соч. С. 290.
- 40 Там же. С. 291.
- 41 Там же.
- 42 Там же.
- 43 *Лосев А.Ф.* Дерзание духа. М., 1988. С. 159 — 160.
- 44 *Земсков В.Б.* К исторической модели латиноамериканской культуры (на материале литературы) // *Iberica Americans.* Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М., 1994. С. 76 — 88.
- 45 *Африканцы в странах Америки.* М., 1987; *Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г.* Указ. соч. Кн. 2. С. 69 — 150.

Раздел II. Россия и Латинская Америка: “пограничные” цивилизации планетарного масштаба в сравнительно-исторической перспективе

Мы ставим в этом разделе следующие задачи: во-первых, доказать тезис о структурной близости российской и латиноамериканской цивилизаций; во-вторых, показать, что разработанная в ходе исследования латиноамериканского материала методология “работает” и в российском случае; в-третьих, осуществить (разумеется, в первоначальном приближении) сравнительный анализ обеих цивилизаций, сфокусировав основное внимание на изучении особенностей их соотношения и взаимодействия с Западом. Решение первых двух задач помогает более глубокому самопознанию России, так как выводит нас за рамки ее традиционных сопоставлений с Западом и Востоком и создает единый контекст исследования цивилизаций аналогичного типа. Решение третьей задачи позволяет пролить новый свет как на российскую, так и на латиноамериканскую действительность: именно в сравнении с географически и исторически далекой, но структурно близкой российско-евразийской цивилизацией проясняются некоторые важные для ее понимания черты латиноамериканской цивилизационной общности, черты, которые неизбежно остаются в тени в том случае, если компаративное исследование осуществляется по другим линиям.

Глава I. Главные особенности “пограничных” цивилизаций планетарного масштаба

Россия и Латинская Америка — это, говоря словами М. Гефтера, “непосредственно планетарные” образования¹. То есть речь идет о цивилизационных системах планетарного уровня, равных по своему масштабу субэкуменам. Из всех “пограничных” цивилизаций только Россия и Латинская Америка соответствуют этому опреде-

лению. Подобный масштаб дает и некое новое цивилизационное качество, отличающее их от других цивилизаций "пограничного" типа. Это особое качество проявляется, во-первых, в том, что цивилизационные процессы, разворачивающиеся в регионе к югу от Рио-Гранде и на просторах российской Евразии, непосредственно затрагивают все человечество в целом, в том числе и Запад. Во-вторых, планетарный масштаб обуславливает принципиально иной, гораздо более высокий, чем в "непланетарных" цивилизационных образованиях, уровень многообразия цивилизационных систем: количество культур и этносов, взаимодействующих в географическом и духовном пространстве России и Латинской Америки, по-видимому, перерастает в данном случае в особое качество, объединяющее две наиболее крупные "пограничные" цивилизации и выделяющее их обеих среди иных культурно-исторических общностей этого рода. Принцип преобладания многообразия над единством, гетерогенности над гомогенностью, общий для всех "пограничных" цивилизационных систем, выражен как в российском, так и в латиноамериканском случае с несравненно большей силой, чем на Пиренеях и на Балканах.

Однако здесь есть и отличие: степень разнообразия в Латинской Америке все-таки несколько выше, чем в России (и, разумеется, выше, чем в любой другой "пограничной" цивилизации), в силу того, что латиноамериканский регион — место исторической встречи, смешения и взаимодействия не только большинства живущих на Земле народов, этносов и культур, но и всех существующих рас, что накладывает на латиноамериканскую культурно-историческую общность совершенно особый отпечаток. Расовый состав населения российской Евразии, как известно, менее разнообразен: здесь практически полностью отсутствует негроидный компонент. Принцип преобладания начала многообразия над началом единства в структуре цивилизации проявляется в регионе к югу от Рио-Гранде с наибольшей силой, даже по сравнению с российско-евразийским ареалом. Впрочем, здесь следует еще раз подчеркнуть, что в данном случае речь идет о количественных различиях в рамках общего качественного уровня разнообразия.

СПЕЦИФИЧЕСКАЯ РОЛЬ ПРИРОДНОГО ФАКТОРА

Качество планетарности проявляется также в масштабах воздействия природы на человека и общество. Сила и глубина такого воздействия в Латинской Америке и в России значительно больше, чем в географических зонах Пиренеев и Балкан. Следует, однако, отметить, что и обратная сила воздействия человека на природную среду в цивилизациях планетарного масштаба несравненно больше, чем в культурно-исторических общностях иного уровня. То, что происходит в сфере взаимоотношений "человек — природа" в Латинской Америке и в России, также прямо затрагивает все человечество, особенно сегодня: так, сведение тропических лесов в

бассейне Амазонки, как и тайги в Сибири, — непосредственная угроза всей биосфере Земли.

Здесь следует уточнить одно принципиально важное обстоятельство. Все четыре субэкумены — это также образования планетарного уровня. Поэтому масштаб воздействия природы на человека и общество (не говоря уже об обратном воздействии) и степень разнообразия природной среды здесь, пожалуй, не меньше, чем в случае с Россией и Латинской Америкой. Однако соотношения системы взаимодействия "человек — природа" с системами отношений "мирское — сакральное", "индивид — социум", "традиция — инновация" в планетарных общностях "пограничного" типа качественно иное по сравнению с субэкуменами. Здесь, как и во всех "пограничных" цивилизациях, отсутствие монолитного духовно-ценностного фундамента неизбежно дает больший (по сравнению с "классическими" цивилизациями) простор природным стихиям (как внутри, так и вне человека и общества), а следовательно, предполагает, что способ решения проблемы экзистенциального предела играет относительно меньшую роль в определении исторического облика цивилизации. Иными словами, можно сказать, что в субэкуменах и "пограничных" цивилизациях планетарного уровня качественно различно соотношение между сферой духовной культуры (в основе которой, как было показано выше, лежит то или иное решение человеком проблемы пределов собственного существования) и природной составляющей цивилизационной системы.

Сфера отношений "человек — природа" строится в России и в Латинской Америке особым образом как по сравнению с иными "пограничными" цивилизациями (в силу иного масштаба воздействия природного фактора, обуславливающего качественно иной уровень такого воздействия), так и по сравнению с субэкуменами (в силу принципиально иного соотношения между сферой отношений "человек — природа" и системами отношений "мирское — сакральное", "индивид — общество", "традиция — инновация"). Сочетание планетарного масштаба и собственного цивилизационному "пограничью" характера соотношения способов решения коренных экзистенциальных противоречий создает совершенно особый "эффект присутствия" в мире "пограничных" цивилизационных систем планетарного уровня.

В обеих известных истории системах такого рода природная составляющая занимает значительно большее место, чем во всех иных цивилизационных общностях. На примере России и Латинской Америки становится особенно ясно, что любую цивилизацию можно и нужно рассматривать в том числе и как сущностное единство общества и среды его обитания. Такой (по сути своей экологический) подход к цивилизационной проблематике начал разрабатываться в нашей научной литературе с начала 80-х годов (З.И. Файнбург, Т.Ф. Борисова, А.С. Молчанова, впоследствии Э.С. Кульпин, Ф.И. Гиренок)².

Охарактеризованная черта российской и латиноамериканской цивилизаций нашла многообразное яркое отражение в общественной мысли. Причем во многих случаях особенности места и роли природы в собственной цивилизации осмысливались через сопоставление с реалиями Европы и противопоставление европейскому опыту взаимоотношений человека с окружающей средой. Так, А. Карпентьер следующим образом сформулировал свое видение латиноамериканской природы и ее роли в жизни человеческого сообщества Латинской Америки: «Наш континент — это континент ураганов (первое вошедшее в международный обиход американское слово, появившееся на волне открытия, — это слово “ураган”), это — континент циклонов, землетрясений на суше и на море, наводнений, которые из-за своей периодической повторяемости накладывают ужасный отпечаток на природу, нелегко поддающуюся укрощению, еще подчиненную изначальным волнениям земной коры... Посетить дом Гете в Веймаре — значит увидеть дом, представляющий единое целое с человеком, в нем живущим, и городом, что гармонически вписывается в окрестности с мягкостью холмов, едва возвышающихся над крышами дома Шиллера или театра, где поэт работал в качестве почетного “администратора спектаклей”. Эта картина являет собой разительный контраст с размерами “всего, что окружает латиноамериканца, — как эти горы, эти вулканы, которые, если по мановению волшебной палочки перенести их в Европу, подавили бы панорамы Швейцарии или Пиренеев... Мне хотелось бы вообразить, как бы выглядел Гете, живи он в Амекамеке, в Мексике, — стоящим на переднем плане в сером сюртуке, а позади — вулкан»³.

Здесь в концентрированном виде отражены, на наш взгляд, некоторые характерные особенности латиноамериканского цивилизационного сознания: ощущение одновременно своей родственности и чуждости европейской культурной традиции, желание испытать классические образцы этой традиции в условиях человеческой и природной действительности Нового Света.

Следует отметить, что Карпентьер в приведенном отрывке отражает лишь одну из тенденций восприятия природы континента латиноамериканской мыслью, прямо связанную с исходной мифологемой “Рая Америки”: восхищение мощью и необузданностью природных сил. Однако есть немало известных мыслителей, которые, признавая могущество природы континента, давали ей вместе с тем резко негативную оценку, акцентировали внимание на том, что взаимоотношения латиноамериканца с собственной средой обитания чрезвычайно сложны и драматичны. Данная тенденция непосредственно опиралась на другую исходную мифологему — “Ада Америки”. Приведем в этой связи цитату из работы известного современного венесуэльского писателя и мыслителя А. Услара Пьетри, в которой упомянутая тенденция выражена особенно четко.

“Латиноамериканцы всегда были тесно связаны с природой: для них она никогда не была просто фоном, она определяла самый

образ их жизни. Основная часть Латинской Америки расположена в тропической или субтропической зонах, где природный ландшафт играет неизмеримо большую роль, чем в Европе. Не только неприступные снежные вершины Кордильер, но и безбрежные пространства равнин, невообразимые массивы непроходимых лесов и величие самых полноводных и самых переменчивых рек в мире – вся природа Латинской Америки необычайно враждебна и агрессивна по отношению к человеку. Сама необъятность этой природы угрожает ему. Растительность буйно разрастается и поглощает все. Время от времени наводнения превращают равнины во внутренние моря. Всего несколько часов пути отделяют густые, влажные леса от суровых, бесплодных нагорий.

Народ Латинской Америки веками жил в открытой вражде с природой. Растения и животные постоянно вторгались в его поселения. В Латинской Америке для взаимоотношений человека с природным пространством характерны динамичность и постоянное присутствие опасности, неизвестные европейцам. Человеку не удалось справиться... с содрогавшейся землей, с бушующими потоками, с засушливыми или заболоченными равнинами, с вулканами, изрыгающими в небо пламя, с постоянно угрожающим и враждебным животным миром. Разноплеменную латиноамериканскую культуру пронизывает убеждение, что белое и черное население, пришедшее на континент извне, еще не нашло контакта с природой"⁴.

А. Услар Пьетри акцентирует внимание на различии между сложившейся в ходе взаимодействия разнообразных традиций собственно латиноамериканской и автохтонной индейской культурами: "Отношение современных латиноамериканцев к вулканам, рекам, аллигаторам, змеям и т.д. отличается от отношения индейцев. Оно ближе к отношению европейцев, перенесших первоначальный шок в результате переселения и адаптации к новой среде. До сих пор природа для них нечто угрожающее и чуждое. Они воспринимают ее как нечто неизмеримо огромное, что довлеет над ними и враждебно им, как нечто, с чем они не в состоянии мирно сосуществовать"⁵.

А. Услар Пьетри непосредственно продолжает ту линию в интерпретации латиноамериканской природы и характера ее влияния на человека, которая была заложена в прошлом веке Д.Ф. Сармьенто. Достаточно открыть первые страницы его самого знаменитого произведения "Факундо": "Зло, от которого страдает Аргентинская Республика, – это ее протяженность... Необъятность во всем: бескрайняя равнина, бесконечные леса, безбрежные реки... дикая природа окружает города, давит их, превращает в одинокие оазисы цивилизации..."⁶.

Примеры, иллюстрирующие тенденции, представленные А. Карпентьером, с одной стороны, Д.Ф. Сармьенто и А. Усларом Пьетри – с другой, можно было бы множить и множить⁷. Подчеркнем еще раз ту мысль, которая уже была сформулирована вы-

ше: несмотря на разную оценку характера воздействия природы на человека Латинской Америки и образ его жизни, все те представители латиноамериканской культуры, кто так или иначе затрагивал эту тематику, сходятся в признании силы такого воздействия, а следовательно, и огромной значимости природного фактора в цивилизационном процессе в регионе.

Особая роль природы в цивилизационной системе России издавна обращала на себя внимание самых различных российских мыслителей. Так, уже Н.М. Карамзин выделял разнообразие природных условий как ее характерную отличительную черту: "Не удивительно ли, как земли, разделенные вечными преградами естества, неизмеримыми пустынями и лесами непроходимыми, холодными и жаркими климатами, как Астрахань и Лапландия, Сибирь и Бессарабия, могли составить одну державу с Москвою?"⁸

Многие отечественные мыслители подчеркивали чрезвычайно важное (в значительном числе случаев — решающее) значение воздействия особенностей географической среды на исторические судьбы России. Одним из первых начал разрабатывать данную проблематику П.Я. Чаадаев, хотя ему удалось сделать лишь первые шаги на этом пути. По словам Чаадаева, мы, русские, как особый народ созданы "нашими властителями и нашим климатом"; "географический элемент" рассматривается им как важнейший фактор истории страны, "который проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия, и истинной причиной нашего умственного бессилия..."⁹. Данное утверждение выглядит столь категоричным, что его можно было бы интерпретировать в духе географического детерминизма, если бы Чаадаев не рассматривал в качестве доминирующих и другие факторы: государственную власть и религию — восточное христианство византийского происхождения.

Как и в Латинской Америке, в России осмысление собственных особенностей чаще всего шло по линии сопоставления с опытом Западной Европы, которое нередко выливалось в противопоставление российской специфики этому опыту. Так, один из наиболее известных отечественных историков, С.М. Соловьев, писал, сравнивая две различные части Европы: "...на западе земля разветвлена, острова и полуострова, на западе горы, на западе много отдельных народов и государств; на востоке сплошная громадная равнина и одно громадное государство. Первая мысль при этом, что две столь разнящиеся между собой половины Европы должны были иметь очень различную историю. Мы знаем, как выгодно для быстроты развития общественной жизни соседство моря, длинная береговая линия, умеренная величина резко ограниченной государственной области, удобство естественных внутренних сообщений, разнообразие форм, отсутствие громадных, подавляющих размеров во всем, благорастворение воздуха, без африканского зноя и азиатского мороза, эти выгоды отличают Европу перед дру-

гими частями света; на эти выгоды указывают как на причину блестящего развития европейских народов, их господства над народами других частей света. Но, указывая на эти выгоды, должно заметить только Западную Европу, ибо Восточная их не имеет; природа для Западной Европы, для ее народов была мать; для Восточной, для народов, которым суждено было здесь действовать, — мачеха..."¹⁰.

Как видно из приведенной цитаты, признание детерминирующего воздействия природного окружения на историю России (и всей Восточной Европы) сочетается у Соловьева с резко отрицательной оценкой характера и последствий такого воздействия. Крупнейший российский историк выступает в данном случае как представитель западнической либеральной традиции.

К этой же традиции можно отнести и второго крупнейшего историка России второй половины XIX — начала XX в. — В.О. Ключевского. По его словам, природа России "часто смеется над самыми осторожными расчетами великоросса: своенравие климата и почвы обманывает скромные его ожидания и, привыкнув к этим обманам, расчетливый великоросс любит, подчас, очертя голову, выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта наклонность дразнить бытие, играть в удачу и есть великорусский авось. В одном уверен великоросс — что надобно дорожить ясным летним рабочим днем, что природа отпускает ему мало удобного времени для земледельческого труда и что короткое великорусское лето умеет еще укорачиваться безвременным неожиданным ненастьем. Это заставляет великорусского крестьянина спешить, усиленно работать, чтобы сделать много в короткое время и впору убраться с поля, а затем оставаться без дела осень и зиму. Так великоросс приучался к чрезмерному кратковременному напряжению своих сил, привыкал работать скоро, лихорадочно и споро, а потом отдыхать в продолжение вынужденного осеннего и зимнего безделья. Ни один народ в Европе не способен к такому напряжению труда на короткое время, какое может развить великоросс; но и нигде в Европе, кажется, не найдем такой непривычки к ровному, умеренному и размеренному постоянному труду, как в той же Великороссии"¹¹.

Итак, согласно Ключевскому, российская природа определяет структуру и сам характер процесса труда, а в связи с этим и социально-психологические характеристики русского народа, во всяком случае, основной его части — крестьян. Хотя воздействие природных условий и не оценивается столь однозначно отрицательно, как у Соловьева, все же, в трактовке Ключевского, оно обуславливает очень большие трудности при организации трудового процесса и формирование некоторых качеств (как, например, особо выделяемой русским историком "непривычки к размеренному постоянному труду"), которые трудно оценить со знаком "плюс" и которые, несомненно, были препятствием на пути развития страны.

Совершенно иной подход к рассматриваемой проблеме типичен для сформировавшегося в 20 – 30-е годы XX в. евразийского направления российской мысли (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Г.В. Вернадский и др.)¹². Природа России оценивается ими однозначно положительно. Такая оценка обусловлена прежде всего тем, что географическая природная среда нашей страны ("месторазвитие", если использовать излюбленный термин евразийцев) является в интерпретации мыслителей данного направления главной предпосылкой возникновения особой евразийской цивилизации и основным фактором, обуславливающим ее специфику.

Определяющая особенность России – Евразии – это ее континентальный характер. Основа основ духовного строя российско-евразийской цивилизации – особое "ощущение континента", которое противостоит западноевропейскому "ощущению моря"¹³. Согласно образному определению П. Савицкого, Россия – Евразия – это "континент-океан"¹⁴. В конечном итоге, в трактовке сторонников данного течения, именно из качества континентальности вытекают все остальные характерные черты российско-евразийской цивилизации¹⁵.

Как известно, в последнее время наблюдается довольно-таки бурный ренессанс евразийства, представители которого продолжают отстаивать тот же комплекс взглядов. Пожалуй, самым знаменитым из идеологов современного евразийства являлся Л.Н. Гумилев, посвятивший немало страниц обоснованию идеи об исходной географической целостности евразийского "месторазвития"¹⁶. Евразийские воззрения получили довольно широкое распространение в современной отечественной научной литературе и публицистике, образовав прочный симбиоз с геополитическими концепциями. Так, согласно А.С. Панарину, воспроизводящему ключевые положения глобальных геополитических моделей, разработанных Х. Маккиндером, Н. Спайкменом, С. Коэном и другими авторами (деление мира на две полусферы: сухопутную, или континентальную, – хартленд и морскую, или океаническую, – римленд), специфика и историческая роль России – Евразии определяются ее функцией как главного "держателя" хартленда¹⁷. Различные, в том числе и предельно вульгаризированные варианты этой идеи, получили широкое распространение среди современных последователей Л.Н. Гумилева¹⁸. Из ныне действующих авторов-евразийцев линию географического детерминизма с особой ясностью выразила Т.Н. Очирова¹⁹.

Следует отметить, что мысль об особом значении природной составляющей в системе российской цивилизации разделяли и многие влиятельные критики евразийства, в принципе выступавшие против однозначной абсолютизации роли географического фактора. Так, Бердяев писал: «У русских "природа", стихийная сила, сильнее, чем у западных людей, особенно людей самой оформленной латинской культуры... Необъятность русской земли, отсутствие границ и пределов выразились в строении русской души.

Пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность в бесконечность, широта. На Западе тесно, все ограничено, все оформлено и распределено по категориям, все благоприятствует образованию и развитию цивилизации — и строение земли и строение души. Можно было бы сказать, что русский народ пал жертвой необъятности своей земли, своей природной стихийности»²⁰. Н.О. Лосский, один из наиболее крупных российских философов XX в., отнюдь не склонный к абсолютизации роли природно-климатических факторов в цивилизационном процессе, отмечает, тем не менее, «большие трудности овладения природою в стране с таким климатом, как в значительной части России, где, например в Сибири, огромные пространства мало пригодны для культуры вследствие вечной мерзлоты»²¹.

Другой видный русский мыслитель XX века, В.Н. Ильин, в принципе придававший, как и Лосский, решающее значение духовно-религиозному фактору, подчеркивал вместе с тем прямую связь особенностей духовного склада русских людей со спецификой окружающей их природной среды: «Издали иногда кажется, что Россия — страна вечной зимы, область никогда не прекращающегося холода. Конечно, такой образ — только символ, и притом символ односторонний, неполный. Весна в России бывает — и рокошная весна!...

В России, однако, много пространств, отмеченных вечно мерзлой почвой. И будучи страной больших красот, Россия, тем не менее, никак не может быть признана "страной нег" и "наслаждений" ... и к русскому искусству, и к русской душе нет хода любителю, ищущему того, что французы называют "plaisirs", "douceur de vivre" (радость жизни, наслаждением жизнью)»²². По мнению Ильина, самые непримиримые идейные враги, продолжающие, однако, оставаться в кругу русской культуры, сходятся в одном: «в отрицании как высшего идеала "сладости жизни" и "счастливых концов" буржуазного американского, так и вообще западного стиля. Россия не есть страна бесконечного оптимизма; тяготение к скорбным глубинам присуще ей по природе — и когда понадобилось некоторой части русской элиты конца XIX — начала XX в. характерное сочетание эстетизма с культурой наслаждения, которое принято именовать не без оснований "декадентством", то своего "декадентства" в наличности не оказалось и пришлось за ним съездить на Запад, где оно совсем не декадентство, но привычное состояние, очень тесно связанное с гуманитарно-возрожденческими мотивами — полное очарования, благоухающей истомы, которых, конечно, немедленно убьет "железное дыхание" русской аскетической зимы:

Зима железная завывала,
И не осталось ни следа, —

по жуткому образу Тютчева, очень любившего Рим и итальянскую Ривьеру». Поэтому, по словам Ильина, "Весна" Боттичелли, как

аутентичное "произведение русской почвы, совершенно невозможно..."²³.

В этом типично русском, по мнению Ильина, "духе отречения от радости жизни есть великая зазывающая сила", наиболее ясно проявившая себя в феномене иночества, которое трактуется Ильиным как основа отечественной культуры. Он называет носителей русской духовности "людьми лунного света" — образ, впервые примененный В.В. Розановым для характеристики монахов и вообще аскетов²⁴. И это невольно вызывает в памяти именно зимний лунный пейзаж, бескрайние заснеженные просторы восточно-европейской равнины...

Думается, замечательный по своей глубине (и красоте!) образ-символ "люди лунного света" может быть одним из ключевых при определении специфики российской культуры. Приведенные высказывания Ильина — прекрасная иллюстрация, подтверждающая выдвинутый Бердяевым тезис о соответствии "пейзажа русской земли" и "пейзажа русской души". Разумеется, мыслеобраз "люди лунного света" включает в себя в трактовке Ильина нечто гораздо большее, чем просто констатацию воздействия природных условий на духовный склад русских. И тем не менее: перед нами яркий пример того, как реалии природы проявляют себя в самом внутреннем строе культуры, формируя ее символику.

Особое место природного фактора в цивилизационной системе и планетарный масштаб воздействия данного фактора на человека и общество — общие черты России и Латинской Америки. В то же время нельзя не сказать и о тех различиях, которые прослеживаются между ними по данному параметру. Прежде всего бросается в глаза то, что в Латинской Америке флора и фауна все же гораздо более агрессивны по отношению к человеку, чем в России. Конечно же С.М. Соловьев прав, считая, что природные условия в европейской части России значительно менее благоприятны для человеческой деятельности, прежде всего хозяйственной, чем в Западной Европе²⁵, а природа Сибири и Дальнего Востока суровее, чем в Восточной Европе. И все же в России — Евразии нет ничего похожего по своим масштабам ни на полчища насекомых, вторгающихся в человеческие жилища, ни на обилие ядовитых змей, крокодилов и т.п., чем так богат животный мир Латинской Америки, особенно в тропической зоне.

Если брать картину в целом, уровень разнообразия природной среды в Латинской Америке выше, чем в России — Евразии, где нет такого буйства форм животной и растительной жизни, как в регионе к югу от Рио-Гранде. Это, несомненно, связано с климатическими различиями, с тем обстоятельством, что, в отличие от российской территории, основная часть Латинской Америки находится в тропиках и субтропиках. Значительно более однообразен и менее контрастен в российском случае рельеф, преимущественно равнинный. Здесь нет ничего похожего по своему значению на единую горную цепь Анд — Кордильер: горы лишь окаймляют и

кое-где пересекают единый колоссальный равнинный массив. Соответственно, несравненно меньшая часть территории российской Евразии подвержена воздействию вулканической активности: хотя вулканы есть и у нас (прежде всего на Камчатке), роль, которую играют периодические извержения вулканов в латиноамериканской жизни, их разрушительные последствия в целом гораздо более значительны, чем в российском случае.

С охарактеризованными различиями связана и разница в степени адаптации человека к природной среде и, соответственно, в мере конфликтности в его взаимоотношениях с этой средой в Латинской Америке и в России — Евразии.

Огромное значение имеет то обстоятельство, что подавляющее большинство современного населения Латинской Америки — потомки относительно недавних переселенцев из другого полушария. Это касается как европейцев, так и африканцев. И те и другие (европейцы в большей степени в силу колоссальных масштабов контраста действительности Нового Света с их прежней средой обитания) испытали глубочайший психологический шок при столкновении с природой нового континента. Вследствие этого процесс их приспособления к условиям жизни в западном полушарии (точнее, в южной его части) оказался чрезвычайно трудным и мучительным. По свидетельству многих, он не завершен и поныне. Вот как пишет об этом Услар Пьетри: "...У нас есть многочисленные факты, говорящие о страхе и тревоге, которые охватывали испанцев, когда они сталкивались с природой Латинской Америки. В записках иезуита Хосе де Акосты, относящихся к концу XVI века, описывается страх, который они испытали, столкнувшись с незнакомой природой, с миром неизвестных им растений и животных. Для европейцев путешествие через Атлантику само по себе означало резкий разрыв с вековыми устоями и образом жизни, связывавшими их с окружающей действительностью.

Это нарушение преемственности и столкновение с совершенно новыми явлениями и измерениями не могли не повлиять на психический склад людей, на их отношение к жизни. Все прежние установки и связи были внезапно нарушены. Менялись представления о пространственных масштабах и расстояниях, о привычных естественных явлениях, и это оказало огромное влияние на умы людей. Это вызвало нечто вроде психической неуравновешенности и мучительное чувство разлада человека с окружающим миром. Все было иным, изменчивым и незнакомым: дождь — ливнем, низвергающимся с грозных небес, а реки — неоглядными водными пространствами без берегов... Легко представить себе, какое чудовищное психологическое напряжение должны были испытывать конкистадоры, когда в их сознании нарушились все пространственные взаимоотношения, до сих пор определявшие и охранявшие их жизнь.

Мы не знаем, что чувствовали спутники Франсиско де Орельяны, когда они, ничтожно малые по сравнению с бесконечным

пространством, плыли вниз по безбрежной, таинственной Амазонке... Мы можем лишь догадываться, что испытал Васко Нуньес де Бальбоа, когда впервые увидел Тихий океан, что думали отряды захватчиков-авантюристов по мере того, как проходили дни, а они не видели конца травянистой степи, колышущейся как океан на равнинах Ориноко и Ла-Платы. Нам трудно представить себе также чувство благоговейного трепета, которое овладело соратниками Писарро, когда они впервые увидели грозные неприступные склоны Анд.

Возможно, что большинство преступлений и психических расстройств среди завоевателей Латинской Америки объясняется именно тем, что, пойдя на столь необычный шаг, они нарушили свои нормальные, традиционные связи с родной природой. Этот психический склад сохранился в различных формах среди потомков испанских конкистадоров и черного населения: они — наследники разлада, который полностью так и не преодолен"²⁶.

В ареале российской цивилизации наблюдается иная картина. Здесь никогда не было ничего подобного по своим масштабам тому "шоку открытия", который испытали европейцы в Америке. За более чем тысячелетнее существование России как особой социокультурной общности (в разных исторических ипостасях) практически для всех этнолингвистических групп, составивших ядро русского народа, земли восточно-европейской равнины стали родными. Здесь можно говорить о практически полной адаптации человека к природной среде. При освоении русскими Сибири также не наблюдалось ничего, что можно было бы сопоставить по силе и глубине с тем шоковым состоянием, которое испытывали потомки конкистадоров в Америке: несмотря на всю мощь сибирской природы, на то, что приспособление к ней требовало, несомненно, больших усилий, чем в европейской части России, отличия от прежней среды обитания здесь были несравненно меньше (поморами они вообще, по-видимому, едва ощущались), чем в случае с представителями Иберийской Европы, прибывшими на территорию Южной и Центральной Америки. В целом можно констатировать, что в российском случае отсутствует тот глубинный разлад между человеком и окружающей средой, который оказался характерен для региона к югу от Рио-Гранде. Таким образом, степень адаптации субъекта цивилизации к условиям среды обитания оказалась в России существенно выше, а мера конфликтности в отношениях человека с природой меньше, чем в Латинской Америке.

Казалось бы, особая сила воздействия природного фактора и в России — Евразии, и в Латинской Америке должна была однозначно предопределить построение отношений в системе "человек — природа" на базе принципа адаптации к существующим условиям среды при отказе от попыток приспособить эту среду к человеческим потребностям. Однако на деле как в России, так и в Латинской Америке прослеживается столкновение двух принципиально различных подходов к вопросу о взаимоотношениях с при-

родной средой, столкновение, приобретшее характер культурной константы.

Так, с одной стороны, в духовном складе русского человека на протяжении истории, несомненно, проявляется тенденция (наиболее отчетливо выраженная у крестьянского большинства населения России) к подчинению природным ритмам, стремление адаптироваться к среде в этом случае довлеет над попытками приспособить ее для собственных нужд²⁷. С другой стороны, в мире российской культуры наличествует и совершенно иная традиция, представители которой выдвигали цель абсолютного контроля над природой. Данная традиция особенно ярко проявилась в таком направлении отечественной мысли, как российский космизм (идея тотальной регуляции природных процессов человеком в "Философии общего дела" Н.Ф. Федорова, воспринятая затем К.Э. Циолковским, В.И. Вернадским и др.).²⁸

Пафос коренного преобразования природы был подхвачен впоследствии российскими большевиками. В том, что касается сферы взаимоотношений "человек – природа", для большевистского варианта российской цивилизации оказалась характерна установка на достижение абсолютной власти рационального человеческого замысла (его наиболее полным воплощением выступала в официальной советской картине мира "научная" марксистско-ленинская идеология) над неодухотворенной природой²⁹.

В Латинской Америке можно обнаружить аналогичное конфликтное сочетание разнонаправленных стратегий в решении проблемы "человек – природа". Отчетливо проявившаяся в ходе цивилизационного процесса в регионе тенденция к подчинению природным ритмам (получившая наиболее полное развитие в индейских крестьянских общинах, но наличествующая также и у представителей иных этнокультурных общностей, прежде всего у метисов, проживающих в таких природных зонах, как Анды – Кордильеры и тропическая сельва) столкнулась с прямо противоположной тенденцией – стремлением приспособить природу к человеческим потребностям, вплоть до идеи тотального ее подчинения человеческой воле и переделки в соответствии с европейскими и североамериканскими стандартами у апологетов технологического прогресса и промышленного освоения природного потенциала региона. Это столкновение взаимно исключающих подходов нашло яркое отражение в латиноамериканской мысли, особенно в литературе³⁰.

СЛАБАЯ СПОСОБНОСТЬ К ФОРМООБРАЗОВАНИЮ

С особой ролью природного фактора в цивилизационной системе и, соответственно, со спецификой соотношения способов решения коренных экзистенциальных противоречий "человек – природа", "мирское – сакральное", "индивид – социум", "традиция – инновация" связан целый ряд важнейших отличительных черт "пограничных"

цивилизаций планетарного уровня, большинство которых уже давно были выделены мыслителями России и Латинской Америки.

Так, с силой природной стихии в душе русского народа Бердяев прямо связывает то обстоятельство, что "ему нелегко давалось оформление, дар формы у русских людей невелик"³¹. Русский мыслитель выделяет "бесформенность" (наряду с "безграничностью", "широтой", "устремленностью в бесконечность") в качестве одной из важнейших общих характеристик как "пейзажа русской земли", так и "пейзажа русской души"³².

Слабую способность к формообразованию как отличительную черту русской цивилизации отмечали и многие другие отечественные мыслители. К примеру, такой глубокий исследователь русской культуры и психологии русского человека, как Ф.А. Степун, называл это качество "культурной бесформенностью". Причем проявилось оно на различных уровнях цивилизационной системы, начиная с бытового³³.

Н.О. Лосский отмечал, что "у русского народа нет строго выработанных, вошедших в плоть и кровь форм жизни"³⁴. Вслед за Ф. Степуном Лосский констатирует, что слабая способность к оформлению проявляется в России в различных сферах, в том числе в обыденной жизни³⁵. Речь идет о некоей глубинной характеристике цивилизационного склада России, проявившейся не только на материально-бытовом, но и на самых высоких уровнях духовной культуры, прежде всего в облике ее великих творцов. Симптоматична в этом плане характеристика, которую дал самому себе в одном из писем (от 8 мая 1867 г.) Ф.М. Достоевский: "Формы, жеста не имею"³⁶. Интересно, что, если Бердяев, Лосский, Степун рассматривают слабую способность к формотворчеству, к оформлению окружающей действительности (природной и человеческой) как существенный недостаток, то, по мнению Достоевского, эта особенность — следствие переизбытка достоинств: в романе "Игрок" высказана мысль о том, что "русские слишком богато и многосторонне одарены, чтобы скоро приискать себе приличную форму"³⁷.

Ту же самую особенность многие исследователи отмечали и в отношении латиноамериканской культуры³⁸. Почти все, кто пытался проникнуть в ее специфику, отмечали тот факт, что латиноамериканский дух, по общему правилу, предпочитал выражать себя в формах, первоначально позаимствованных у Европы: способность к созданию собственных форм, к формообразованию выражена в Латинской Америке слабо, точно так же, как и в России. Именно это, по-видимому, имел в виду О. Пас³⁹, когда утверждал, что единственными подлинно оригинальными продуктами творчества Америки являются творения доколумбовых культур.

Подобное положение дел — следствие двух взаимосвязанных и обуславливающих друг друга причин: отсутствия монолитного духовно-ценностного фундамента и мощного сопротивления природных стихий (как внутри, так вне человека) попыткам оформления в соответствии с принципами разума.

В этой связи нельзя не отметить одну общую особенность "пограничных" цивилизаций, с особой силой, с "планетарным" размахом проявившуюся в Латинской Америке и в России. Для них характерен совершенно иной по сравнению с античной и европейской традициями подход к ключевому для этих традиций понятию Логоса — Слова. В античном (прежде всего эллинском) понимании — это имперсональный всеобщий закон, определяющий функционирование всего мироздания по принципам Разума (которому может следовать или не следовать конкретный человеческий ум)⁴⁰, по существу — сам разумный строй бытия. В христианской трактовке Логос есть воплощение Абсолюта, точнее — сам Абсолют; вочеловечившийся Логос суть Христос: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог" (Иоанн, I, 1). Так или иначе, при всей разнице между ними, как античный, так и христианский Логос определяют весь строй мироздания, включая и человеческое бытие.

В цивилизационном "пограничье" ситуация иная. Здесь Слово как созидающее разумное начало (Логос) противопоставлено наличному бытию (как природы, так и человека) как воплощению алогона, то есть существованию вне Логоса и его законов, отождествляемому с хаосом. Слово только еще должно сделать строй бытия разумным, преодолеть стихию алогона. То есть, иными словами, Слово и Бытие противопоставлены друг другу как качественно различные начала.

Пожалуй, самый яркий пример подобного понимания соотношения творящего Слова и действительности собственной земли и собственного народа в латиноамериканской традиции — Д.Ф. Сармьенто.

Следует отметить, что оценка самого Логоса — Слова как оформляющего принципа и языка латиноамериканской реальности различна у разных авторов. Если Сармьенто со всей силой своего таланта утверждает права Логоса на земле континента, то другие авторы отрицают саму способность Слова (понимаемого в данном случае как воплощение европейской традиции) выразить латиноамериканское бытие и тем более организовать его в соответствии с принципами разума. Эту тенденцию можно проследить вплоть до нашего времени: так, она ясно проявилась в ходе "полемики о Новом Свете XX в.", развернувшейся в связи с 500-летием открытия Америки. Например, один из участников этой полемики, эквадорец Ф. Элерс, утверждал: "Слово, старый Логос, не способно нас выразить как культуру и цивилизацию. Необходимо разрабатывать новые механизмы коммуникации..."⁴¹, механизмы, по всей видимости, невербальные. Интересно, что при этом данный автор ссылается именно на опыт латиноамериканской литературы, прежде всего одного из самых европеизированных ее представителей, Х. Кортасара. По мнению Элерса, в случае с Кортасаром мы сталкиваемся с наиболее ярким проявлением общего латиноамериканского парадокса: писатель, который с особой силой куль-

тивировал слово, борется со словом, пытается осуществить его де-струкцию. И это — прямое следствие того обстоятельства, что "очень трудно, если не сказать, невозможно, выразить словами нашу магическую латиноамериканскую реальность"⁴².

Не вступая в данном случае в полемику с Ф. Элерсом и многими из тех, кто разделяет его взгляды (мы совершенно не согласны с его оценкой возможностей латиноамериканской литературы выразить действительность континента), сфокусируем внимание на том общем, что объединяет их с Д.Ф. Сармьенто и представителями его линии в латиноамериканской традиции: признании крайней трудности подчинения латиноамериканской природной и человеческой действительности законам Разума, понимаемого в духе антично-европейской традиции Логоса. Не случайно в формируемом латиноамериканской культурой художественном образе мира Латинской Америки "одна из самых устойчивых и специфических мифологических характеристик... представляет его как мир принципиально алогичный, неупорядоченный, спонтанный, хаотичный"⁴³. Причем, в трактовке многих писателей и мыслителей Латинской Америки хаотичны как природа континента, так и социальная жизнь⁴⁴. Здесь важно уточнить, что данная мифологическая, в интерпретации А.Ф. Кофмана, характеристика отражает реальное соотношение начал порядка и беспорядка в латиноамериканской действительности, прямо обусловленное отсутствием цельного религиозно-мировоззренческого фундамента цивилизации.

Среди латиноамериканских писателей и мыслителей весьма распространена положительная оценка того качества, которое предстает в европейской оптике восприятия как хаотичность. В основном это касается представителей той линии латиноамериканской мысли, которая была связана с идеей утверждения Латинской Америки как новой цивилизации в мире. Здесь, бесспорно, нашел свое отражение протест против абсолютистских, в духе "формальной рациональности", претензий европейского Разума. Выше уже говорилось о попытках формирования на базе латиноамериканской традиции нового типа рационализма, качественно отличного от его европейских разновидностей и во многом им противоположного.

Сознательный протест против претензий европейского Разума на всезнание, всеведение и всеохватность характерен и для российской традиции. Разумеется, прежде всего приходят на ум в этой связи классические строки Ф.И. Тютчева:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать —
В Россию можно только верить.

Тенденция "отталкивания" от западного понимания Разума и его роли в истории впервые обрела очертания продуманной философской концепции в трудах славянофилов. Прежде всего здесь следует назвать, конечно же, И.В. Киреевского. Он возводит исто-

ки западного рационализма к "отличительному складу римского ума", который "заключался в том именно, что в нем рассудочность брала перевес над внутренней сущностью вещей"⁴⁵. Этот тип рацио пронизывает, по мнению Киреевского, все сферы жизни античного, а впоследствии европейского общества: "Тот же характер видим мы в самых знаменитых законах римских, где стройность внешней формальности доведена до изумительного логического совершенства, при изумительном же отсутствии внутренней справедливости. То же наружное сцепление мыслей за счет внутренней живой полноты смысла представляет нам и религия римская, за внешними обрядами почти забывшая их таинственное значение"⁴⁶. По мнению Киреевского, западный рационализм, восходящий в своих самых глубоких истоках к Аристотелю и католической схоластике, нашел свое завершение в философии Гегеля. Согласно русскому мыслителю, для этой мировоззренческой традиции характерна утрата внутренней цельности духа, что находит свое отражение в гипертрофии отвлеченного мышления, разъединении познавательных и моральных задач и, как следствие, отходе от религии. Здесь, по мнению Киреевского, истоки кризиса "европейского просвещения"⁴⁷.

Для А.С. Хомякова, еще одного основоположника славянофильства, характерна несколько иная расстановка акцентов в том, что касается отношения к западной традиции, хотя по сути его позиция совпадает с позицией Киреевского. Так, Хомяков очень высоко оценивал заслуги Германии, в первую очередь немецкой философии, в деле развития человеческого духа. Но он подчеркивал, что "в то же время она дала просвещению склонность к формальности, замедляющую развитие разума, и безмерную страсть к отвлеченности, перед которой все сущее, все живое теряет значение и важность и мало-помалу иссушается до мертвого логического закона"⁴⁸.

Охарактеризованную тенденцию отторжения западного типа рационализма можно проследить на очень многих примерах из истории российской культуры XIX – XX вв. – вплоть до самого последнего времени. Наиболее ярко эта тенденция проявилась у таких отечественных мыслителей, как Ф.М. Достоевский, Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, В.Н. Ильин. Так, по словам Ильина, «Россия, несомненно, представляет величайшую загадку. Загадка эта страшна. "Страшна, потому что неопределима и определить нельзя", – скажем словами Достоевского. Россия – тайна, недоступная логическому "эвклидову" уму»⁴⁹.

Следует особо отметить, что с мыслью о невозможности понять Россию исключительно с помощью логики западного типа соглашались мыслители различных убеждений, в том числе и те, кто отнюдь не был склонен к антизападнической позиции в духе Данилевского, Леонтьева, в определенной мере – Достоевского. Так, комментируя знаменитые тютчевские строки, Бердяев пишет: "И поистине можно сказать, что Россия непостижи-

ма для ума и неизмерима никакими аршинами доктрин и учений"⁵⁰. О наличии в российской жизни особых, глубинных измерений, "не поддающихся разуму, анализу", писал и Н.О. Лосский⁵¹. Особенно интересны наблюдения Лосского относительно активного неприятия (на глубинном уровне ценностного ядра культуры) западного духа "формальной рациональности", о характерном для русского общества презрении к мещанству, "к буржуазной сосредоточенности на собственности, на земных благах"⁵². Материальное богатство в свойственной России иерархии ценностей занимало гораздо более низкое место, чем на Западе, в глазах общества оно получало оправдание лишь в том случае, если служило какой-либо высшей цели. Как отмечает Лосский, в России, «даже в среде крупной буржуазии, среди богатых промышленников и купцов, были настроения, показывающие, что они как бы стыдятся своего богатства и уж, конечно, сочли бы кощунством называть право собственности "священным". Среди них было много меценатов и жертвователей больших сумм на различные общественные учреждения. Вспомним, например, такие имена, как Третьяковы, Морозовы, Мамонтов, Шанявский, Серебряков, Щукин, Рябушинские. Были и такие богатые промышленники, которые давали деньги революционерам, борющимся против капитализма»⁵³.

Так же, как и в случае с Латинской Америкой, алогичность русского сознания и русского бытия имеет своим следствием его неупорядоченность, хаотичность. Правда, данные качества, по общему правилу, не интерпретируются в российской традиции в столь же положительном ключе, как это чаще всего имеет место у латиноамериканских мыслителей. Более того, отсутствие единого начала, дисциплинирующего волю и мышление, и вытекающие отсюда хаотичность и неупорядоченность русского сознания и русской жизни трактуются как могущественные отрицательные факторы отечественной истории такими разными мыслителями, как Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Н.О. Лосский⁵⁴. Бердяев ставит в этой связи перед русским человеком задачу "выработать дисциплину воли и чувства", преодолеть стихию хаоса⁵⁵.

Тем не менее, сам характер соотношения между началами порядка и беспорядка, энтропии и негэнтропии в России качественно иной по сравнению с Западом. Он по сути такой же, как в Латинской Америке, и отличается тем, что начало хаоса и в цивилизационном самосознании, и в социально-культурном бытии занимает гораздо более значительное место, чем в относительно упорядоченной западной жизни. Характеризуя эту специфику, В.Н. Ильин писал: "Россия, повторяем, целый мир, космос — не только космос, но и хаос, она — хаокос"⁵⁶.

ВОПЛОЩЕННОЕ БЕСПОКОЙСТВО ГРАНИЦЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ВАРВАРСТВА

Со спецификой соотношения Логоса и алогона в структуре "пограничных" цивилизаций связана еще одна их важная отличительная особенность: все они являются собой "воплощенное беспокойство границы" не только между различными по своему характеру цивилизационными традициями, но и между цивилизацией как особым способом человеческого бытия и доцивилизационным (точнее внецивилизационным, ибо речь может идти не только об исторической стадии, но и об альтернативе цивилизации в пределах того или иного синхронного среза исторического процесса)⁵⁷ состоянием социума и индивида. То есть, иными словами, между цивилизацией и варварством.

Выделенная черта является общей для всех представителей данного цивилизационного типа. Однако в случае с планетарными системами России — Евразии и Латинской Америки она приобретает особое значение в силу той роли, которую играет в них природный фактор. В цивилизационном самосознании обеих рассматриваемых социокультурных суперсистем варварство чаще всего так или иначе олицетворяет природную стихию. Следует отметить, что это в значительной мере отражает реальное положение дел.

Антиномия цивилизации и варварства приобрела в цивилизационном "пограничье" характер одной из основных дуальных (бинарных) оппозиций — элементарных клеточек культуры. С ориентацией "вектора конструктивной напряженности" на тот или иной из полюсов оппозиции оказался связан здесь сам процесс смыслообразования. Оценка феноменов цивилизации и варварства представителями различных течений латиноамериканской и российской мысли различна, во многих случаях — прямо противоположна. Но значимость проблемы соотношения между данными феноменами в системе смыслов культуры признавалась и признается всеми.

Парадигма латиноамериканского восприятия проблемы "цивилизация и варварство" первоначально была сформирована Д.Ф. Сармьенто в его самом знаменитом произведении "Цивилизация и варварство. Жизнеописание Хуана Факундо Кироги"⁵⁸. Хотя непосредственной целью Сармьенто была интерпретация действительности его родной страны, Аргентины, значение книги вышло далеко за национальные рамки: она сыграла роль своего рода символического "ключа", открывающего путь к объяснению латиноамериканской действительности в целом. В основу логической схемы, избранной Д.Ф. Сармьенто для объяснения аргентинской действительности, положено жесткое противопоставление "цивилизации" и "варварства" как двух противоположных по своей сути способов человеческого бытия. "Цивилизация" (порядок и

прогресс во всех сферах жизни, обеспечение простора индивидуальной инициативе, господство разума над страстями, закона и права над грубой силой, соблюдение принципов свободы и демократии) однозначно отождествляется с западным началом, в то время как практически вся латиноамериканская действительность оценивается как "варварство" (застой, деспотизм, господство силы над правом, природного начала над человеком, животных страстей над разумом, хаотичность всего строя жизни). Цивилизация выступает, таким образом, как воплощение Логоса, в то время как варварство олицетворяет стихию алогона. Здесь Сармьенто выступает в качестве прямого наследника как античной, так и европейской традиции в трактовке соотношения полюсов рассматриваемой дуальной оппозиции.

Олицетворением "варварства" являются для Сармьенто и индейцы, и метисы (метисация расценивается как зло, как главная причина, воспрепятствовавшая движению народов континента по пути прогресса), и испанцы, живущие в Латинской Америке, — выходцы из самой "варварской", по мнению аргентинского мыслителя, страны Европы. Борьба между понимаемыми подобным образом "цивилизацией" и "варварством" составляет, согласно Сармьенто, главное содержание исторического процесса в Новом Свете.

Впоследствии данная схема послужила теоретической основой плана тотальной переделки страны — "цивилизаторского проекта"⁵⁹, целью которого была по существу замена одной страны и народа другими, импортированными из Европы. Этот план активно проводился в жизнь Сармьенто в период его пребывания на посту президента Аргентинской республики (1868 — 1874 годы).

Однако, если при формулировании "проекта" будущего Латинской Америки Сармьенто выступает как ярый западник, то при описании местного "варварства" он четко выделяет важнейшие характеристики латиноамериканского цивилизационного типа — "способа существования" латиноамериканских народов. Несмотря на резко отрицательное отношение к метисации, Сармьенто тем не менее признает, что именно она определила основные специфические черты культуры и народа как Аргентины, так и других стран континента. Причем само отношение Сармьенто к сформированному местной почвой человеческому и цивилизационному типу крайне противоречиво. Если на уровне "чистой" логической схемы Сармьенто — однозначный западник, то на уровне формирования мышлеобраза "варвара" — гаучо-пастуха огромных аргентинских степей (пампы) он выступает как представитель той линии латиноамериканской мысли, которая искала истоки самобытности стран региона. Гаучо превратился в один из ключевых символов этой самобытности.

Следует отметить, что концепция Д. Ф. Сармьенто оказала в целом огромное по силе воздействие на латиноамериканскую общественную мысль. Секрет этого воздействия в том, что Сармьенто,

в своем тотальном противопоставлении европейской "цивилизации" местному (индейскому, испанскому, метисному) варварству, по-своему "высветил" одну из центральных проблем цивилизационного процесса в Латинской Америке, о которой уже говорилось выше: проблему неполной сформированности самой основы цивилизации (духовной, ценностной, институциональной), которая явилась прямым следствием незавершенности процесса культурного синтеза. Отсутствие цельного цивилизационного фундамента означало определенную слабость цивилизации как таковой (независимо от того, о каких конкретно цивилизационных традициях шла речь), как определенного способа человеческого бытия и — в силу этого — возможность постоянных прорывов варварской стихии в действительность континента.

В определенном смысле конфликт "цивилизация — варварство" действительно занял центральное место в латиноамериканской жизни. Практически все крупные мыслители, писатели, очень многие поэты Латинской Америки с конца XIX в. по сей день так или иначе должны были определять свою позицию по данной проблеме. В творчестве целого ряда представителей латиноамериканской мысли исследование (философское и художественное) конфликта "цивилизации" и "варварства" заняло центральное место. Особо здесь следует выделить произведение одного из наиболее крупных писателей Латинской Америки XX в., известного общественного деятеля Венесуэлы Ромуло Гальегоса⁶⁰. В XX в. Гальегос стал, пожалуй, наиболее ярким представителем той традиции в трактовке проблемы "цивилизация и варварство", которая была заложена Д.Ф. Сармьенто.

В латиноамериканской мысли ярко представлена и противоположная тенденция. В ее основе — инверсионная перекодировка полюсов дуальной оппозиции: варварство выступает как синоним полноценного бытия и выражение самобытности (цивилизационной, этнической, национальной), в то время как цивилизация символизирует чужеродное, агрессивное и разрушительное начало, искусственно насаждаемое насильственными методами, в конечном счете враждебное жизни как таковой. Причем переориентация вектора конструктивной напряженности на полюс варварства оказалась связана с интересным явлением: варварство (и в первую очередь сам образ варвара) наделяется, помимо традиционно приписываемых ему качеств (мощная необузданная витальная сила и пр.), еще и некоторыми важнейшими характеристиками, которые трактуются обычно как неотъемлемые признаки цивилизации. Прежде всего это касается высокого уровня духовного развития: под пером некоторых латиноамериканских мыслителей именно внецивилизационное состояние становится предпосылкой достижения такого уровня. Ярким примером здесь может служить один из наиболее крупных представителей испано-американского модернизма рубежа XIX — XX вв. Р. Хаймес Фрейре. Название одного из самых известных его поэтических сборников, "Варварская

Касталия", откровенно полемично по отношению и к западной традиции, и к трактовке Д.Ф. Сармьенто, ибо соединяет, казалось бы, несоединимое: символ высокой утонченной духовности ("Касталия") и варварство⁶¹. В последние годы данная тенденция нашла довольно подробное теоретическое обоснование у Л. Сеа, который (также в очевидной полемике с классической античной и европейской традицией) поставил вопрос об особом "логосе варварства" и обозначил свой собственный подход как "дискурс с позиции маргинальности и варварства"⁶².

Характерно, что поиск собственного лица становящейся латиноамериканской цивилизации в целом ряде случаев связан с попытками самоидентификации через образ варвара, трактуемый как воплощение самобытности, противостоящей "нивелирующему рубанку" западной культурной экспансии. Помимо упоминавшихся Р. Хаймеса Фрейре и Л. Сеа здесь следует назвать такие имена, как Р. Бланко Фомбона (1874 – 1944) и Х. Сантос Чокано (1875 – 1934)⁶³.

В трактовке проблемы "цивилизация и варварство" российскими мыслителями можно обнаружить немало общего с латиноамериканскими примерами. Хотя в российской традиции, пожалуй, нет произведения, подобного по своему характеру сармьентовскому "Фаундо", сама трактовка данной проблемы, так сказать, "в духе Сармьенто" была весьма распространена среди представителей западнического течения отечественной мысли. Причем имеется в виду именно западничество в широком смысле, а не только то течение, которое возникло в ходе полемики со славянофилами как один из возможных вариантов ответа на кардинальные вопросы относительно цивилизационного статуса России, впервые со всей остротой поставленные П.Я. Чаадаевым в его знаменитом 1-ом "Философическом письме"⁶⁴. В подобной расширительной трактовке западничества мы опираемся на традицию, заложенную В.С. Соловьевым. Констатируя, что на Россию оказывали влияние различные страны Запада, великий русский философ вместе с тем подчеркивал: «Для начинателей русской культуры, как Петр Великий и Ломоносов, всякие различия закрывались общей противоположностью между западным образованием и домашней дикостью, между "наукою" и невежеством...». По мнению Соловьева, и в конце XIX в. антитеза западничества и антизападничества ("национализма", по его терминологии) выступает как антитеза "образования и обскурантизма, дикости и просвещения"⁶⁵.

В наше время совершенно аналогичная постановка вопроса типична для представителей современного российского либерального западнического течения: и для них, как для Сармьенто и его последователей, западное начало фактически (и несмотря на частные оговорки) тождественно цивилизации как таковой, в то время как все незападное суть синоним варварства⁶⁶.

Возвращаясь к латиноамериканской трактовке феномена варварства, нужно отметить еще одну особенность, в наибольшей сте-

пени характерную для писателей и мыслителей тех стран, в рельефе которых особое, ключевое место принадлежит степям. Речь идет прежде всего об огромных просторах аргентинской пампы и льяносов Венесуэлы. Как писал Д.Ф. Сармьенто, "...есть нечто такое в необъятных просторах Аргентины, что вызывает в памяти азиатские просторы"⁶⁷. Варварская стихия прочно ассоциируется у аргентинского мыслителя с азиатским Востоком, причем с вполне определенной его ипостасью: миром кочевников. Сармьенто проводит многочисленные параллели между гаучо Ла-Платы и восточными кочевниками, отмечает в образе жизни и в историческом облике самих гаучо целый ряд кочевнических черт⁶⁸. Кочевничество предстает в его интерпретации в качестве неотъемлемой составляющей варварства как особого способа бытия. Причем кочевнические черты в образе жизни гаучо рассматриваются как прямое порождение "необъятности аргентинских просторов", то есть, иными словами, масштабов и характера природного окружения. Аналогичные тенденции в трактовке мыслеобраза варварства (с поправкой на венесуэльскую специфику) можно проследить у Р. Гальегоса⁶⁹.

Если у представителей линии Сармьенто — Гальегос кочевническая стихия трактуется резко отрицательно, то у их идейных противников, интерпретирующих гаучо (и, соответственно, льянеро) как символ самобытности и персонафикацию подлинной творческой сути народа, кочевнические черты оцениваются однозначно положительно. Главные из них — удаль и размах, присущие обитателям степных просторов, широта, безмерность души как прямое отражение безмерности этих просторов. Наиболее подробное идеологическое обоснование эта линия в трактовке варварства как способа бытия получила в аргентинском "историческом ревизионизме"⁷⁰.

В данном случае прослеживается самая прямая параллель с Россией, с той, однако, разницей, что значение темы кочевничества в российском духовном космосе все же несравненно больше. Не будет преувеличением сказать, что сама дуальная оппозиция "цивилизация — варварство" очень часто предстает в нашем цивилизационном контексте как проблема крайне противоречивого единства оседлости и кочевничества. И это является прямым отражением специфики исторического бытия земледельческого в основе своей народа, в течение многих столетий постоянно контактировавшего со степняками. Результатом этих контактов было формирование различных форм взаимосвязи. В конечном итоге "длительный контакт степняков с русской культурой способствует устойчивому симбиозу двух народов — и типов хозяйства..."⁷¹.

Образ России как страны, пытающейся совместить трудно совместимое (или даже почти несовместимое) — "византийский строгий чин" и "стрелу татарской древней воли", — постоянная тема русской литературы и русской мысли. Здесь можно привести в качестве примера анализ творчества А. Блока одним из самых яр-

ких отечественных мыслителей XX в. Г.П. Федотовым. Сравнивая текстуально блоковский лирический цикл "На поле Куликовом" (1908 г.) и написанные через десять лет "Скифы" (1918 г.), Г. Федотов вскрывает важнейшие черты цивилизационного самосознания России. Так, он показывает, как бескрайняя степь — кочевническое пространство — становится для русских своим, родным, "нашим путем степным". Следование по этому пути рождает российскую "тоску безбрежную". Степное, "татарское" начало воспринимается — в мучительной раздвоенности — и как враждебное, чужое, и как родное, свое. "Поэт мчится на бой с татарской ратью, неся в груди татарскую тоску по древней, степной воле. Вот основное противоречие, определяющее весь сдвиг образов", — подводит итог Федотов⁷².

Как справедливо подчеркивает И. Кондаков, "обращаясь к творчеству Блока, Федотов выявил устойчивый хронотоп русской культуры — оседлой, но сохранившей тягу к духовному кочевничеству, мучительное беспокойство раздвоенности, тоску по утраченной, а быть может, никогда более не осуществимой воле, безмерность пространственной ориентации" и следующую отсюда известную "широту духа"⁷³.

В блоковских поэмах "Скифы" и "Двенадцать", по оценке многих исследователей — от Г. Федотова до Л. Казаряна, — с огромной силой выразительности отражены как неразрывное единство православного начала и неизжитого кочевого импульса, так и крайне противоречивый характер этого единства. Кочевническая стихия оценивается как безусловно варварская. Достаточно вспомнить цель блоковских образов: "азиатская рожь", "раскосые и жадные очи", "татарская орда", "дикая монгольская стихия" и др.⁷⁴ Причем здесь так же определенно имеет место тот феномен самоидентификации через образ варвара, который был охарактеризован выше на латиноамериканских примерах.

С особой ясностью данный феномен проявился в произведениях авторов евразийского направления, подчеркивающих значение "туранского", степного, прежде всего татарского элемента как определяющего главные сущностные черты России — Евразии. Впрочем, евразийцы признавали и факт сочетания оседлой, земледельческой, и кочевнической стихий в русской жизни и истории. Так, один из наиболее известных идеологов евразийства П.Н. Савицкий отмечал, что в России «сочетаются одновременно историческая "оседлая" и "степная" стихии... Лесной и земледельческий на заре своего существования народ российский за последние века стал также "степным". В этом... одно из важнейших обстоятельств новейшей русской истории. Пережив в начальные века развития влияние степных народов как влияние внешнее, ныне народ российский сам как бы охватывает степь. Степное начало, привитое русской стихии как одно из составляющих ее начал со стороны, укрепляется и углубляется в своем значении, становится неотъемлемой ее принадлежностью, и наряду с "народом — земле-

дельцем", "народом – промышленником" сохраняется или создается в пределах русского национального целого "народ – всадник"...»⁷⁵. Символ "народа – всадника" вызывает прямые ассоциации с мыслеобразом гаучо в аргентинской традиции, прежде всего с тем же сармьентовским "Факундо".

Интересна в этом плане оценка русской революции как торжества кочевнического (и, соответственно, варварского) начала. Симптоматично, что эта оценка разделялась представителями обеих основных тенденций в трактовке цивилизационного статуса России, сформировавшихся к 20 – 30-м годам нашего столетия: как евразийцами, так и их оппонентами – Н.А. Бердяевым, Г.П. Федотовым и др. В программном документе евразийского движения отмечается: "За пустой трескотней революционной фразеологии ощутимы старые кочевнические инстинкты"⁷⁶. Согласно оценке авторов документа, мощный кочевой импульс, трактуемый как проявление "туранского" восточного начала, – неотъемлемая и важнейшая составляющая российской культуры, вплоть до XX в. постоянно питающая "колониационные движения, в которых приобретает оформление исконная кочевая стихия"⁷⁷. В последние десятилетия одним из наиболее известных проповедников идеи о том, что сочетание кочевого и оседлого начал составляет самую суть специфики России, был Л.Н. Гумилев⁷⁸. Г.П. Федотов, в свою очередь, считал, что Блок интуитивно предвосхитил в системе своих "кочевнических" образов торжество "половецкой татарской Руси", новой исторической формой бытия которой стал, по его мнению, СССР⁷⁹.

Данная концепция нашла свое отражение и в работах современных авторов различных направлений. Так, к примеру, Л.Г. Казарян характеризует русскую революцию как "регресс, обрушивание в исконную стихийность человечества – кочевничество". По его мнению, после социального катаклизма 1917 г. "Скифы, Степь и Орда становятся не только прокламацией эпохи, но и самим ее содержанием... Конные армии проносятся во все сметающем победном вихре как скоротечные племена, не застигнутые этнографией"⁸⁰.

Именно с попыткой осмыслить российскую действительность как пограничье между цивилизацией и варварством (оседлой православной культурой и кочевой стихией) связано появление одного из ключевых мыслеобразов, характеризующих двойственность и крайнюю противоречивость цивилизационного статуса России – Евразии: мыслеобраза кентавра. Он был впервые употреблен применительно к России в 1927 г. Г.П. Федотовым⁸¹. Спустя ряд десятилетий оценку России как кентавра повторил один из наиболее известных современных отечественных историков и философов М.Я. Гефтер, по мнению которого, "мы – наследники сугубо разных начал. Мы – кентавр отроду, встроенный напрямую в мировой процесс"⁸².

Отметим важнейшее обстоятельство: мыслеобраз кентавра

как средство отражения собственной цивилизационной специфики весьма типичен и для латиноамериканской мысли. "Смесь принципиально разных существ, кентавр символизирует расовое смешение и выражает мотив гибридности латиноамериканского мира, а также соединяет в себе ипостаси и зверя... в латиноамериканской интерпретации кентавр воплощает гармоническое соединение двух начал: индейского, варварского, звериного, природного (конь) и европейского, цивилизованного (человек)... выступает как символ гармонизации человека и среды, автохтонной и европейской культур, — то есть как символ латиноамериканца вообще"⁸³.

Итак, применение мислеобраза кентавра как одного из главных символических "ключей", открывающих путь к познанию специфики цивилизационного статуса, — общая черта духовного строя России — Евразии и Латинской Америки. Совпадение в высшей степени симптоматичное.

Характерно, что "кентавризм" российской и латиноамериканской цивилизаций оценивается очень по-разному. Представители западнического направления склонны к резко отрицательной оценке мислеобраза кентавра как варварского соединения несоединимого, своего рода исторического уродства, закрывающего путь к "нормальной" эволюции культуры. В нашем современном культурно-историческом контексте обращает на себя внимание позиция М.К. Мамардашвили, применившего мислеобраз кентавра для характеристики межцивилизационного взаимодействия в Латинской Америке: "Испанцы уселись на индейцах, и получился кентавр", что свидетельствует, согласно грузинскому философу, о неплодотворности контакта культур в регионе к югу от Рио-Гранде⁸⁴.

Мы не можем согласиться с подобной постановкой вопроса. По нашему мнению, гораздо ближе к истине в данном случае В.Б. Земсков, утверждающий, что "кентавр с иной кровью" — это «существо, имеющее свою секретную сердцевину, свои и "иные" связи с "землей" и "небом", особую систему отношений между этими фундаментальными планами бытия. Разумеется, это всего лишь метафорический ответ на культурологическую метафору, но вспомним, что мифологема кентавра принадлежит к ключевой латиноамериканской топике и выступает в разнообразных вариантах именно как знак латиноамериканца, плода межцивилизационного взаимодействия. Не сигнал ли это к тому, чтобы вдуматься в загадку кентавра — ведь всякий новый вариант соотношения земного и трансцендентного планов — это выдающееся событие, это и есть знак какой-то иной, новой культуры»⁸⁵.

Особое соотношение земного и трансцендентного планов в российском и латиноамериканском "кентаврах" — тема, которую мы рассмотрим в дальнейшем. В данном случае подчеркнем следующее: несмотря на различную оценку мислеобраза кентавра, его значимость для понимания как российской, так и латиноамери-

канской действительности фактически признается представителями всех основных направлений.

В той роли, которую приобрел данный мыслеобраз, несомненно, нашло свое отражение и особое значение в структуре "пограничных" цивилизационных общностей планетарного уровня природного фактора: не только в латиноамериканском, но и в российском случае кентавр олицетворяет собой в том числе и стихийную мощь дикой, необузданной природы.

СПЕЦИФИКА СООТНОШЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Особая роль природы в "пограничных" цивилизационных системах планетарного масштаба означает и особое построение их пространственно-временной структуры. Хотя любая цивилизация (культура) есть пространственно-временной континуум, соотношение между пространственными и временными параметрами различно в разных социокультурных общностях. Если проанализировать приведенные выше отрывки из текстов российских и латиноамериканских авторов под этим углом зрения, то мы заметим, что во всех этих текстах акцентируется особая роль пространства, соответственно, российского и латиноамериканского. Подобная акцентировка является общей чертой российской и латиноамериканской мысли. В подтверждение этого тезиса можно было бы привести множество примеров. Ограничимся лишь несколькими короткими цитатами из произведений известных мыслителей и писателей обоих культурно-исторических регионов.

"Что пророчит сей необыкновенный простор? Здесь ли, в тебе ли, не родиться беспредельной мысли, когда ты сама без конца? Здесь ли не быть богатырю, когда есть место, где развернуться и пройти ему?" (Н.В. Гоголь)⁸⁶; "Специфика русской жизни – в дистанциях огромного размера" (Г.Д. Гачев)⁸⁷; "Этакая уйма земли" (Х. Рульфо, мексиканский писатель и мыслитель); "Нет предела ее просторам" (Р. Гальегос); "Простите, что у моего пространства ни гавани, ни края, ни конца" (П. Неруда); "...И открылась внезапно неизмеримость этой Америки..." (А. Карпентьер); "Простирается бесконечная сельва" (А. Услар Пьетри); "Сколько ни скажи, нет ей ни конца, ни края" (Р. Гальегос о венесуэльской саванне)⁸⁸ и т.п. А. Карпентьер находит общие черты в пространственно-географическом облике российского и латиноамериканского цивилизационных ареалов, описывая сибирскую тайгу, которая, по его словам, "так пленяет меня поистине американской чрезмерностью своих однообразных просторов..."⁸⁹.

В данном случае носители цивилизационного самосознания России и Латинской Америки отразили в своих высказываниях реальную специфику построения их пространственно-временного

континуума. В обеих планетарных цивилизациях "пограничного" типа пространство обладает совершенно иным, качественно более высоким статусом по сравнению с "классическими" цивилизациями. Как в российском, так и в латиноамериканском случае в рамках единого континуума культуры пространство довлеет над временем, определяя главные характеристики данного континуума. В субэкуменах же картина прямо противоположная.

Как в латиноамериканской, так и в российской мысли понятие пространства приобретает, по общему правилу, вполне определенную ценностную нагрузку. Причем, это характерно для различных течений, как западных, так и антизападных, представители которых совершенно по-разному оценивают пространство обеих рассматриваемых цивилизаций. Однако при этом и те, и другие признают его ключевую роль в структуре континуума, соответственно, российской и латиноамериканской культур.

Так, например, один из наиболее ярких представителей западного течения отечественной культуры Иосиф Бродский резко отрицательно относился к феномену гигантского пространства России — Евразии, который, по его мнению, наложил роковой отпечаток и на судьбу его Родины, и на его собственную личную судьбу. "Я... жертва географии. Не истории, заметьте себе, географии. Это то, что роднит меня до сих пор с державой, в которой мне выпало родиться..."⁹⁰, — писал Бродский, уже прожив долгие годы на Западе. Причем, особенно важно, что "пространство, по Бродскому, вообще иерархически ниже времени, подчиненнее, несущественней: ставка на пространство — характеристика кочевника, завоевателя, разрушителя; на время — цивилизатора, философа, поэта"⁹¹. Соответственно, преобладание пространства над временем в континууме культуры — свидетельство своего рода исторического уродства, нарушения нормального хода развития, балансирования на грани варварства (или обрушивания в варварскую стихию), оцениваемого во вполне "сармьентовском" духе.

У представителей антизападного течения в евразийстве расстановка акцентов совершенно иная: пространство, особенно его огромные размеры, оценивается однозначно положительно, в то время как преобладание времени над пространством в континууме культуры рассматривается как черта, глубоко чуждая основной части цивилизаций планеты, включая российскую. Так, А.С. Панарин противопоставляет Запад как особую "цивилизацию времени" России как "цивилизации пространства"⁹². Хотя мы не разделяем многие из его воззрений (агрессивный антизападный настрой, однозначная трактовка исторического процесса как соперничества "линейного времени" Запада с цивилизационным пространством, в котором воплощается культурное многообразие мира), в данном его утверждении заключена большая доля истины.

Что касается исследования латиноамериканского пространства, то его наиболее обстоятельный анализ был проведен А.Ф. Кофманом⁹³. Хотя этот автор ставил своей непосредствен-

ной задачей исследование художественного образа данного пространства, на деле выводы, сделанные им, имеют более широкое значение. Многие из них вполне могут быть распространены на пространственную структуру континуума латиноамериканской культуры в целом. "Латиноамериканская цивилизация, — пишет Кофман, — собственно, и начиналась с чисто пространственного опыта, то есть с преодоления ранее непреодолимого океана и открытия новых земель. И первые полтора века история этой цивилизации опять-таки по преимуществу базировалась на пространственном опыте — имеется в виду проникновение во внутренние области материков и их колонизация. Отчасти именно поэтому пространственные категории имеют особую значимость в американском художественном сознании. Прежде всего они чрезвычайно глубоки, всеохватны и применимы по отношению ко всей художественной картине мира. При этом... прочие темы и мотивы, даже такие значительные, как эрос, смерть, насилие, сопряжены с образом пространства и подчиняются пространственным категориям. Не будет преувеличением сказать, что художественный образ латиноамериканского мира выстроен на фундаменте пространственных образов и меряется пространственной мерой"⁹⁴. Не будет преувеличением сказать и то, что латиноамериканский образ мира как таковой (не только художественный) также в очень значительной степени базируется на пространственных образах.

Здесь можно обнаружить поразительные параллели с Россией. Ведь становление новой цивилизации на гигантских просторах двух материков Старого Света, Европы и Азии, также было неразрывно связано с пространственным опытом — стремительным продвижением русских в XVII в. на Восток, присоединением и освоением Сибири. Именно в XVII в. прежняя Русь трансформируется в Россию — Евразию и становится "непосредственно планетарным" цивилизационным образованием.

Кстати говоря, российский образ мира также в значительной мере базируется на пространственных сюжетах. Достаточно вспомнить в этой связи такие ключевые образы-символы, как "степь" и — в более общем плане — "русский простор", которые оказывают самое непосредственное, во многом определяющее воздействие в том числе и на восприятие русскими времени. "Бесконечность равнины и пролегающего по ней пути с неведомой целью — это и есть характерный и специфический для русской культуры хронотоп"⁹⁵.

Пространство планетарных цивилизаций "пограничного" типа обладает определенным набором структурных характеристик. Если проанализировать все приведенные выше отрывки из текстов, то на первое место среди них нужно поставить качество, которое определяется такими терминами, как беспредельность, бескрайность, необозримость, неизмеримость. То есть нечто, не вписывающееся в представление о мере. Здесь пролегает очень глубокая

грань между "пограничными" и "классическими" цивилизациями, грань, приобретающая вид глубокой пропасти в случае, если мы сравниваем субэкумены с планетарными цивилизационными системами "пограничного" типа.

РОЛЬ КАТЕГОРИИ МЕРЫ В ДУХОВНОМ СТРОЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Прямое следствие наличия у каждой из "классических" цивилизаций (субэкумен) единой религиозно-ценностной основы — онтологическое равновесие. Наличие такого равновесия имело своим следствием выдвижение на первый план в системе ценностей идеи меры. С особой ясностью и силой эта тенденция проявилась в рамках того направления цивилизационного развития человечества, которое представлено линией "античность — Европа". Как античное, так и европейское представление о кардинальной аксиологической значимости меры с лапидарной ясностью выразил Гераклит Эфесский: "Солнце не перейдет своей меры, иначе его бы постигли Эринии, помощницы Правды"⁹⁶. Категория меры имеет парадигматическое значение и для античного Средиземноморья, и для христианского Запада. Без нее непредставимы ни эллинский рационализм, ни католическая теология, ни новоевропейская наука. Категория меры находилась в центре внимания европейской философии Нового времени, в особенности — немецкой классической философии. Достаточно вспомнить в этой связи ту ключевую роль, которую играет данная категория в гегелевской диалектике.

Европейское представление о мере воплотилось в специфических чертах построения системы отношений внутри общества, а также между человеком и обществом в рамках западной субэкумены. Оно нашло свое конкретное выражение в убеждении о необходимости существования определенной, строго отмеренной дистанции между человеком и человеком, человеком и обществом. Дистанции, призванной создать институционально-нормативную систему защиты внутреннего суверенитета каждого индивида. Именно на этой идее была в конечном счете построена вся европейская система права. Вот что пишет по данному поводу С.С. Аверинцев, характеризуя роль такого явления, как вежливость в духовном космосе западной субэкумены: «Вежливость... — это отмеренная дистанция между индивидами в пространстве внеличного закона. То есть, разумеется, для верующего западного христианина источник закона — личный Бог, но сам по себе закон внеличен, нейтрален по отношению к индивидам, которых он охватывает как нейтральное по отношению к телам ньютоновское пространство. Здесь позволительна аналогия пространственным построениям прямой линейной перспективы. Индивиды — "падшие", грешные, и потому их надо защитить друг от друга; вокруг каждого должна

быть зона дистанции, создаваемая вежливостью, а их отношения регулируются договором»⁹⁷.

С понятием меры в западной традиции неразрывно связаны представления о норме, в которой воплощаются законы (управляющие как миром природы, так и человеческим миром), а также о гармонии, которая возможна лишь в случае реализации в действительности принципов меры и нормы.

Не имея возможности развертывать данную тему сколько-нибудь подробно, отметим лишь, что, при всей огромной разнице в конкретной трактовке этих категорий и характера их соотношения по сравнению с Западом, сам по себе комплекс взаимосвязанных представлений о мере, норме и гармонии занимает одно из центральных мест также и в духовном космосе восточных субэкуменов. Приведем в этой связи лишь один пример.

Среди мислеобразов китайской религиозно-философской мысли одно из центральных мест занимает "Тайцзи", "Великий предел", при приближении к которому происходит превращение доминирующего в данный момент начала бытия в собственную противоположность: "инь" превращается в "ян", "ян" — в "инь", но не полностью; в каждом из них всегда остается что-то от другого начала⁹⁸. Что это, как не идея границы меры, которая в принципе непереходима: "Тайцзи" — это, в сущности, одно из обозначений Абсолюта.

В "пограничных" цивилизациях мы наблюдаем совершенно иную картину. Доминирующий в типичной для них системе представлений подход к проблеме меры (и, соответственно, к понятиям нормы и гармонии) прямо обусловлен отсутствием онтологического равновесия, которое, в свою очередь, является прямым следствием отсутствия монолитного религиозно-ценностного фундамента. Можно сказать, что в основе духовного строя "пограничных" общностей — идея перехода через грань меры, выхода за поставленные человеку пределы, представление о реальности собственной цивилизации как о чем-то, принципиально противоположном норме.

Как справедливо отмечает А.Ф. Кофман, "отправной точкой представления о Латинской Америке как мире аномальном, противостоящем европейской норме, является сам факт открытия Америки, символически переосмысленный европейским сознанием"⁹⁹. Однако на самом деле здесь следует говорить не о европейском вообще, а именно об испанском сознании. Речь идет об отказе "пограничного" иберийского духа от завета Геракла, образ которого может быть интерпретирован в данном случае как олицетворение цивилизации античного Средиземноморья. Как известно, после совершения своего десятого подвига Геракл воздвиг на краю ойкумены две скалы — Геркулесовы столпы и сакраментальным изречением *Nec plus ultra* ("дальше некуда") указал европейцу предел обетованной земли. "Гибралтарский пролив и в XV в. воспринимался европейцами как край земли, за которым прости-

ралось неведомое Марэ Тенеброрум (Море Мрака). Покуда никто не знал, что Колумб открыл новые материки, величие его деяния виделось не столько в том, что он разведал западный путь в Индию, сколько в том, что он преодолел предел, издревле поставленный человечеству. Не случайно в гербе Испании появился символический знак, выражающий преодоление предела: две колонны (Геркулесовы столпы), обвитые ленточкой с надписью, опровергающей гераклов завет: plus ultra¹⁰⁰.

Новый Свет изначально воспринимался европейцами как мир, определяющей характеристикой которого является сверхнормативность. Те, кто преодолевал "Море Мрака", отнюдь не только искали новый путь в Индию (первоначально) или стремились обрести богатство и славу. Они жаждали чудес, ибо только что открытая Америка воплотила в себе все сохранившиеся мифологические представления, в том числе легенды и сказки европейцев о таинственных землях. И вот что самое интересное: они находили в Новом Свете те чудеса, которые ожидали встретить согласно древним легендам и фантастическим историям. Конкистадоры и монахи, первые исследователи континента, видели амазонок, людей с песьими головами, сирен, великанов и т.п. Вся литература открытий и конкисты полна такими примерами.

Представление о сверхнормативности Нового Света было в полной мере воспринято латиноамериканским цивилизационным сознанием. Оно утвердилось и в латиноамериканской литературе. В концентрированном виде эта тенденция выражена в следующих словах, принадлежащих А. Карпентьеру: "Я провел в Европе несколько лет и убедился, что Латинская Америка не укладывается в привычные представления европейцев; это — мир, ломающий все их старые нормы"¹⁰¹.

Наиболее полно идея сверхнормативности как качественная характеристика латиноамериканского мира воплотилась в концепции "чудесной реальности" А. Карпентьера. Термин "чудесное" трактуется им вполне определенным образом. По его мнению, это слово «утратило со временем свой подлинный смысл... Словари объясняют, что "чудесное" — это то, что вызывает восхищение, ибо оно необычно, превосходно, восхитительно. С этим тотчас же сливается понятие прекрасного, красивого, приятного. Но единственное, что должно было бы фигурировать в словарных толкованиях, — это все то, что связано с необычным... Все незаурядное, выходящее за рамки установленных норм, — чудесно»¹⁰².

Концепция "чудесной реальности" А. Карпентьера не случайно была с восторгом воспринята в Латинской Америке почти повсеместно. Она в концентрированном виде отразила как представление латиноамериканской цивилизации о самой себе, так и ее онтологические характеристики.

Подчеркнем одно принципиально важное обстоятельство: понятия нормы и меры для всех латиноамериканских писателей и мыслителей тождественны европейским трактовкам данных кате-

горий. Латиноамериканское пространство безмерно, ибо оно не вписывается в привычные пропорции западной картины мира, в том числе природы. Приведем в этой связи еще одно высказывание А. Карпентьера, очень ярко "высвечивающее" суть дела. Акцентируя внимание на том, что огромные размеры дистанций — это неотъемлемое свойство латиноамериканского мира, кубинский мыслитель приходит к выводу: "масштаб пропорций" здесь таков, что в сущности для европейски ориентированного мышления речь идет о диспропорциях. "Расстояние — вещь суровая, ибо создает образы-миражи, лежащие вне физических возможностей наблюдателя. Диспропорция жестока, поскольку вступает в противоречие с модулем, с гармонией классических пропорций, красотой цифры, разломом золотого слитка"¹⁰³.

Изначальные представления о безмерности (без-мерности), беспределности, сверхнормативности латиноамериканского пространства распространились на всю латиноамериканскую действительность в целом, в первую очередь на человека. Выход героя за пределы европейских норм, переход через границу меры буквально во всем — сквозной мотив латиноамериканской литературы: природно-географическое пространство континента (аномальное, безмерное, безграничное, агрессивное по отношению к людям и их миру) лепит человека по своему образу и подобию¹⁰⁴.

Для цивилизационного самосознания России типичны те же основные черты, которые были только что охарактеризованы на латиноамериканском примере. Так, у российских авторов последних двух веков можно найти немало утверждений о том, что просторы их родной страны нарушают классические пропорции западной картины мира, что безмерность и аномативность ее пространства формируют такой душевный склад человека, который предполагает постоянный переход через границу меры, нарушение норм, заимствованных у Европы. Причем, наличие подобного строя души констатируется как теми, кто относится к российскому пространству и российскому типу личности резко отрицательно, так и теми, кто положил апологию безмерности российских просторов и "безграничной широты" русского человека в основу собственного мировоззрения.

Мощным конкретным проявлением общей цивилизационной ориентации на постоянный переход через грань меры как способ бытия стала та "тяга к абсолютному во всем", которую Н.А. Бердяев выделил в качестве определяющей черты русского духа. По словам мыслителя, "тайна русского духа" — в том, что он "устремлен к последнему и окончательному, к абсолютному во всем... но в природно-историческом процессе царит относительное и среднее. И поэтому русская жажда абсолютной свободы на практике слишком часто приводит к рабству... и русская жажда абсолютной любви — к вражде и ненависти... Россия как бы всегда хотела лишь ангельского и зверского и недостаточно раскрывала в себе человеческое. Ангельская святость и звериная низость — вот вечные коле-

бания русского народа, неведомые более средним западным народам. Русский человек упоен святостью, и он же упоен грехом, низостью"¹⁰⁵.

А вот еще одна столь же выразительная оценка способности преступать границы меры при движении в прямо противоположных направлениях: "Бездонная глубь и необъятная высь сочетаются с какой-то низостью, неблагородством, отсутствием достоинства, рабством. Бесконечная любовь к людям, поистине Христова любовь сочетается с человеконенавистничеством и жестокостью"¹⁰⁶.

Имманентно присущая русской духовности тяга к преодолению границ меры и нормы имеет своей обратной стороной резко отрицательное отношение к западному принципу следования мере во всем. Так, Ф.М. Достоевский, угадывая в этом принципе самую суть западного мироощущения, отвергал его на том основании, что он абсолютно несовместим с христианской братской любовью, которая по природе своей безмерна и безгранична. Великий русский писатель и мыслитель вспоминал в связи с этим образ третьего всадника Апокалипсиса — "образ скаредной меры, отмеривающей ровно столько и не больше"¹⁰⁷. Отсутствие чувства меры рассматривается Достоевским как истинно русская, положительная, в сущности, черта. Так, князь Мышкин в романе "Идиот" говорит: "У меня жеста приличного, чувства меры нет"¹⁰⁸. С.С. Аверинцев отмечает в этой связи типично русские издевки М. Цветаевой над "Западом — Гаммельном": "Мера и сантиметр..., только не передать"¹⁰⁹. Бердяев убедительно показал в своих трудах, что "тяга к абсолютному" ("религиозная формация души", по его определению) является инвариантом русской истории с XVII по XX в.¹¹⁰ Как определяющую черту духовного строя России характеризует подобную тягу и такой крупный отечественный историк и философ, как Л.П. Карсавин. По его оценке, русский человек хочет действовать "всегда во имя чего-то абсолютного или абсолютизированного"¹¹¹. Аналогичную черту, "искание совершенного добра", особо выделяет и критически анализирует Н.О. Лосский¹¹².

Стремление к абсолютному во всем — это определяющая характеристика того типа сознания, который принято называть утопическим и который нашел столь яркое воплощение на русской почве. Утопическая традиция занимает очень значительное место и в латиноамериканской истории¹¹³. Основа данной традиции — ключевая мифологема "Рая Америки", явившаяся, как уже говорилось, одним из крайних полюсов смыслового поля интерпретации действительности Нового Света и главных составляющих образно-символического кода латиноамериканской цивилизации. Здесь следует более подробно раскрыть конкретное содержание данной мифологемы. Она представлена в нескольких вариантах. Содержание первого сводится к следующему.

Вся Америка — это новая райская земля, американская природа есть воплощение рая. На фоне этой природы неизбежно дол-

жен существовать, либо уже существует человек, близкий по своим качествам к воплощению христианской святости. Сторонники этой тенденции характеризовали индейцев как "природных христиан". Наиболее яркий ее представитель — Б. де Лас Касас.

Другой вариант данной мифологемы: не вся Америка — рай, но тем не менее земной рай может находиться (или уже находится) лишь в Америке. Хотя в этом случае он занимает только какую-то часть территории Нового Света, земной рай освящает своим присутствием весь континент. Истоки этой трактовки — в письмах Колумба, который во время своего третьего путешествия "обнаружил" преддверие земного рая в дельте Ориноко. Пожалуй, самое подробное обоснование она получила в приобретшей в свое время широчайшую известность книге А. Леона Пинелло "Рай в Новом Свете"¹¹⁴.

Третий вариант данной мифологемы: Латинская Америка в будущем призвана на фоне райской природы реализовать рай на Земле. Собственно, именно этот третий вариант стал непосредственной основой латиноамериканской утопической традиции, представленной, в свою очередь, в многообразных формах, из которых можно выделить три основные, тесно друг с другом взаимосвязанные: христианский мессианизм, в особенности очень распространенные в Америке хилястические представления (Америка — подлинно Новый Свет, ибо именно здесь возникнут "Новая Земля" и "Новый Человек", тысячелетнее царство Христа), идею новой латиноамериканской цивилизации как реализации извечной человеческой мечты о справедливом гармоничном обществе (линия, идущая от С. Родригеса, Ф. Бильбао, Э. Эчеверрии к Х. Марти, а от него — к многочисленным авторам только что минувшего столетия¹¹⁵), наконец, схожий с этой идеей социалистический утопизм (первые этапы его становления обозначены именами Ф. Бильбао и Э. Эчеверрии, в последующем центральную роль стала играть марксистская мысль, среди наиболее выдающихся представителей которой в XX в. следует назвать Х.К. Мариатеги, Х.А. Мелью, Э.Че Гевару).

И в Латинской Америке, и в России утопизм в различных формах — константа цивилизационного сознания. Правда, в отличие от России, в регионе к югу от Рио-Гранде социалистическая утопия в континентальном масштабе не была реализована. Однако, как было показано в главе III раздела I, за фасадом западного капиталистического прогресса скрывается и иная реальность, которая прямо противоречит формально-рациональной логике такого прогресса, противоположна ей: это и "мир Макондо" — мир мифологического сознания, определяющий мировоззрение десятков миллионов людей, и "народный католицизм".

Здесь следует уточнить одно обстоятельство. В Латинской Америке, как известно, есть пример реализации социалистической утопии в отдельной стране — Куба. Но это отнюдь не единственный вид утопии, которую пытались воплотить в жизнь на поч-

ве континента. Как было показано в предыдущем разделе, попытки искоренить автохтонные культуры не удалось, но все же они были разрушены как целостности, стерты до матрицы (хотя сама матрица и сохранилась). В силу этого одной из ярких черт латиноамериканской специфики стала беспрецедентная для "незападного" мира свобода в реализации европейских идей. Нигде больше в мире не было такой возможности полного воплощения на практике самых различных западных теорий. Только в отношении Латинской Америки могла быть выдвинута концепция, в соответствии с которой латиноамериканская реальность вторична по отношению не просто к Европе, а к определенным текстам европейской культуры. Речь идет о знаменитой формуле мексиканского мыслителя Эдмундо О'Гормана, согласно которой Америка — это вообще "изобретение" Европы¹¹⁶.

Ранее уже давалась характеристика "цивилизаторского" проекта, реализация которого представляла собой попытку полной переделки ряда стран этого континента и превращения их в составную часть Запада. Этот проект также может быть рассмотрен как особая утопия — утопия капиталистической модернизации, отождествляемой с вестернизацией, утопия тотальной европеизации неевропейского мира.

Особая значимость природного фактора в цивилизационной системе, слабая способность к формообразованию, противостояние Логоса как формо- и смыслообразующего принципа социальному и природному бытию как стихии алогона, характер социальной и культурной действительности как пограничья между цивилизацией и варварством, преобладание пространства над временем в рамках пространственно-временного континуума культуры, постоянный переход через грань меры как способ бытия человека и общества — все эти черты латиноамериканской и российской цивилизаций теснейшим образом взаимосвязаны и взаимообусловлены. В своей совокупности они отражают преобладающую тенденцию эволюции этих цивилизаций, которая направлена на утверждение их особого системного качества, "пограничности". Однако определяющая черта данного цивилизационного типа заключается как раз в том, что в рамках "пограничных" цивилизаций ни одна тенденция в принципе не может стать абсолютно доминирующей, по крайней мере до тех пор, пока цивилизация не потеряет своего "пограничного" характера. Это прямо вытекает из определяющей структурной особенности "пограничных" цивилизационных систем — преобладания начала многообразия над началом единства. Любой тенденции в подобных системах с необходимостью противостоит контртенденция, которая достаточно сильна для того, чтобы воспрепятствовать превращению преобладающей тенденции в безусловную доминанту развития.

Данный вывод относится и к тенденции самоутверждения "пограничных" цивилизаций в их системном качестве: ей про-

тивостоят достаточно сильно выраженная (и имманентно присутствующая данной разновидности цивилизационных систем) контртенденция к преодолению "пограничности". Эта контртенденция проявляется в отчетливо выраженном стремлении части общества обрести цельность духовно-ценностного фундамента цивилизации. Как правило, это стремление выливается в формирование определенной цивилизационной стратегии, которая предполагает: кардинальное изменение соотношения между духовными и природными факторами эволюции в пользу первых и в связи с этим обретение способности к формотворчеству, подчинение социального и природного бытия законам Логоса, полное искоренение варварства как особого, альтернативного цивилизации способа организации человеческого бытия, коренное изменение соотношения между пространством и временем в пользу исторического времени в рамках пространственно-временного континуума культуры, соблюдение меры и следование норме во всем как основополагающий принцип существования. Как нетрудно заметить, осуществление данной программы предполагало изменение самого типа цивилизации: либо трансформацию "пограничного" сообщества в самостоятельную цивилизационную систему "классического" типа, либо интеграцию ее в уже существующую субэкумену. В конкретно-исторических условиях России и Латинской Америки проведение курса на преодоление статуса "пограничности" на практике означало и означает до сих пор тот или иной вариант вестернизации, избрание того или иного пути включения в систему "фаустовской" цивилизации.

Данному курсу противостоит совершенно иная культурная стратегия утверждения самобытности. На протяжении истории всех "пограничных" цивилизаций эти стратегии неоднократно сменяли друг друга, причем ни одна из них никогда не могла полностью преодолеть противостоящую ей тенденцию.

В обеих культурно-цивилизационных стратегиях находят свое отражение принципиально различные подходы к ключевым проблемам человеческого существования. Конфликтное сочетание качественно отличающихся друг от друга способов решения подобных проблем в рамках одной и той же цивилизационной системы – важнейшая отличительная черта цивилизационного "пограничья", черта, прямо обусловленная преобладанием принципа многообразия над принципом единства. В Латинской Америке и в России данная черта проявляется с особой силой, с поистине планетарным размахом. В первую очередь это касается ключевой проблемы экзистенциального предела, которая предстает в конкретной действительности как вопрос о соотношении сакрального и мирского, трансцендентного и земного планов бытия, или, говоря словами В.Б. Земскова, как проблема "трансцендентной вертикали".

- 1 Рубежи. 1997. № 8/9. С. 157; *Гефтер М.Я.* Дом Евразия // Гефтер М.Я. Из тех и этих лет. М., 1991. С. 456.
- 2 Цивилизация как проблема исторического материализма. М., 1983. Ч. 1. С. 17; Ч. 2. С. 53–59; Цивилизация и исторический процесс. М., 1983. С. 145–151; *Гиренок Ф.И.* Экология. Цивилизация. Ноосфера. М., 1987; *Кульпин Э.С.* Путь России. М., 1995.
- 3 *Карпентьер А.* Мы искали и нашли себя. М., 1984. С. 48–49.
- 4 Курьер ЮНЕСКО. 1977. Сентябрь–октябрь. С. 32–33.
- 5 Там же. С. 33.
- 6 *Сарьенто Д.Ф.* Избр. соч. М., 1995. С. 18, 23–26.
- 7 См.: *Кофман А.Ф.* Лагиноамериканский художественный образ мира. М., 1997. С. 25–47, 108–186.
- 8 *Карамзин Н.М.* История государства Российского: В 12 т. М., 1989. Т. 1. С. 14–15.
- 9 *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М., 1989. С. 153–154, 269.
- 10 *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен: В 15 т. М., 1962. Кн. VIII, т. 15. С. 7–9.
- 11 Цит. по: *Лосский Н.О.* Характер русского народа. М., 1990. Кн. 1. С. 37–38.
- 12 Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн: Антология. М., 1993. С. 24–229.
- 13 Там же. С. 124.
- 14 *Савицкий П.Н.* Континент — океан: Россия и мировой рынок // Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев. София, 1921. Кн. 1.
- 15 Россия между Европой и Азией. С. 100–104, 123–130.
- 16 См., например: *Гумилев Л.Н.* От Руси к России: Очерки этнической истории. М., 1992; Он же. Историко-философские сочинения князя Н.С. Трубецкого: (Заметки последнего евразийца) // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 31–54.
- 17 Цивилизации и культуры: Научный альманах. М., 1995. Вып. 2: Россия и Восток: Цивилизационные отношения. С. 58.
- 18 См., например: *Баков А.А., Дубичев В.Р.* Цивилизации Средиземья. Екатеринбург, 1995.
- 19 Цивилизации и культуры. М., 1994. Вып. 1. С. 191–192, 197.
- 20 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 8.
- 21 *Лосский Н.О.* Характер русского народа. Кн. 2. С. 52.
- 22 *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 41.
- 23 Там же. С. 41–42.
- 24 Там же. С. 43.
- 25 *Ионов И.Н.* Российская цивилизация и истоки ее кризиса: IX — начало XX в. М., 1994. С. 12.
- 26 Курьер ЮНЕСКО. 1977. Сентябрь–октябрь. С. 32–33.
- 27 *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 9–18; *Обществ. науки и современность.* 1995. № 1. С. 76–87.
- 28 *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982; *Циолковский К.Э.* Будущее Земли и человечества. Калуга, 1928; Он же. Воля Вселенной: Неизвестные разумные силы. Калуга, 1928; Он же. Общественная организация человечества. Калуга, 1928; Он же. Растение будущего. Животное космоса. Самозарождение. Калуга, 1929.
- 29 Мировая экономика и междунар. отношения. 1993. № 7. С. 117.
- 30 См.: *Кофман А.Ф.* Указ. соч. С. 18, 108–186, 224–225 и др.
- 31 *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 8.

- 32 Там же.
- 33 Новый мир. 1992. № 6. С. 221 и др.; Цивилизации и культуры. Вып. 2. С. 175.
- 34 Лосский Н.О. Указ. соч. Кн. 1. С. 52.
- 35 Там же. Кн. 2. С. 52.
- 36 Цит. по: Там же. С. 54.
- 37 Там же. С. 55.
- 38 Латинская Америка и мировая культура. М., 1995. Вып. 1. С. 8, 47 и др.
- 39 Paz O. El laberinto de la soledad. México, 1981. P. 93.
- 40 Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 109, 323; Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 41.
- 41 Ouintentos años de historia, sentido y proyección. México, 1991. P. 82.
- 42 Ibid. P. 80.
- 43 Кофман А.Ф. Указ. соч. С. 36.
- 44 См., например: Астуриас М.А. Зеркало Лиды Саль. М., 1989; Варгас Льюса М. Зеленый дом. М., 1971. С. 56; Гальегос Р. Канайма. М., 1959. С. 126, 129; Карпентьер А. Весна Священная. М., 1982. С. 67–68 и др.
- 45 См.: Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 2. С. 237–276.
- 46 Там же.
- 47 Там же.
- 48 Хомяков А.С. "Семирамида": Исследование истины исторических идей // Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 1: Работы по историософии. С. 56.
- 49 Ильин В.Н. Указ. соч. С. 60.
- 50 Бердяев Н.А. Душа России // Русская идея. М., 1992. С. 297.
- 51 Лосский Н.О. Указ. соч. Кн. 2. С. 37.
- 52 Там же. Кн. 1. С. 51.
- 53 Там же. С. 17.
- 54 См.: Там же. Кн. 2. С. 55.
- 55 Цит. по: Там же. С. 55.
- 56 Ильин В.Н. Указ. соч. С. 60.
- 57 Альтернативность истории. Донецк, 1992. С. 56–61.
- 58 Сармьенто Д.Ф. Цивилизация и варварство: Жизнеописание Фаунодо Кироги // Избр. соч. С. 5–214.
- 59 См.: Вводный раздел ("К постановке проблемы") и главу III раздела I.
- 60 Gallegos R. Obras completas. Vol. 1–2. Madrid, 1958; Antología de Rómulo Gallegos. México, 1966; Гальегос Р. Донья Барбара. М., 1959; Он же. Кантакларо. М., 1966; Он же. Канайма. М., 1959.
- 61 Jaimes Freyre R. Poesías completas. La Paz, 1957. P. 15, 26, 66; История литератур Латинской Америки: Конец XIX–начало XX в. М., 1994. С. 438–445.
- 62 Zea L. Discurso desde la marginación y la barbárie. México, 1990.
- 63 История литератур Латинской Америки: Конец XIX–начало XX в. С. 333, 396–401; Santos Chocano J. Obras completas. Madrid etc., 1954. Blanco Fombona R. Crítica de la obra de González Prada. Lima, 1966. P. 27 et al.
- 64 Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 18–31.
- 65 Соловьев В. Западники, западничество // Энциклопедический словарь / Брокгауз и Ефрон. СПб., 1894. Т. XII (23). С. 243–244.
- 66 См., например: Обществ. науки и современность. 1997. № 6. С. 68, 72–73, 80; Рубежи. 1977. № 8/9. С. 138; Крупные развивающиеся страны в социально-экономических структурах современного мира. М.,

1990. С. 368–377; *Мировая экономика и междунар. отношения*. 1997. № 8. С. 109–111.
- 67 *Сармьенто Д.Ф.* Указ. соч. С. 22.
- 68 Там же. С. 16, 22–23, 26–31, 50, 53–54.
- 69 *Кофман А.Ф.* Указ. соч. С. 18, 224–225; *Художественное своеобразие литератур Латинской Америки*. М., 1976. С. 257–269.
- 70 *Navarro Gerassi M.* Los nacionalistas. Buenos Aires, 1969. P. 131–136; *Palacio E.* La historia falsificada. Buenos Aires, 1939; *Ibarguren C.* Juan Manuel de Rosas: Su vida, su tiempo, su drama. Buenos Aires, 1930; y otr.
- 71 *Цивилизации и культуры*. Вып. 1. С. 47.
- 72 *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России: Избр. статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. СПб., 1991. Т. 1. С. 104.
- 73 *Цивилизации и культуры*. Вып. 1. С. 63.
- 74 *Федотов Г.П.* Указ. соч. С. 120–122.
- 75 *Россия между Европой и Азией*. С. 127.
- 76 *Евразийство: Опыт систематического изложения // Пути Евразии*. М., 1992. С. 378.
- 77 Там же.
- 78 *Гумилев Л.Н.* От Руси к России: Очерки этнической истории. М., 1992; и др.
- 79 *Федотов Г.П.* Указ. соч. С. 120.
- 80 *Цивилизации и культуры*. М., 1996. Вып. 3. С. 111.
- 81 *Цивилизации и культуры*. Вып. 1. С. 61.
- 82 *Гефтер М.Я.* Дом Евразия. С. 456.
- 83 *Кофман А.Ф.* Указ. соч. С. 223.
- 84 *Мамардашвили М.К.* Другое небо // Три каравеллы на горизонте. М., 1991. С. 50.
- 85 *Земсков В.Б.* Введение: О межкультурном взаимодействии // *Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке*. М., 1994. С. 6.
- 86 Цит. по: *Цивилизации и культуры*. Вып. 3. С. 39.
- 87 *Гачев Г.Д.* Образ в русской художественной культуре. М., 1981. С. 62.
- 88 См.: *Кофман А.Ф.* Указ. соч. С. 37–38.
- 89 *Карпентьер А.* Мы искали и нашли себя. С. 49.
- 90 *Иностр. лит.* 1998. № 2. С. 241.
- 91 Там же. С. 243.
- 92 *Цивилизации и культуры*. Вып. 3. С. 38–39.
- 93 *Кофман А.Ф.* Указ. соч. С. 25–79.
- 94 Там же. С. 26.
- 95 *Цивилизации и культуры*. Вып. 1. С. 63.
- 96 *Материалисты Древней Греции*. С. 50.
- 97 *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: Два типа духовности // *Новый мир*. 1988. № 9. С. 229.
- 98 *Werner E.T.C.* A Dictionary of Chinese Mythology. Portland, 1977; *Мифы народов мира: Энциклопедия*. М., 1992. Т. 2. С. 489.
- 99 *Кофман А.Ф.* Указ. соч. С. 31.
- 100 Там же. С. 32.
- 101 *Карпентьер А.* Весна Священная. С. 40.
- 102 *Карпентьер А.* Мы искали и нашли себя. С. 117.
- 103 Там же. С. 49.
- 104 *Кофман А.Ф.* Указ. соч. С. 35, 187–298.
- 105 *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990. С. 30–33.
- 106 Там же. С. 10–11.

- ¹⁰⁷ Аверинцев С.С. Указ. соч. С. 229.
- ¹⁰⁸ Цит. по: Лосский Н.О. Указ. соч. Кн. 2. С. 53.
- ¹⁰⁹ Аверинцев С.С. Указ. соч. С. 229.
- ¹¹⁰ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 9.
- ¹¹¹ Цит. по: Лосский Н.О. Указ. соч. Кн. 1. С. 9.
- ¹¹² Там же. С. 52.
- ¹¹³ Ainsa F. Necesidad de la Utopía. Montevideo, 1990; Аинса Ф. Реконструкция утопии: Эссе. М., 1999; Он же. Предчувствие, открытие и изобретение Америки // Хроники открытия Америки: 500 лет: Антология. М., 1998. С. 262–270.
- ¹¹⁴ См.: Кофман А.Ф. Указ. соч. С. 17, 117, 216.
- ¹¹⁵ Среди наиболее известных можно назвать, в частности, Х. Арсиньегаса. См., например: Quinientos años de historia, sentido y proyección. P. 193–194.
- ¹¹⁶ O’Gorman E. La Invención de América. México, 1977.

Глава II. Соотношение мирского и сакрального в латиноамериканской и в российской цивилизациях

РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНКРЕТИЗМ И МЕТАМОРФОЗЫ ХРИСТИАНСТВА

Как видно из материалов раздела I и главы I данного раздела, для Латинской Америки характерна, с одной стороны, огромная роль христианской, прежде всего католической (несмотря на бурное распространение протестантизма в последние годы) религии, с другой — мощное присутствие доисовых, мифологических пластов сознания и культурной памяти.

Практически все исследователи — латиноамериканисты, независимо от разногласий по другим вопросам, констатируют, что характерной отличительной чертой духовной жизни латиноамериканских народов был и остается религиозный синкретизм¹. С точки зрения цивилизационного подхода под единым наименованием "синкретизм" скрываются два различных типа межцивилизационного взаимодействия: симбиоз и синтез. Обобщая имеющийся эмпирический материал, можно выделить следующие основные формы существования (в преобразованном виде) сохранившихся элементов доколумбовых культов в рамках системы католической религии и церкви:

1) использование индейских танцев (ритуальных по своему происхождению и характеру) при организации различных католических праздников;

2) фактическое сохранение в некоторых странах традиционных празднеств местного языческого происхождения под христианскими наименованиями;

3) продолжение существования местных святынь или божеств под новыми католическими именами (как правило, местных святых и связанных с ними предметов культа).

Особую роль религиозный синкретизм играет в латиноамериканской литературе. Здесь он выступает в двух формах: во-первых, как особый способ художественного мышления и шире — мировосприятия, который основан на идее объединения в рамках некоего нового единства разнородных типов религиозного сознания; во-вторых, как объект изображения в художественном тексте, без которого невозможно сколько-нибудь полное представление о латиноамериканской действительности.

На эмбриональной стадии развития латиноамериканской словесности в колониальный период (XVI—XVII вв.) прямое изображение явлений религиозного синкретизма было исключено в силу господства католической ортодоксии. В то же время косвенно религиозный синкретизм как реально наличествующее (в рамках

симбиотических и синтетических форм связи) явление культуры, бесспорно, нашел свое отражение на страницах трудов мыслителей и писателей Ибероамерики, прежде всего — многократно упоминавшихся Гарсиласо, Иштлильшочитля, Тесосомока, Помы де Айялы, Мотолинии, Саагуна.

В XIX в. на стадии становления национальных литератур латиноамериканских стран религиозный синкретизм первоначально не являлся предметом первостепенного внимания (и, соответственно, первоочередным объектом изображения) для местных писателей и поэтов. Вместе с тем он все же продолжал присутствовать в качестве объекта изображения, например в тех произведениях мексиканской прозы и поэзии, которые посвящены "гваделупскому явлению", а также в находившейся в прошлом веке на начальных стадиях своего развития индеанистской литературе².

По мере формирования национальной прозы и поэзии латиноамериканских стран в XIX — XX вв. воздействие религиозного синкретизма на литературу начинает во все большей степени ощущаться на том глубинном уровне, который А.Ф. Кофман определяет как мифологическую инфраструктуру данной литературы: систему устойчиво повторяющихся взаимосвязанных мотивов, образов, сюжетных клише мифологического происхождения и характера³. Хотя значительная их часть восходит к европейским истокам (прежде всего античной и христианской мифологии), отчетливо прослеживаются также и весьма далекие от христианства автохтонные и афро-американские мотивы, главным образом в странах со значительной долей индейского и негритянско-мулатского населения. В общерегиональном масштабе наиболее заметно влияние мифологии аборигенного населения. Влияние индейского начала особенно ощутимо в трактовке тех универсальных мифообразов, которые связаны с природными реалиями, например солнцем, землей (в первую очередь), водой (в том числе морем, рекой), луной, деревом и т.д.

Начиная с появления на сцене латиноамериканской культурной жизни испано-американского модернизма интерес к феномену религиозного синкретизма у литераторов континента резко возрастает. В творчестве Р. Дарио религиозный языческо-христианский синкретизм переводится уже на уровень сознательной программы построения собственного мировоззрения и способа творческого освоения действительности⁴. В целом в XX в. религиозный синкретизм становится одним из важнейших объектов изображения в литературе. Это прямо связано с активными поисками способов выражения самобытности латиноамериканской цивилизации, формирования ее собственного образно-символического языка. Многие писатели, поэты и мыслители континента видят в соединении (как правило, крайне противоречивом) различных религиозных традиций одно из важнейших проявлений самобытности Латинской Америки и отдельных ее стран. В литературе XX в. тема религиозного синкретизма нашла свое наиболее яркое выра-

жение в творчестве таких писателей, как А. Карпентьер, Ж. Амаду, М.А. Астуриас, Х.М. Аргедас, А. Роа Бастос, Г. Гарсия Маркес, Х. Рульфо.

Сохранение на Руси значительного пласта языческих верований древнеславянской мифологии после принятия христианства — факт ныне общеизвестный и общепризнанный. Единственное, в чем расходятся исследователи, — так это в оценке меры сохранности мифологических традиций и степени их влияния на русское общество, в том числе и на православную церковь. В любом случае представляется очевидным, что до XIV в. (а во многих случаях вплоть до XV в.) реальностью сознания и поведения подавляющего большинства населения Руси, главным образом крестьян, было двоеверие, то есть ситуация, которая характеризовалась сосуществованием веры в Христа, Богородицу, канонизированных церковью святых и поклонения божествам прежнего языческого пантеона. Примеров, причем довольно ярких и колоритных, здесь можно было бы привести немало⁵. В XV — XVII вв. православная церковь предприняла фронтальное наступление на языческие верования, в результате чего эти последние в основном исчезли с поверхности религиозной жизни народа. Но они продолжали (и до сих пор продолжают) жить в народных праздниках, прежде всего в таких, как Масленица и праздник Ивана Купалы, сохранивших отчетливый языческий колорит. Этот колорит остался и в святках. Типичным языческим по происхождению праздником, связанным с сельскохозяйственным циклом, является Новый Год⁶.

По мнению многих авторитетных исследователей, языческое мифологическое начало значимо присутствует в духовном складе русского народа и в последующие века. К примеру, этой точки зрения придерживается видный специалист по отечественной истории, член-корреспондент РАН Л.В. Милов. Он прямо связывает живучесть древних языческих верований с “крайне тяжелыми”, по его оценке, условиями труда российских земледельцев, которые “веками оставались своего рода заложниками Природы”⁷. По мнению Милова, тяга к архаическим дохристианским трактовкам непосредственного природного окружения была порождена у русских крестьян “недостаточностью образа Бога для организации знаний о природе”⁸. Видный современный отечественный историк подчеркивает необычайную живучесть языческого менталитета российского крестьянства, в том числе и в XVIII — XIX вв. Конкретными подтверждениями данного вывода могут служить приводимые Миловым факты языческого поклонения локальным объектам природы (типа обрядов моления у овина, воды, дерева), использование христианских реликвий как инструментов магии, широко распространенная вера в различного рода приметы и пр.

В целом в России, как и в Латинской Америке, у значительной части населения четко прослеживается тенденция к сакрализации

природных сущностей. В том, что касается России, особо следует выделить прочное сохранение в сознании восходящей к древнейшим пластам славянской и даже общей индоевропейской мифологии идеи святой Матери-Земли. Идеи, явно противоречащей христианской точке зрения о неизбывной греховности всего земного⁹. На ключевое значение образа-символа Матери-Земли указывают не только отечественные ученые, но и такой крупный зарубежный исследователь русской культуры, как Дж. Биллингтон. Последний отмечает, что не только земля, но и другие элементы природы, например огонь, вода, снег, играли важнейшую роль в формировании образно-символического языка русской культуры¹⁰.

В целом, как справедливо отмечает Милов, можно констатировать сочетание в основной массе русского крестьянства искреннего исповедания христианства и языческого поклонения силам природы. "Реальным итогом всего этого было весьма слабое приобщение русского крестьянина к православной церкви, его минимальное отношение к церкви как к посреднику между ним и Богом"¹¹. Милов отмечает в этой связи такое исторически засвидетельствованное явление, как явная нелюбовь сельского населения России к посещению церкви, вызывавшая репрессивные меры государственной власти в отношении тех, кто не посещал церковных праздников¹². Очевиден также и определенный налет отчуждения от церкви в пословицах.

Важно отметить, что языческие верования сохранялись несмотря на то, что православная церковь, пытавшаяся их искоренить, опиралась на всю мощь государственной машины. Оскорбление православной веры и церкви, равно как и попытки обратить православных в какую-либо иную веру были отнесены в российском законодательстве XIX в. к числу уголовно наказуемых деяний. Причем за такого рода преступления полагались весьма суровые наказания¹³. По оценке Милова, "вполне очевидно..., что без статуса государственной религии, без поддержки государственной машины российская православная церковь не имела бы серьезных шансов обеспечить себе всепоглощающее влияние на крестьянство"¹⁴. Милов считает, что эта цель "была отчасти достигнута в первой половине XIX века..."¹⁵.

Однако к настоящему времени накоплен значительный материал, свидетельствующий о том, что восходящие к древнеславянским мифологическим истокам языческие магические верования и ритуалы сохранялись (прежде всего именно в среде сельского населения) и во 2-ой половине XIX, и в XX веке, вплоть до самого последнего времени. Свод сведений, приведенных в недавно вышедшем в свет фундаментальном издании М. Власовой ("Русские суеверия. Энциклопедический словарь")¹⁶, позволяет утверждать, что мифологические по своей сути представления и образы продолжали жить и в условиях господства поддерживаемого всей мощью государственной машины православия в Российской импе-

рии, и при тоталитарной атеистической диктатуре советского периода. Продолжают они существовать и по сей день, наряду с вернувшей себе поддержку государства православной церковью и всеми иными составляющими российского духовного космоса.

Особенности построения системы отношений "мирское — сакральное" в России и в Латинской Америке не ограничиваются фактами прямого столкновения и противоречивого сочетания дохристианских, доосевых и христианских пластов. Еще большее значение имеет то обстоятельство, что само христианство в условиях цивилизационного "пограничья" приобретает особый характер по сравнению с западными версиями этой мировой религии. Однако прежде чем переходить к анализу этих особенностей, необходимо упомянуть о том, что на исторические судьбы России и Латинской Америки очень существенное влияние оказал тот факт, что главной (хотя и не единственной) составляющей духовной основы этих цивилизаций оказались разные христианские вероисповедования — православное восточное христианство в России и католицизм (по крайней мере, вплоть до самого последнего времени) в Латинской Америке.

Как известно, между католицизмом и православием имеется целый ряд существенных различий, уже давно проанализированных различными исследователями. Предельно обобщая, можно сказать, что отличия между данными конфессиями в концентрированном виде проявляются в специфике подхода к трем основным проблемам: проблеме роли государства, проблеме личности и проблеме познавательных возможностей человеческого разума¹⁷.

Католическая церковь в средние века в Западной и Центральной Европе развивалась в условиях, когда сильная государственная власть отсутствовала. В подобной ситуации сама католическая церковь стала играть роль важнейшего фактора власти, роль, которую она продолжала играть и в последующие эпохи. Характерной отличительной чертой Запада стало соперничество светской и духовной власти (императоров и пап). То обстоятельство, что они в значительной мере взаимно нейтрализовали друг друга, что в результате Запад не знал давящего пресса всемогущей государственной бюрократии, способствовало формированию предпосылок создания гражданского общества, демократии и правового государства. Типичная черта цивилизационного строя латинского католического Запада — постоянный (несмотря на все конфликты) диалог различных центров власти, а также государства и общества, поиск компромисса на базе достижения баланса интересов различных социальных сил.

В отличие от католической, православная церковь изначально развивалась в рамках единой византийской государственности, характерными чертами которой были тотальный контроль власти над обществом и практическое всемогущие бюрократического аппарата. В подобной ситуации православная церковь попала (правда,

после нескольких веков борьбы) под полный контроль светской власти. Специфической чертой исторического облика православной Византии стал цезаропапизм — власть главы государства над церковью. Византийский император сочетал роли монарха и высшего лица церковной иерархии: председательствовал на церковных соборах, благословлял народ. В результате в Византии диалог — спор государства и церкви был заменен монологом императорской власти¹⁸.

Охарактеризованную черту — подчинение светской власти государства — в полной мере унаследовала русская православная церковь. Об этом говорили многие авторитетные мыслители, и в первую очередь представители творческого направления в самом православии. Так, один из наиболее известных современных богословов, видный деятель Русской православной церкви за рубежом, о. Александр Шмеман писал: «Где сокровище ваше, тем будет и сердце ваше. Настоящая трагедия Византийской церкви не в произволе царей, не в грехах и падениях — она прежде всего в том, что настоящим "сокровищем", безраздельно заполнившим ее сердце и все подчинившим себе, — стала сама Империя. Не насилие победило церковь, а соблазны "плоти и крови", земной мечтой, земной любовью заморозившие церковное сознание... Отравленная сама, Византия этим главным своим грехом отравила, увы, и тех, кто от нее принял христианское благовестие»¹⁹.

Современный отечественный православный мыслитель А.Б. Зубов отмечает, что хотя идеалом в Византии была официально признана гармония ("симфония") между светской и духовной властью, властью императора и патриарха, реальный «исторический опыт "православного государства" в Восточной Римской Империи, на Балканах, в России практически все время был не опытом симфонии, а опытом либо противостояния еретическому или аморальному государству, либо подчинения ему, его светским, часто совершенно чуждым Евангелию целям»²⁰.

Практически полное подчинение православной церкви государству в Российской империи привело к весьма печальным результатам. Вот как описывал последствия этого явления видный государственный деятель России С.Ю. Витте: «У нас Церковь обратилась в мертвое бюрократическое учреждение, церковные служения — в службы не Богу, а земным богам, всякое православие — в православное язычество. Вот в чем заключается главная опасность для России. Мы постепенно становимся меньше христианами, чем адепты других христианских религий. Мы делаемся постепенно менее всех верующими»²¹. Особо отметим, что это резкое, горькое и очень пронизательное суждение принадлежит человеку, который, как справедливо отмечает, в частности, упомянутый А.Б. Зубов, сам был «ревностным сыном» православной церкви²².

Итогом анализа Зубовым, видным специалистом по истории религии, исторического опыта русского православия стал следующий вывод: «Паче огня должна остерегаться Церковь передавать

государству право суда об истинности и неистинности, приемлемости и неприемлемости тех или иных религиозных воззрений... и о праве существования религиозных сообществ, воззрениями этими вдохновляющихся"²³.

Подчинение церкви государству, фактическое слияние в византийской традиции светской и духовной власти повлекли за собой подмену общехристианского универсализма идеей мессианской роли православного государства как высшего выражения христианской правды и святости на грешной земле: сначала в этой роли выступила (в официальной государственной идеологии империи ромеев) Византия, а затем Россия (в соответствии с идеей "Москва — третий Рим")²⁴.

Эта тенденция в развитии исторического православия также была достаточно давно выявлена и подвергнута критическому анализу самими православными мыслителями. Одним из самых ярких и выразительных примеров здесь может служить видный богослов и философ, о. Сергей Булгаков. Оказавшись после революции 1917 г. в Крыму у стен Херсонеса (Херсониса, ранее — Корсуня), города, которому было суждено стать колыбелью христианства на Руси (именно здесь произошло крещение князя Владимира), С.Н. Булгаков "вспомнил о том давнем, владимировых времен Херсонесе и почувствовал, что он и вся Россия находятся здесь и сейчас у последнего звена цепи, начало которой было там и тогда. Непосредственное переживание трагедии России и Русской Церкви как бы замкнуло оба конца этой цепи и высветило всю историческую перспективу, позволив одновременно оценить все изъяны исторического христианства в России"²⁵.

Вот оценка самого С. Булгакова: «Россия действительно приняла христианство от Византии, она сделалась ее духовной и культурной дочерью, а во многом и наследницей. Посему кризис херсонисских начал есть, разумеется, кризис византийских начал, точнее, византийского Православия как силы духовной, исторической и культурной...

Итак, Россия сначала попала под власть и гипноз Византии, а затем, когда она развалилась, подросшая и государственно осознавшая себя Россия сама стала притязать на роль Византии, объявила себя "третьим Римом". Злые чары сохранили свои силы вполне, и только по-новому распределились роли. А знаете настоящее имя этим чарам? "Грекороссийство", в котором сначала жирными буквами печаталась первая часть: греко, а мелкими Российство, а затем стало наоборот: крупно — Российство, и мелко — греко. А суть та, что Церковь Вселенская, или католическая, есть только греческая или только Российская Церковь. Только в России чистое Православие, то есть христианство, только русские — православные, то есть христиане ("крестьяне"), "святая Русь". Вот это — то опаснейшее отождествление вселенского и местного, церковного и народного, которое в букете своем дало пресловутое соединение национальных начал: Православие, Самодержавие и Народность,

оно и создало невыносимо душную атмосферу Московской Руси — третьего Рима... теперь мы говорим о Херсонисе, как мы изживаем этот подарок феи при крещении: "грекороссийство" в качестве вселенскости, иначе говоря, церковный национализм или национальная Церковь. И отсюда, как из духовного центра, надо понимать все особенности русской истории...»²⁶.

Подход к человеку в католицизме и в православии оказался тесно связан с вопросом, на первый взгляд, чисто богословским: проблемой "filioque" ("филиокве"). Как известно, суть разногласий между православными и католиками по данному вопросу сводится к следующему: по католической версии Святой Дух исходит и от Бога-Отца, и от Бога-Сына (Иисуса Христа). Согласно же православной точке зрения, Святой Дух исходит только и исключительно от Бога-Отца. Разное решение этой в высшей степени абстрактной, на первый поверхностный взгляд, проблемы имело важнейшие культурно-цивилизационные последствия.

Католический подход закономерным образом способствовал "сосредоточению внимания верующих на жизненном пути Иисуса Христа, убежденности в одухотворенности общественной деятельности на благо ближнего"²⁷. Свойственное же православию решение вопроса о соотношении лиц Св. Троицы "привело к сосредоточению внимания на нисхождении Святого Духа на апостолов и убежденности в действительности духовности, внутренней чистоты помыслов человека"²⁸.

Отсюда проистекает преобладание в ареалах католической и православной культур различных культурно-психологических типов, базирующихся на принципиально отличающихся друг от друга ценностных ориентациях. "Человек католицизма — это экстраверт, ищущий внешних, логических объяснений фактам жизни, стремящийся выразить себя в практической деятельности, желающий сделать окружающий его мир более упорядоченным, комфортабельным, приятным для жизни"²⁹. В противоположность этому "православный человек — это интроверт". Он ищет внутренних, духовных, чаще всего моральных и мистических объяснений фактам жизни: хочет выразить себя не вовне, а внутри, в том, что православные богословы называли "духовным деянием", стремится не к преобразованию внешнего мира, приспособлению его для своих нужд, а к его одухотворению"³⁰.

Качественно различные отношения к практической деятельности человека в конкретной земной жизни, в "миру", привело и к совершенно разной оценке возможностей человеческого разума. Несмотря на довольно широкое распространение в средние века различного рода мистических течений, в целом для католического культурного круга оказался характерен рационализм. Он нашел свое главное отражение в логическом подходе к самой вере, в попытках раскрыть ее содержание посредством усилий познающего разума, а также в признании католической церковью правомерности рационального познания законов природы как проявления Бо-

жественной воли. Данная рационалистическая тенденция нашла свое отражение в средневековой схоластике. Схоластические споры, диспуты, определившие лицо первых университетов и научных центров Европы, могут служить зримым подтверждением мысли о том, что, несмотря на все преследования инакомыслящих, еретиков, в католической научной среде в целом «всегда поддерживалась ситуация диалога, столкновения мнений, развития идей»³¹.

В огромной степени развитию и укреплению рационалистических начал способствовало сохранение латыни как общего для всей католической Европы языка богослужения, а также превращение ее впоследствии в единый язык европейской науки. Именно латынь в этой ее универсальной функции позволила продолжить непосредственную живую связь с античной традицией (первоначально главным образом в лице Аристотеля, впоследствии — Платона и неоплатоников).

Для православия в целом типичен совершенно иной подход к вере, который можно условно (по контрасту с рационалистическим подходом западного католицизма) назвать спиритуалистическим. Главное в нем — наставление, руководство по исповеданию веры. Отнюдь не случайно, что если на христианском Западе главным видом духовной литературы стали теологические трактаты (то есть попытки рациональным путем познать Бога), то на христианском Востоке — жития святых. Теология как логическое учение о Боге в православии отсутствует почти полностью. Вместе с тем очень развито практическое подвижничество: молитвы, строгое соблюдение постов, литургия.

Хотя Русь приняла христианство от Византии, здесь отсутствовала прямая непосредственная связь с античной философской традицией. «На Руси отрыв христианства от рационализма чувствовался особенно сильно потому, что если византийцы ощущали античную культуру как культуру собственных предков, то от русских она была далека. Платон и Аристотель были им знакомы лишь по сборникам афоризмов. У русских отсутствовал доступ к методу, понятийному аппарату классической философии... Православие обращалось не к пониманию и разуму человека, а к его чувствам и воле»³².

Подчинение церкви государству («цезаропапизм»), антирационализм, недоверие к творческой деятельности отдельной личности по преобразованию наличной земной действительности, мессианские притязания на роль единственных в мире носителей Божественной Истины — все это резко ограничивало возможности развития в ареале православной культуры способности к диалогу различных точек зрения, ценностей, культурных традиций. Православие, в отличие в особенности от католичества, всегда было более склонно к монологу, к утверждению собственных идеалов, ценностей, картины мира в качестве единственно истинных.

Между тем способность к диалогу — обязательная предпосылка установления прочного контакта различных духовных миров, а

тем самым — неперемненное предварительное условие развертывания процесса культурно-цивилизационного синтеза. Слабое развитие в православии способности к диалогу лишало его возможности стать единственной целостной основой российско-евразийского цивилизационного комплекса. Хотя оно и явилось наиболее существенной, значимой частью религиозно-цивилизационного фундамента России — Евразии, православие не сумело ни полностью "переварить" древний языческий пласт дохристианского происхождения, ни обратить в свою веру население вошедших в состав России периферийных зон мусульманской и буддийской цивилизаций.

Весь только что охарактеризованный комплекс черт преобладал в официальной православной церкви на протяжении многих веков. Однако историческое содержание восточно-христианской традиции отнюдь не сводилось к этим чертам. Как было показано выше, и цезаропапизм, и подмена общехристианского универсализма мессианскими претензиями в духе концепции "Москва — третий Рим" были подвергнуты резкой критике самими православными мыслителями. В ареале православной культуры были представлены и совершенно иные тенденции, противоположные по своему характеру тем, которые были только что охарактеризованы: утверждение подлинного общехристианского универсализма (в духе цитировавшегося в главе II раздела I послания апостола Павла к колоссянам), духовной независимости верующих от власти предрешающих, сопричастности каждого человека Божественному Абсолюту и, соответственно, высшей ценности бессмертной индивидуальной души по сравнению с любыми институтами "мира сего", принципа свободы воли человека как высшего проявления его сопричастности Божественной реальности.

Эта линия в православии резко усилилась в XX в., особенно в той части русского православного мира, которая оказалась в эмиграции. Данное обстоятельство было связано с накоплением трагического опыта борьбы с тоталитарной угрозой самим основам христианского универсума. В этой контексте нельзя не упомянуть таких поборников подлинной христианской традиции и идеалов человеческой свободы во Христе, как В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов, Н.О. Лосский, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, уже в наше время — А.В. Мень и многие, многие другие.

В этой своей исторической ипостаси, в утверждении общехристианских принципов и идеалов православие сближается с иными христианскими вероисповеданиями. Данная линия представлена во всех исторических христианских церквях — и в православии, и в католичестве, и в протестантизме. Но во всех них в то же время всегда действовали и продолжают действовать по сей день силы и тенденции прямо противоположного свойства, нацеленные на раскол единого христианского мира. Раскол, неотделимый от логики борьбы за власть и иные земные блага.

Та линия консервативной православной традиции византийского происхождения, которая была выявлена выше в ходе сравнения с католицизмом, никуда не исчезла и в XX в. То есть, иными словами, в историческом православии представлены различные, по сути своей противоположные подходы к решению вопроса о соотношении мирского и сакрального, причем противоречивость эта особенно усилилась в нашем столетии.

В латиноамериканском католицизме, несомненно, проявились все те общекатолические черты, которые были охарактеризованы выше. Так, вне свойственных духовному космосу католической Европы рационализма, ситуации постоянного диалога-спора невозможно себе представить полемику о Новом Свете XVI в., сыгравшую роль исходного пункта в становлении цивилизационного самосознания Ибероамерики. Полемику, центром которой был Саламанкский университет — важнейший общеевропейский центр схоластической учености. То же самое по сути можно сказать и о двух других известных в истории полемиках о Новом Свете — в XVIII и XX веках, сыгравших определяющую роль, соответственно, в кристаллизации и окончательном становлении собственного цивилизационного самосознания Ибероамерики: и та, и другая немислимы вне рамок уходящей своими корнями в средневековье католической культурной традиции.

В упомянутых трех полемиках о Новом Свете в полной мере нашли свое отражение свойственные католической культуре представления о том, что долг верующего христианина — придать духовный смысл практической деятельности по преобразованию жизни людей, убежденность в особой сакральной значимости подобных усилий. Характерная для католической церкви тенденция к сохранению относительной независимости от светской власти также в полной мере проявилась в Латинской Америке, о чем уже говорилось достаточно подробно в главе II раздела I. Причем все это касается не только оппозиционных официальной ортодоксии течений (от священников — идеологов и лидеров Войны за независимость до "теологии освобождения" 60—80-х годов минувшего века), но и института католической церкви в целом.

Без восходящей к общим особенностям католического духовного космоса акцентировки роли человеческой личности, принципа свободы воли (*libre albedrío*) было бы невозможно появление на свет латиноамериканских демократий и формирование (пусть постепенное, через преодоление множества препятствий) гражданского общества в странах региона в XIX—XX вв.

Имея все это в виду, необходимо, однако, отметить и следующее: латиноамериканский католицизм не сводился и не сводится к общекатолическим чертам. Тем более он не является заокеанским двойником европейского католицизма. В католической церкви Латинской Америки представлены и иные, более того, противоположные по своему характеру тенденции; столкновение прямо про-

тиворечащих друг другу подходов можно наблюдать в рамках самого латиноамериканского христианства, что делает его исторический облик крайне противоречивым. Эта противоречивость прямо связана с особенностями восприятия христианства формирующимся ибероамериканским миром. Выше уже немало говорилось о том, что открытие Америки стало величайшим историческим вызовом христианству, который заставил представителей католической (в первую очередь иберийской) Европы подвергнуть кардинальному переосмыслению средневековый вариант христианского мировоззрения и вновь обратиться к истокам собственной веры.

Хотя христианство как мировая религия апеллирует ко всем людям, первоначально возникло оно, как известно, во вполне определенном культурно-историческом и природно-географическом контексте. В силу этого весь образно-символический строй как Старого, так и Нового Завета генетически неразрывно связан с данным контекстом, а именно — с природными и историческими реалиями Палестины (в первую очередь) и Ближнего Востока в целом. При распространении христианства за пределы этого ареала, в иных природных зонах и культурно-исторических регионах неизбежно возникало напряжение в семантическом поле между символикой священных текстов христианства и образно-символическим строем тех культур, где оно распространялось. Причем чем больше отличались природные и человеческие реалии той или иной страны от аналогичных реалий Палестины и Ближнего Востока, тем это напряжение было сильнее.

При столкновении с действительностью Нового Света данное напряжение достигло максимума: природа Западного полушария очень сильно отличается от природы Старого Света в целом и средиземноморского бассейна, в частности. В еще большей мере это относится к человеческой реальности. Как было показано в главе II раздела I, полтысячелетия назад в Америке столкнулись чрезвычайно далеко отстоявшие друг от друга исторические миры, воплощавшие качественно различные типы организации социума: христианская цивилизация, родившаяся в результате великой духовной революции "осевого времени", и доколумбовы общества, безраздельно принадлежавшие к "мифологической эре" человечества.

Вместе с тем, как уже отмечалось, к моменту "встречи миров" в Новом Свете европейская цивилизация, наряду с "осевой" христианской доминантой, включала в себя и древнюю дохристианскую духовную подпочву (сохранение следов культа предков в христианском культе святых, вера в магию и ведовство, определенная историческая преемственность между мифологическими образами Богини-Матери, Матери-Земли и Богоматери в христианстве, следы солярного культа и т.п.). В ходе взаимодействия западной субэкумены с автохтонными обществами этот структурный уровень духовного мира европейцев вступил в непосредст-

венный контакт с мифологическими представлениями индейцев. В результате у самих представителей "фаустовской" цивилизации в Новом Свете имела место актуализация архаического духовного наследия, произошло "всплытие" древних архетипов из глубин их психики. Это оказало самое непосредственное и глубокое воздействие на христианство вообще и на специфику его восприятия жителями Иберийской Европы и Ибероамерики в частности и в особенности.

Как отмечал С.С. Аверинцев³³, в мировоззренческой системе христианской религии можно выделить христианскую доктрину или теологию ("систему догматов и моральных принципов, сознательно противопоставленных чувственной наглядности и житейским ценностям") и христианскую мифологию ("комплекс представлений, образов, наглядных символов, связанных с религиозной доктриной христианства и развивающихся во взаимодействии этой доктрины с фольклорными традициями народов"). Соотношение между христианской мифологией и христианской доктриной противоречно, ибо последняя противоположна основополагающим принципам мифологического мышления.

Эпопея открытия и завоевания Америки была связана с резким усилением мифологической составляющей в западном, в первую очередь, иберийском христианстве. Это наложило совершенно особый отпечаток на начальный период развития латиноамериканской литературы: находящаяся у ее истоков "литература открытий и конквисты" XVI в. характеризуется, по общему правилу, явным преобладанием христианской мифологии над христианской теологией³⁴. Эта черта стала впоследствии типичной для латиноамериканского варианта христианства в целом, по крайней мере вплоть до возникновения в 60–70-е годы XX в. "теологии освобождения".

Столкнувшись с автохтонными культурами, христианская мифология образовала во многих случаях различные, часто причудливые синкретические формы взаимосвязи с индейской мифологией. В подобной исторической ситуации мифологическое начало оказало чрезвычайно сильное воздействие на латиноамериканскую мысль на этапе ее генезиса, а в значительной мере и на последующих этапах ее эволюции. Одним из наиболее ярких подтверждений этому может служить та ключевая роль, которая принадлежит мифологемам "Рая Америки" и "Ада Америки". Оценка латиноамериканской действительности через призму дуальной оппозиции "Рай Америки – Ад Америки" означала попытку прямого использования мыслеобразов, предназначенных в европейско-христианской традиции для постижения трансцендентной реальности, в целях трактовки конкретной земной реальности Нового Света. Подобное смешение мирского и сакрального пластов бытия в принципе противоречило ортодоксальному христианскому представлению, согласно которому трансцендентные понятия неприменимы к земной жизни. В силу данного обстоятельства лати-

ноамериканская мысль вступила в очень сложные отношения с католической ортодоксией.

Радикальная новизна нового мира (причем особое значение для религиозного сознания имел тот факт, что какие-либо прямые упоминания о нем отсутствовали в Библии, как, впрочем, и в священных текстах остальных двух авраамических религий), как природного, так и человеческого, породила в самом истоке латиноамериканской цивилизации тенденцию мыслить проблематику этого мира в антиномических категориях: Рай — Ад (в исходном пункте). Подобная тенденция сохранилась на всем протяжении латиноамериканской истории. Она наложила решающий отпечаток на особенности мировоззрения представителей наиболее радикального крыла "теологии освобождения" и "народной церкви" в 60—80-е годы XX века. Следует особо отметить, что они (наиболее яркие фигуры здесь — Г. Гутьеррес, Л. Бофф, Э. Карденаль, Р. Дри и др.³⁵) кардинальным образом разошлись с ортодоксальным католицизмом по двум принципиальным вопросам.

Классическая христианская традиция признает возможность лишь индивидуального спасения души. "Теологи освобождения" считают, что спасение может быть только коллективным — в ходе совместного участия со всем народом в освободительном движении.

Согласно традиционному христианскому воззрению, никакие абсолютные цели (к примеру, достижениерая на Земле) не могут быть реализованы в конкретной земной действительности, которая по самой сути своей неизменно греховна. Радикальные представители "теологии освобождения" и "народной церкви", напротив, исходят из прямо противоположной посылки: по их логике, трансцендентный идеал вполне достижим в реальности эмпирического человеческого бытия.

РОССИЯ И ЛАТИНСКАЯ АМЕРИКА НА ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ПРЕДЕЛЕ: АНТИНОМИЧНОСТЬ СОЗНАНИЯ И БЫТИЯ

Именно в тенденции мыслить действительность собственного мира в антиномических категориях с особой ясностью проявляется структурная близость российской и латиноамериканской цивилизаций. Вот что пишет С.С. Аверинцев: «Расставшись с чистым августинизмом во времена Аквината, католическое мировоззрение делит бытие не надвое ("свет" и "тьма"), а натрое: между горней областью сверхъестественного, благодатного, и преисподней областью противоестественного до поры до времени живет по своим законам, хотя и под властью Бога, область естественного. Государственная власть принадлежит именно этой области; только еретик способен видеть в ней устройство дьявола, но попытки неумеренно сакрализовать ее тоже неуклонно осуждались...

Русская духовность делит мир не на три, а на два — удел света и удел мрака; и ни в чем это не ощущается так резко, как в вопросе о власти. Божье и Антихристово подходят друг к другу вплотную, без всякой буферной территории между ними: все, что кажется землей и земным, — на самом деле или Рай, или Ад; и носитель власти стоит точно на границе обоих царств. То есть это не просто значит, что он несет перед Богом особую ответственность, — такая тривиальная истина известна всем. Нет, сама по себе власть, по крайней мере власть самодержавная, — это нечто, находящееся либо выше человеческого мира, либо ниже его, но во всяком случае в него как бы и не входящее. Благословение здесь очень трудно отделить от проклятия»³⁶.

Достаточно сопоставить эти мысли с тем, что говорилось выше о латиноамериканской духовности — исходных мифологемах Рая и Ада Америки, антиномичности и т.п., чтобы обнаружить поразительную близость основополагающих характеристик двух человеческих миров, казалось бы, бесконечно далеких друг от друга.

В данном историческом контексте становится особенно очевидным, что латиноамериканский католицизм многолик, и один из его исторических ликов характеризуется тем, что выделенные выше черты различия между католической и православной духовностью оказываются в значительной мере стертыми, на первый план выступают базисная общность видения мира. И, наоборот, обнаруживаются коренные расхождения между ортодоксальным католицизмом западного образца и весьма влиятельными течениями в католической церкви Латинской Америки.

Именно эта реальность — реальность коренных мировоззренческих различий — стоит за ожесточенной борьбой папской курии во главе с Иоанном Павлом II против "теологии освобождения" в 80-е годы. И хотя в организационно-институциональном плане тенденция, воплощенная в "теологии освобождения" и "народной церкви", была в 90-е годы подавлена, она отнюдь не исчезла.

Нужно особо отметить, что антиномично не только цивилизационное сознание, но и само социально-культурное бытие России — Евразии и Латинской Америки. Антиномичное сознание и антиномичное бытие в обоих случаях взаимно обуславливают и порождают друг друга. С особой силой эта черта проявилась в России. Она подробно проанализирована многими видными отечественными мыслителями. Так, Н.А. Бердяев писал: "Подойти к разгадке тайны, сокрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость... Противоречия русского бытия всегда находили себе отражение в русской литературе и русской философской мысли. Творчество русского духа также двойится, как и русское историческое бытие"³⁷. По убеждению Бердяева, "для русских характерно совмещение и сочетание... полярно противоположных начал... Русский народ с одинаковым основанием можно характеризовать как народ государственно-деспотический и анархически-свободолюбивый, как народ, склонный к национализ-

му и национальному самомнению, и народ универсального духа, более всех способный к всечеловечности, жестокий и необычайно человеческий, склонный причинять страдания и до болезненности сострадательный"³⁸.

Такова предельно краткая формулировка самых основных антиномий русской жизни, каждая из которых состоит из тезиса и антитезиса, причем, как подчеркивает Бердяев, и тот и другой одинаково верны. Самое важное здесь — "это отсутствие середины в отношениях между полюсами государственности и анархизма, безнациональности и национального мессианства, бунтарства и покорности, свободы духа и социального рабства"³⁹. Подчеркивая российскую специфику, Бердяев отмечает: "И в других странах можно найти все противоположности, но только в России тезис оборачивается антитезисом, бюрократическая государственность рождается из анархизма, рабство рождается из свободы, крайний национализм из сверхнационализма"⁴⁰.

Н.О. Лосский, полностью разделявший тезис Бердяева об антиномичности русского бытия и русского сознания, разворачивает в своей замечательной работе "Характер русского народа" подробную аргументацию, подтверждающую основные выводы Бердяева⁴¹.

Тенденцию к прямому, часто катастрофическому столкновению противоположностей, прямо обусловленную склонностью русского духа "делить мир не на три, а на два", отмечали и многие другие мыслители. Из современников Бердяева здесь следует назвать В.Н. Ильина. По его определению, «Россия страна контрастов, "поляризаций", страна жестоких междоусобных идеологических схваток и внутренних непримиримостей, страна как бы вечной гражданской войны...»⁴². Ильин солидаризируется с оценкой России Достоевским: "Тут все берега сходятся и все противоречия вместе живут"⁴³. Интересно, что в данном случае Ильин четко противопоставляет Россию Европе: "Европейцы знают это совмещение противоположностей, эту *coincidentia oppositorum* Николая Кузанского — лишь за письменным столом и в философских системах. Но Россия и ее пророк и выразитель, Достоевский, знают трагедию противоречий на деле"⁴⁴.

Тезис об антиномичности российской жизни прочно вошел в цивилизационное самосознание России. Его разделяют и современные мыслители и исследователи. Так, Г. Гачев писал о русской жизни "с ее противоположностями, отделенными друг от друга не плавной цепью опосредований, но пропастями"⁴⁵. Аналогичную мысль высказывает и обосновывает, опираясь на Бердяева, И.В. Кондаков: "Крайности бытия России и ее духа сходятся напрямую, без всяких опосредований, переходов, промежуточных звеньев или этапов: или-или!"⁴⁶. Наличие подобной характеристики означает отсутствие либо крайне слабое развитие "срединной культуры", то есть, по определению А.С. Ахиезера⁴⁷, того нового содержания культуры, которое формируется в пространстве меж-

ду полюсами дуальных оппозиций, не на основе крайностей, а в результате преодоления их полярной противоположности посредством создания сложной цепи опосредующих звеньев между сторонами противоречий. Говоря о слабом развитии "срединной культуры" как об одной из основополагающих характеристик российской цивилизации, Ахиезер следует традиции, заложенной Н.А. Бердяевым и получившей затем развитие в работах Н.О. Лосского. Так, Бердяев часто повторял, что русские не интересуются средней областью культуры, что область эта занимает в нашем культурном космосе очень незначительное место⁴⁸. С этим связана и такая уже охарактеризованная выше особенность, как слабая способность к формообразованию. Лосский, полностью соглашаясь с оценками и выводами Бердяева, подчеркивал: "Недостаток внимания к средней области культуры, какие бы оправдывающие обстоятельства мы ни находили, есть все же отрицательная сторона русской жизни"⁴⁹.

Обратим внимание: тенденции мыслить действительность в антиномических категориях в рамках самой православной культуры противостоит контртенденция к преодолению антиномичности, к утверждению принципов "срединной культуры", к преодолению разрушительной логики "лобового" столкновения полярностей сознания и бытия. Наиболее яркие представители данной линии в православии — Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов, Н.О. Лосский. Однако, данная тенденция, противостоявшая тенденции утверждения антиномичности, к сожалению, не смогла возобладать, хотя без нее представить крайне противоречивый облик российской "пограничной" цивилизации в XX в. уже невозможно: она стала неотъемлемой частью российского духовного космоса.

С линией постепенного утверждения "срединной культуры" в рамках самой восточнохристианской традиции неразрывно связан и процесс постепенного укоренения на социокультурной "почве" российской цивилизации сначала ценностей, а затем и соответствующих им институтов политической демократии, гражданского общества, правовой системы. Процесс, развивающийся, как известно, через преодоление очень больших трудностей, вопреки мощным контртенденциям, вновь и вновь прорывающимся на авансцену российской политической жизни. Наличие подобных контртенденций — свидетельство того, что антиномичность бытия и сознания продолжает оставаться важнейшей отличительной чертой современного облика России — Евразии.

В принципе то же самое можно сказать и о Латинской Америке. Однако здесь черты антиномичности выражены с несколько меньшей силой, чем в России, не приобрели столь же трагического размаха. Тем не менее прямое — без опосредующих звеньев — столкновение полярностей — черта, присутствующая и в латиноамериканской жизни. Об этом говорили и писали многие латиноамериканские мыслители. Одно из наиболее ярких описаний латиноамериканского варианта антиномичности сознания и бытия

можно найти в трудах О. Паса, особенно в его знаменитом "Лабиринте одиночества": "Нам знакомы бред, песня, вопль, монолог, но не диалог. Наши праздники, так же, как и наши душевные излияния, наша любовь и наши попытки перестроить общество — это насильственные разрывы с прошлым или с устоявшимся порядком. Всякий раз, когда мы пытаемся выразить себя, нам необходимо разорвать связь с самими собой... Что-то мешает полноценному осуществлению нашего бытия...

Мексиканец чувствует, что и его собственная душа, и живая плоть его страны изначально поражены некоей незаживающей язвой или раной. Все наши жесты направлены на то, чтобы скрыть эту рану, которая постоянно кровоточит...

Всякое отторжение наносит рану. Исследуя каким образом и в какой момент подобное отторжение произошло, я должен отметить, что любой разрыв (с нами самими или с тем, что нас окружает, с прошлым или с настоящим) порождает чувство одиночества"⁵⁰.

Отсутствие или слабая выраженность способности к диалогу означает одновременно отсутствие подлинного контакта между носителями сосуществующих в едином пространственно-временном континууме культуры различных по своему происхождению и характеру цивилизационных традиций и пластов исторического опыта народа. Об этом много писал Л. Сеа, который приходит к тем же основным принципиальным выводам, что и О. Пас⁵¹. Так, согласно Сеа, определяющая черта цивилизационного строя Латинской Америки от конкисты до наших дней — "соположенность" — конфликтное сосуществование далеких друг от друга цивилизационных традиций и наследия различных культурно-исторических эпох, продолжающих реально воздействовать на деятельность тех или иных групп населения, осуществляющих программы воспроизводства определенных культурных матриц. Контакт между ними крайне затруднен или вообще отсутствует.

В соответствии с концепцией Л. Сеа, главная причина возникновения ситуации "соположенности" — неспособность доминировавших до сих пор на сцене латиноамериканской истории социокультурных типов осуществить "снятие" (Aufhebung), в гегелевском значении данного термина, т.е. диалектическое (с сохранением положительного содержания отрицаемого — опыта предшествующего этапа развития данной цивилизации либо иной культуры) отрицание отживших, ретроградных форм и, соответственно (здесь полное совпадение с оценкой О. Паса), очень значительная роль абсолютного, нигилистического отрицания, предполагающего катастрофическое "сбрасывание" опыта прошлого. Подобное нигилистическое отрицание неизменно связано в то же время с неспособностью реально преодолеть это прошлое, "переварить" его в рамках процесса кристаллизации новых исторических форм. В результате те или иные "блоки" исторического наследия (будь то традиции доколумбовой Америки или эпохи испанского колони-

ального господства) оказываются "сокрыты" под спудом новых историко-культурных напластований. Именно в этом смысле Л. Сеа неоднократно говорил о том, что путешествие Колумба привело не к открытию, а к "сокрытию" человеческой реальности Нового Света — доколумбовых культур.

Выход из этой ситуации возможен, согласно Л. Сеа, в случае реализации двух обязательных условий: во-первых, полного устранения всех препятствий (прежде всего внутренних, духовно-культурных) на пути процесса метисации; во-вторых, осуществления "снятия" (Aufhebung) наследия прошедших эпох и, тем самым, — преодоления логики тотального нигилистического отрицания. Сопоставляя исторический опыт Латинской Америки и Запада, Л. Сеа совершенно справедливо подчеркивает, что именно преобладание в истории Европы логики "снятия" обусловило все величайшие достижения "фаустовской" цивилизации⁵².

Слабое развитие "срединной культуры", способности к диалогу, значительная роль тотального, нигилистического отрицания в историческом процессе — все это прямо связано со спецификой соотношения различных типов конфликта в действительности "пограничных" цивилизаций Латинской Америки и России, с одной стороны, Запада — с другой. В принципе можно выделить два "идеальных типа" (в веберовском смысле) конфликта, основанных на разных моделях противоречия. Один из них соответствует той модели противоречия, которую рассматривает Гегель и которая, как мы уже отмечали, характеризуется термином "снятие" (Aufhebung). Уточним: речь идет о "снятии" полярной противоположности сторон противоречия в новом качестве, которое одновременно и отрицает их прежнее состояние, и сохраняет положительное содержание предшествующего этапа. Отличительная черта данной модели противоречия — то, что его стороны имеют общую основу, которая и является базой разрешения противоречия путем "снятия". Путь преодоления конфликта связан в данном случае с активным поиском общих точек соприкосновения, с диалогом конфликтующих сторон, с логикой избегания крайностей и стремлением к консенсусу. Данный тип конфликта является преобладающим на Западе, что находит свое отражение прежде всего в "договорном" характере западного общества. Его суть очень точно выражает формула Дюркгейма: "Консенсус стоит за спиной контракта"⁵³.

Разновидность противоречия, противоположная по своему характеру гегелевскому "снятию", может быть охарактеризована с помощью кантовского понятия "антиномия". Антиномия не предполагает слияние сторон противоречия в новом качестве. Это противоречие неразрешимое в силу самого своего характера, ибо здесь отсутствует общее основание, которое соединяло бы стороны противоречия; между ними не может быть посредника, ибо каждая из них — это "смыслоструктура особого мира"⁵⁴. Именно ан-

тиномия может служить "идеальным типом" значительного числа конфликтов в "пограничных" цивилизациях, прежде всего в России, в несколько меньшей мере в Ибероамерике и на Балканах, в еще меньшей — в странах Пиренейского полуострова. В первую очередь это касается тех конфликтов, которые связаны со столкновением качественно различных ценностных ориентаций (явление "раскола", по А.С. Ахиезеру и др.)⁵⁵: между "вестернизированной" элитой и народной "почвой", между внутренне далекими друг от друга культурными традициями, носители которых вынуждены тем не менее находиться в постоянном тесном контакте.

Охарактеризованные разновидности противоречий различают многие современные мыслители и исследователи. Так, Ю.М. Лотман пишет о "бинарных" и "тернарных" структурах в культурных системах. Динамика процесса коренных качественных преобразований ("взрывов") коренным образом отличается в обеих разновидностях структур: "В тернарных структурах самые мощные и глубокие взрывы не охватывают всего сложного богатства социальных пластов... тернарные структуры сохраняют определенные ценности предшествующего периода, перемещая их из периферии в центр системы. Как правило, здесь имеет место одновременное сочетание взрыва в одних культурных сферах и постепенного развития в других. Напротив того, идеалом бинарных систем является полное уничтожение всего уже существующего как запятнанного неисправимыми пороками... В бинарных системах взрыв охватывает всю толщу быта"⁵⁶. Лотман приходит к выводу, что тернарные структуры характерны для Запада, бинарные же — для России⁵⁷.

Очень похожие по сути идеи высказывает А.С. Ахиезер. Он рассматривает в качестве одной из первооснов культуры дуальную оппозицию инверсии и медиации. "Инверсия характеризуется абсолютизацией полярностей и минимизацией интереса к их взаимопроникновению"⁵⁸. Напротив, "медиация... характеризуется отказом от абсолютизации полярностей и максимизацией внимания к их взаимопроникновению... Медиация ищет решения между крайностями, между полюсами дуальной оппозиции", она нацелена на формирование "срединной культуры", создаваемой в ходе и в результате снятия противоположности полюсов в новом качестве⁵⁹. По мнению Ахиезера, медиация впервые начинает доминировать с утверждением "либеральной цивилизации". Последняя фактически отождествляется с современным обществом, возникшим первоначально в западном социокультурном контексте в результате воплощения в жизнь ценностей модернизации. Инверсия господствует в традиционном обществе и занимает очень значительное место в жизни цивилизаций "промежуточного" типа, которые находятся в процессе перехода от традиционного общества к современному. В качестве классического примера подобного рода цивилизации Ахиезер рассматривает Россию⁶⁰.

Проанализированный материал позволяет утверждать, что по данному параметру (соотношение инверсии и медиации) у нас есть все основания поставить рядом с Россией Латинскую Америку, хотя, судя по результатам развертывания цивилизационного процесса в обоих культурно-исторических регионах, в латиноамериканском случае роль инверсии все-таки несколько меньше, а медиации — больше. Главный критерий, позволяющий судить об этом, — степень развития и укорененности в социокультурной почве принципов демократии. Тут следует уточнить одно принципиально важное обстоятельство.

Дело в том, что антиномический тип конфликта — не единственный в "пограничных" цивилизациях: по мере становления гражданского общества и институтов политической демократии здесь постепенно распространяется та разновидность конфликта, которая соответствует "снятию" и неразрывно связана с логикой компромисса, диалога, поиска сложнейшего баланса многообразных интересов. Иными словами, с логикой становления "срединной" культуры, неотделимой от демократии. На пути становления данной культуры стояли и стоят многочисленные препятствия, главным из которых как раз и является охарактеризованная антиномичность сознания и бытия. Однако такая антиномичность — лишь одна из противоборствующих тенденций в эволюции "пограничных" цивилизаций России и Латинской Америки. Будучи очень сильно выражена, преобладая в течение длительных исторических периодов, указанная тенденция тем не менее никогда не была единственной. Весь трудный мучительный процесс укоренения на почве России и Латинской Америки демократических ценностей — не что иное, как развитие и постепенное усиление прямо противоположной тенденции к постепенному преодолению изначальной антиномичности. К настоящему времени Латинская Америка в целом продвинулась по этому пути значительно дальше, чем Россия. Имея в виду эти обстоятельства, необходимо вместе с тем подчеркнуть: черты антиномичности и в том, и в другом случае отнюдь еще не преодолены, они до сих пор продолжают накладывать очень значительный отпечаток на исторический облик и Латинской Америки, и, в особенности, современной России.

Хотя духовный фундамент латиноамериканской и российской цивилизаций отнюдь не был однородно христианским, несмотря на сохраняющуюся существенную роль нехристианских его составляющих, все же именно христианство в различных исторических ипостасях составило наиболее значимую часть данного фундамента. Именно с особенностями трансформировавшегося в условиях цивилизационного "пограничья" христианства в очень большой мере связаны особенности реакции цивилизационных систем Латинской Америки и России на модернизационный импульс. Противоречивость самого христианства в рамках рассматриваемого цивилизационного типа непосредственно обусловила

противоречивость восприятия данного импульса, наличие мощных факторов, как способствующих усвоению ценностей модернизации, так и противодействующих такому усвоению. Различные противоборствующие тенденции в иберокатолической традиции уже были проанализированы в главе II раздела I. Что же касается православной культурной среды, то, предельно обобщая, здесь можно сказать следующее.

Модернизационный импульс распространялся в российском обществе с трудом, вызывая зачастую реакцию отторжения. Некоторые основополагающие черты православия, изначально ему присущие, несомненно, "работали" против модернизации. Это касается в первую очередь ряда важнейших элементов византийской духовной традиции, которые воспроизвелись на русской почве: крайнего недоверия к рациональным способам познания мира и тем более — Богопознания, вытекающего отсюда отрицательного отношения к индивидуальной творческой активности, выходящей за рамки традиционных канонов, установки на отрицание новаций и на сохранение традиции по возможности без ее изменения, тенденции к жесткому подчинению личности обществу, а общества (и прежде всего самой церкви) — государству. К этому следует добавить, что православие, в отличие от католичества и особенно протестантизма, в целом вообще не ориентировало человека на активную преобразовательную деятельность в миру, на попытки практического улучшения окружающей действительности. Критика различных аспектов этой действительности осуществлялась главным образом с позиции "не от мира сего", с позиции надмирного идеала. В данном случае в православии нашла свое отражение общая потусторонняя ориентация, что позволяет провести прямую параллель с индо-буддийской традицией⁶¹. Впрочем, следует оговориться, что в православии, в силу его принадлежности к христианскому духовному космосу, данная ориентация выражена с гораздо меньшей силой, чем в индуизме и в буддизме. Ей противостоят иные, противоположные по характеру тенденции.

Такова была доминирующая линия в православии, воплощенная в официальной, контролируемой государством церкви. Линия, прямо противоречащая задачам модернизации⁶². Однако к этой антимодернизаторской стороне историческое содержание православия не сводилось. Прежде всего, наряду с официальной церковью, в православной версии христианства имелись и оппозиционные течения. Главное из них — отколовшиеся в XVII в. староверы (старообрядцы)⁶³. Хотя они и выступили, казалось бы, с позиций очень жесткого традиционализма, на практике старообрядцы в гораздо большей степени, чем приверженцы ортодоксальной линии в православии, были ориентированы на достижение конкретных результатов в сфере предметно-практической "земной" действительности. Не случайно они сыграли немалую роль в распространении в России буржуазных отношений, в том числе — в создании ряда отраслей капиталистической промышленности. Однако не-

смотря на все свое значение, старообрядчество (и прежде всего старообрядческий капитал) не определяло общей духовной атмосферы ни в православной духовно-культурной среде, ни в стране в целом.

В православии имелись характерные особенности, которые могли быть в принципе обращены как “за”, так и “против” модернизации, в зависимости от конкретно-исторических обстоятельств. Важнейшая из этих особенностей — типичная для русского православного духовного склада мощная устремленность к реализации в наличной действительности абсолютных целей, яростное стремление к немедленному воплощению идеала. С одной стороны, оно могло способствовать мобилизации в кратчайшие исторические сроки энергии общества на решение труднейших задач коренного обновления жизни (в том случае, если их удавалось связать с перспективой достижения идеала). С другой, эта “устремленность к абсолютному во всем” (Н.А. Бердяев) имела своим следствием ярко выраженную склонность к построению утопий и к принесению в жертву этим утопиям ценностей конкретной жизни и реально существующей человеческой свободы.

С охарактеризованной особенностью связан и чрезвычайно высокий в российской культуре авторитет идей социальной справедливости и равенства, трактуемых в духе общинно-уравнительных идеалов. Отсюда же высокая степень внутренней готовности к слову существующих властных структур и социальных институтов в том случае, если они обнаруживали в глазах народа несоответствие названным идеалам. С одной стороны, это могло способствовать быстрому устранению стоящих на пути модернизационного импульса препятствий. С другой стороны, свойственная русской общине тенденция к растворению личностного начала и связанная с этим реакция отторжения индивидуалистических ценностей делали специфическую российскую общинно-уравнительную трактовку принципов социальной справедливости мощной потенциальной силой, направленной против западной версии модернизации.

Важнейшим фактором, способствующим модернизации, является, бесспорно, общехристианский универсализм, который наличествовал в православии. В то же время в рамках российской цивилизационной традиции этот универсализм, как было показано выше, очень часто подменялся мессианской идеей об особом призвании “Святой Руси” как единственного подлинно христианского царства на Земле, зримого воплощения христианского идеала в конкретной земной действительности. Подобное (в духе цивилизационной исключительности России) понимание исторического призвания страны накладывало жесткие ограничения на универсалистский импульс христианства, подрывало способность православия апеллировать ко всем людям вне зависимости от их политической, культурной или этнической принадлежности. В пределах мессианского сознания все те, кто не придерживался “истинной

веры", неизбежно рассматривались как носители "неправды", т.е., по сути дела, — люди второго сорта, которые должны быть приведены к Свету православной Истины. Никаких иных истин, никаких различных точек зрения на фундаментальные проблемы бытия, прежде всего — человеческого существования, для официального православия нет и быть не может. Тем самым свойственная вообще всем сторонникам монотеистических религий претензия на монопольное владение Богооткровенной Истиной, смягчавшаяся на Западе рационалистической традицией, проявлялась в рамках православия с особой силой. В этом плане напрашиваются прямые параллели между православием и исламом.

Бесспорным фактором, "работавшим" против модернизации, являлась та, обусловленная антиномичностью, слабая способность к диалогу, о которой говорилось выше. Соответственно, противоположная тенденция к постепенному утверждению в православной среде принципов "срединной культуры" была и остается существенным фактором, способствующим укоренению комплекса ценностей модернизации в социально-генетическом коде российской цивилизации.

Как было показано выше, главный корень, из которого выростала и вырастает тенденция утверждения антиномичности цивилизационного сознания и бытия, — определенные, исторически сложившиеся особенности основной составляющей внутренне противоречивого духовного фундамента России — Евразии и Латинской Америки, трансформированного в условиях "пограничных" цивилизаций планетарного масштаба христианства, как в католической, так и в православной его ипостасях. К этому следует добавить, что тенденция к утверждению антиномичности в качестве основополагающего жизненного принципа существенно усиливалась за счет нехристианских и антихристианских элементов, наличествующих в духовном строе "пограничных" цивилизаций. Данный вывод в полной мере касается языческого мифологического типа сознания, о котором многократно говорилось выше. Однако к сохранению элементов дохристианской языческой архаики на различных уровнях функционирования цивилизационной системы здесь дело не сводится.

В XIX в., особенно со второй его половины, на характере отношений латиноамериканской культуры и христианства во все большей мере начинает сказываться процесс секуляризации, захвативший к этому времени ареал "фаустовской" цивилизации. В связи с этим постепенно нарастают антихристианские тенденции, которые резко усиливаются к началу XX в. Они проявляют себя в двух основных формах.

Во-первых, в конце XIX — начале XX в. на духовном горизонте Латинской Америки впервые появляется и находит свое отражение в литературе атеизм, тесно связанный с нигилистическими и социалистическими течениями европейского происхождения.

Наиболее видными представителями радикально-атеистического антиклерикального мировоззрения в латиноамериканской литературе на рубеже веков были такие фигуры общеконтинентального значения, как перуанский мыслитель, поэт и общественный деятель М. Гонсалес Прада и колумбийский писатель, крупнейший представитель модернистского романа, поэт, публицист Х.М. Варгас Вила⁶⁴.

Вторая форма антихристианской реакции была связана с попытками утвердить качественно иной по сравнению с христианским тип сакральности. Здесь, в свою очередь, прослеживаются несколько направлений.

Прежде всего следует отметить квазирелигиозный по сути своей характер восприятия латиноамериканской культурно-исторической средой такой европейской новации, как позитивизм, получивший всеобщее распространение в странах региона в последней трети XIX в. Несмотря на весь свой сциентистский дискурс, "латиноамериканский позитивизм является не столько научным методом, сколько идеологией, верой"⁶⁵. Многие сторонники позитивизма воспринимали его именно как религию прогресса, призванную в перспективе заменить устаревшие формы религиозности, прежде всего католицизм. С особой ясностью эта тенденция проявилась в Мексике, где виднейший мыслитель и общественный деятель Х. Сьерра предпринял попытки создания на позитивистской основе "религии отечества", призванной интегрировать в некое единое целое разнородные составляющие мексиканского общества⁶⁶.

Следует уточнить, что в подавляющем большинстве случаев для сторонников позитивизма речь не шла о каком-либо насильственном искоренении католической веры; скорее, имелась в виду постепенная ее замена более "просвещенным" вариантом религиозного сознания, включающим в себя и науку в качестве конкретного средства изучения земных реалий. Поэтому для наиболее распространенной разновидности позитивистского квазирелигиозного сознания характерно признание возможности сосуществования католицизма и позитивизма. Их противоречивое сочетание характерно для мировоззрения ряда видных латиноамериканских писателей и поэтов (М. Гальвес, Г. Валенсия и др.).

Иная линия связана с попытками формирования качественно иной по сравнению с христианством сакральности на неоязыческой основе. Она нашла свое выражение на рубеже веков главным образом в рамках испано-американского модернизма (Р. Дарио, Р. Хаймес Фрейре, Х. Сантос Чокано, С. Сумета и др.). Эта тенденция питалась из двух основных источников: нищезанятия и автономной мифологической традиции.

В конце XIX — начале XX в. в среде латиноамериканской интеллигенции получила широкое распространение идея универсального религиозного синтеза — соединения в некоем новом единстве всех основных форм религиозного опыта человечества.

Позицию довольно значительного числа ее сторонников можно охарактеризовать с помощью формулы Р. Дарио: "Отсутствие какой-то одной религии, сокрытое присутствие всех"⁶⁷. Позитивистский вариант этой идеи был воплощен в концепции "всемирной религии" О. Конта, весьма популярной в странах региона на рубеже веков. В этот же период в латиноамериканском "образованном обществе" появляются поклонники теософии Блаватской, а также сторонники различных вариантов пантеизма.

Поиски новых типов сакральности были теснейшим образом связаны с тем направлением латиноамериканской мысли, представители которого рассматривали Латинскую Америку как качественно новую цивилизацию в процессе становления. Они стремились утвердить самобытность, "особость" Латинской Америки прежде всего по отношению к Западу, а следовательно — и по отношению к западным версиям христианства, лежащим в основе "фаустовской" цивилизации. При этом одни сторонники цивилизационной самостоятельности региона стремились положить в основу рождающейся латиноамериканской цивилизации тот или иной вариант неоязычества (Р. Дарио, Р. Хаймес Фрейре, Х. Сантос Чокано, С. Сумета и др.), другие же пытались построить религиозный фундамент новой цивилизации на базе христианства, предварительно кардинально его переосмыслив и приспособив к реалиям Латинской Америки (линия, ведущая от Х. Марти к представителям современной "теологии освобождения"). Как тех, так и других объединяет ряд общих черт в трактовке коренных проблем — противоречий человеческого существования, которые, в свою очередь, отделяют данное течение латиноамериканской мысли от канонического христианства.

Так, в библейской Книге Бытия человек в качестве образа и подобия Творца вознесен над всеми остальными живыми существами, над природой (Быт. 1,26). В рассматриваемой же в данном случае латиноамериканской традиции, напротив, человек по общему правилу подчинен природным стихиям, космическим ритмам, выступает как персонифицированное воплощение данных стихий. Причем жесткий природно-географический детерминизм характерен как для концепций, основывающихся на мифологеме "Рая Америки", так и для концепций, базирующихся на мифологеме "Ада Америки": в одном случае высокое предназначение человека в Латинской Америке предопределено могучей, щедрой, изобильной природой Нового Света; в другом та же природа выступает как inferнальное, демоническое начало, губящее человека, лишаящее его человеческого облика, разрушающее связи между людьми.

Для христианской традиции особенно характерна акцентировка роли человеческой личности, утверждение ее внутреннего суверенитета, обусловленного даром свободной воли, суверенитета по отношению к обществу и государству: коренное экзистенциальное противоречие "индивид — социум" разрешается на базе

преобладания личностного начала. Для того направления латиноамериканской мысли, которое утверждает цивилизационную "особость" региона, напротив, типичен акцент на роли общности, которая, как правило, ставится над личностью. Даже в латиноамериканском модернизме, казалось бы, акцентирован роль личности, речь очень часто идет о "коллективной индивидуальности" (народа, нации), а конкретные отдельные люди рассматриваются как персонификации подобной индивидуальности, по существу лишенные собственной, отличной от коллектива, жизненной динамики.

Те процессы, которые наметились в конце XIX — начале XX в., во многом обусловили основные тенденции духовной жизни стран региона и в дальнейшем, вплоть до нашего времени. В том, что касается соотношения латиноамериканской культуры и христианства, динамику этой жизни определяли два разнонаправленных фактора: во-первых, продолжающийся процесс секуляризации; во-вторых, те напряженные поиски путей обновления христианства, которые были предприняты в 20-м столетии многими религиозными мыслителями разных конфессий и оказали самое непосредственное воздействие на латиноамериканскую мысль. Особо здесь следует выделить такого крупнейшего католического мыслителя, как Ж. Маритэн с его концепцией "интегрального гуманизма".

Тенденция к секуляризации весьма глубоко затронула в минувшем столетии латиноамериканскую литературу. И "роман о земле", и социальный роман, и новый латиноамериканский роман являют собой примеры по преимуществу (хотя и не полностью) секуляризованной прозы. В меньшей степени это относится к латиноамериканской поэзии, где присутствие людей с цельным католическим мировоззрением гораздо более заметно. Однако и здесь очевидно, что христианство невозможно считать единственной основой мировоззрения многих латиноамериканских поэтов.

На протяжении XX века получили дальнейшее развитие как атеистические направления, так и тенденция к формированию нехристианских и антихристианских типов сакральности. Атеистические тенденции особенно заметны в новом латиноамериканском романе. Пожалуй, наиболее крупным и ярким представителем атеистического антиклерикального направления является Г. Гарсия Маркес.

Что касается тенденции к формированию новых типов религиозности на антихристианской основе, то здесь к настоящему времени по сравнению с ситуацией рубежа XIX — XX вв. произошли определенные изменения. Так, совершенно сошла на нет позитивистская "религия прогресса". Практически полностью исчезло и неоязычество ницшеанского толка. Вместе с тем резко усилилась тенденция к возрождению древнего автохтонного наследия, в котором некоторые мыслители, писатели, поэты ищут тип сакраль-

ности, более соответствующий потребностям человека Латинской Америки, чем христианство. В первую очередь это касается многих представителей индеанистской литературы. Пожалуй, наиболее ярким примером здесь может служить творчество Х.М. Аргедаса.

Как и на рубеже XIX – XX вв., в последние десятилетия в творчестве ряда крупнейших мыслителей и поэтов Латинской Америки отчетливо проявляется стремление найти и положить в основу своего мировоззрения некую новую интегральную веру, которая включила бы в себя, помимо христианства, духовный опыт иных религий, прежде всего – великих религиозно-философских систем Востока. В качестве наиболее ярких представителей этой тенденции в современной латиноамериканской литературе могут быть названы Х.Л. Борхес и О. Пас.

В России с XIX в. прослеживаются те же две главные разновидности антихристианской реакции, что и в Латинской Америке. Так, в нашем отечестве на рубеже XIX – XX вв. получили определенное распространение и попытки создать новый нехристианский тип сакральности на неоязыческой основе (достаточно вспомнить в этой связи о той популярности, которой пользовался в русском "образованном обществе" данного периода Ф. Ницше), и попытки формирования новой универсальной религии на основе преодоления исторических форм ее бытования и синтеза различных вероисповеданий, нашедшие свое наиболее полное воплощение в теософии Е.П. Блаватской. Однако ни то, ни другое направление не оказали сколько-нибудь значительного воздействия на духовный строй России; основная деятельность Блаватской и ее последователей вообще развернулась, как известно, за рубежом.

Вместе с тем, в особенности со второй половины XIX в., в жизни России особую и большую роль начинают играть атеистические течения. Атеизм как форма антихристианской реакции получил здесь гораздо большее развитие, чем в Латинской Америке. Однако сам атеизм приобрел в России особый, квазирелигиозный характер. Бердяев писал в этой связи: "То, что на Западе было научной теорией, подлежащей критике, гипотезой или во всяком случае истиной относительной, частичной, не претендующей на всеобщность, у русских интеллигентов превращалось в догматику, во что-то вроде религиозного откровения"⁶⁸. Это относилось и к атеизму, и к материализму. Здесь прослеживается прямая параллель с характером восприятия западных теорий, прежде всего позитивизма, в Латинской Америке второй половины XIX – начала XX века.

По мнению Бердяева, наличие данного феномена связано с тем, что русская душа религиозна по самому своему характеру, в силу того стремления к абсолютному во всем, о котором уже шла речь выше: "Религиозная формация русской души выработала некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм, способность

нести страдания и жертвы во имя своей веры, какова бы она ни была, устремленность к трансцендентному, которое относится то к вечности, к иному миру, то к будущему, к этому миру. Религиозная энергия русской души обладает способностью переключаться и направляться к целям, которые не являются уже религиозными, напр., к социальным целям. В силу религиозно-догматического склада своей души русские всегда ортодоксы или еретики, раскольники, они апокалиптики или нигилисты. Русские ортодоксы и апокалиптики и тогда, когда они в XVII веке были раскольниками-старообрядцами, и тогда, когда в XIX веке они стали революционерами, нигилистами, коммунистами. Структура души остается та же, русские интеллигенты революционеры унаследовали ее от раскольников XVII века"⁶⁹. Согласно Бердяеву, стремление к абсолютному таит в себе опасность: русская душа "легко совершает смешение, принимает относительное за абсолютное, частное за универсальное, и тогда она впадает в идолопоклонство", обусловленное переключением "религиозной энергии на нерелигиозные предметы, на относительную и частную сферу науки или социальной жизни"⁷⁰.

Л.П. Карсавин также считал, что "существенный момент русского духа есть религиозность, включая и воинствующий атеизм"⁷¹. Г.П. Федотов, отмечая дух самопожертвования русских народников, свойственный им отказ от богатства, благ культуры, приходит к выводу, что эти черты требуют религиозного объяснения⁷². Согласно В.Н. Ильину, "русский человек всегда имел в качестве идеала — инока, служащего верховному идеалу. Вопрос только в том, какой этот идеал: имманентный — посюсторонний или трансцендентный — потусторонний". Носителями первого как раз и являются, по мнению этого мыслителя, русские безбожники, материалисты, революционеры, включая и большевиков. Все они были, в интерпретации Ильина, "монахами человекобожеской, антихристовой идеи, однако все же они совершенно не думали ни о своем благополучии, ни об устройстве своих дел, ни об устройстве дел своего народа или своей нации". Поэтому речь в данном случае должна идти об аскезе, хотя и "во имя страшного черного идеала, во имя зла, принимаемого за добро". Для Ильина суть современной российской истории — в противостоянии "монахов-иноков Богочеловеческой идеи" (носителей православной духовности) и "монахов-иноков человеческой антихристовой идеи" (носителей идеала "Царства Земного", воплощенного в "земном граде социальной справедливости")⁷³.

Н.О. Лосский отмечал: "У русских революционеров, ставших атеистами, вместо христианской религиозности явилось настроение, которое можно назвать формальной религиозностью, именно страстное, фанатическое стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле без Бога, на основе научного знания"⁷⁴. Этот список примеров можно было бы продолжать еще долго.

ПОИСК ЗАМЕНТЕЛЕЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ КАК ОСНОВЫ ЕДИНСТВА ЦИВИЛИЗАЦИИ

Как следует из содержания главы I раздела I, одна из отличительных особенностей "второго осевого времени" — стремление разрешить проблему экзистенциального предела посредством превращения науки в центр духовного космоса, в интегрирующее ядро культуры взамен религии и церкви, отодвинутых на задний план. Хотя бесспорным центром научной революции XVII—XIX вв. (а впоследствии НТР) был Запад, данная тенденция получила особенно сильное, во многих отношениях гипертрофированное развитие именно в условиях цивилизации "пограничного" типа: отсутствие в них цельного религиозно-мировоззренческого фундамента, столкновение различных религиозных традиций и, в связи с этим, относительно меньшая (по сравнению с субэкуменами) роль религии и церкви как интеграторов общества — все это придавало особую силу стремлению обрести целостность духовного основания на базе науки. Для России и Латинской Америки на определенных этапах их развития оказался характерен культ науки как универсального средства решения абсолютно всех проблем. Казалось бы, основанная на этом цивилизационная стратегия целиком и полностью вписывается в модернизационную парадигму западного образа. Однако на деле картина оказалась несравненно более сложной.

Прежде всего речь шла именно о культе науки: напомним, что говорилось выше о квазирелигиозном восприятии европейских новаций (прежде всего таких, как позитивизм и марксизм) в культурно-историческом контексте России и Латинской Америки.

Ранее был сделан вывод о том, что к настоящему времени позитивистская "религия прогресса" с соответствующим культом науки в Латинской Америке в значительной мере сошла на нет, по крайней мере в той форме, в какой она существовала раньше, в конце XIX — начале XX в. Однако та общая тенденция, которую представлял латиноамериканский позитивизм, отнюдь не умерла: во 2-ой половине XX в. она проявилась в двух основных формах.

Во-первых, среди западной технологической элиты ведущих стран региона по-прежнему немало людей, убежденных в том, что внедрение передовых технологий само по себе решает все основные проблемы, что современные наука и техника являются универсальным магическим средством их решения. Собственно говоря, подобный сциентистский дискурс — неотъемлемая часть всех теорий неоконсервативской модернизации, получивших распространение в Латинской Америке в 80—90-е годы XX в.

Во-вторых, рассмотрение науки в качестве магического средства решения всех проблем — неотъемлемая составная часть марксистско-ленинской идеологии, ставшей государственной на Кубе, но обладавшей весьма значительным влиянием во многих странах континента вплоть до 90-х годов XX в.

Следует особо отметить, что термин “магический” в обоих этих случаях — не просто фигура речи. Само по себе принятие ориентации на превращение науки в главный духовный “нерв” “пограничных” цивилизаций отнюдь не означает автоматического торжества рационализма новоевропейского типа. В главе III раздела I уже отмечалось, что рациональное начало, перейдя определенную границу меры, превращается в собственную противоположность: суперрационализм оборачивается иррационализмом, культ науки оказывается связан с возрождением древних, архаических, доосевых пластов культуры. Конкретно говоря, с возрождением магического отношения к миру и жизни, определяющей чертой которого является стремление к достижению абсолютной власти над мирами природы, человека и оккультных сил. Особенно ясно это видно на примере российской истории XX в., прежде всего — ее советско-коммунистического периода.

Доведение до крайности общей тенденции второй осевой эпохи к превращению науки в центр духовного космоса — одна из главных характеристик духовного облика российского большевизма. Провозглашая в качестве программной цель перестройки всей жизни на базе научных принципов, русские коммунисты первоначально стремились не просто отодвинуть религию и церковь на второй план (как это было на Западе), но пытались их вообще ликвидировать. Хотя впоследствии они все же вынуждены были допустить ограниченное распространение религиозного мировоззрения и существование института церкви (под очень жестким партийно-чекистским контролем), атеизм всегда оставался одной из основ идеологии РКП(б) — ВКП(б) — КПСС, а “искоренение религиозных предрассудков” — одной из главных целей “идеологической работы” коммунистов.

Именно попытка замены религии наукой (а точнее, поглощения наукой всех сфер духовной жизни, включая религиозную) и привела к возникновению культа науки: ее стали рассматривать как некое чудодейственное средство, способное само по себе решить все проблемы и противоречия как социально-исторического бытия России, так и человеческого существования вообще. Надо сказать, что в данном случае в мировоззрении и исторической практике советского периода нашей истории достигла максимального развития тенденция, возникшая задолго до Октября: еще в царствование Петра I⁵.

В том, что касается сферы познания человека и общества, наука в коммунистической России вообще была подменена идеологией, базирующейся на мифологических основаниях: мифы мировой революции, “царства свободы” (в начале исторического пути большевистского режима), впоследствии — построения социализма (а затем и коммунизма) в одной, отдельно взятой стране, миф о коммунистической партии как о единственной силе, способной привести народ в “светлое будущее”, миф о Советской России (а затем СССР) как авангарде трудящихся всего мира — таковы глав-

ные составляющие духовного фундамента большевистской цивилизации. Конечно, эта новая мифология индустриальной эпохи во многом отличалась от архаической первобытной мифологии. Однако, как уже отмечалось, в одном принципиально важном пункте все разновидности мифологического типа мышления и отношения к миру совпадают: говоря словами К. Леви-Строса, "логика мифа исключает диалог", его содержание утверждает в качестве единственно возможной безальтернативной истины.

Здесь следует уточнить один важный момент: тот факт, что в советской коммунистической картине мира и в исторической практике русских большевиков суперрационализм превратился в собственную противоположность, в магическое по своему характеру отношение к действительности, не означает, что рационалистическое начало вообще перестало существовать: оно наличествовало в духовном космосе Советской России, находясь в вопиющем противоречии с мифологическим началом.

Хотя феномен возрождения архаического мифомагического отношения к миру и жизни в условиях повсеместного распространения культа науки получил, пожалуй, свое наиболее яркое воплощение в идеологии и практике советского коммунизма, он, как уже отмечалось, отнюдь не ограничивается историческими рамками данного явления. Названный феномен пережил коммунистический эксперимент, он наблюдается в нашей стране и после падения советского режима. Правда, конкретная историческая форма подобного ренессанса архаики под покровом апологии самых передовых достижений современности изменилась: после 1991 г. главными носителями данной тенденции в России стали люди того типа, который был очень точно охарактеризован "отцом" кибернетики Н. Винером как "машинопоклонники"⁷⁶. Суть этого явления та же самая: превращение современной техники (в данном случае — ЭВМ), а следовательно, и науки ее породившей, в предмет культа.

Нужно уточнить, что тип "машинопоклонника" широко распространился во второй половине XX в. по всему миру: его носителей немало и на Западе, и в Азии, и в Латинской Америке. Особенность "пограничных" цивилизационных систем — в том гипертрофированном значении, которое он приобрел в условиях отсутствия монолитного религиозно-ценностного фундамента. Причем, следует особо отметить, что подобная роль отнюдь не означает эффективности воплощаемой "машинопоклонниками" стратегии, направленной на достижение абсолютного господства над природой, не говоря уже о колоссальном экологическом ущербе, который является следствием осуществления данной стратегии.

Столь далекие, казалось бы, явления, как латиноамериканский позитивизм последней трети прошлого века, русский большевизм, "машинопоклонничество" технократов второй половины XX в., объединяет одна общая черта: отказ от идеи Абсолюта сопровож-

дается попыткой найти те или иные заменители религиозной веры, что приводит к сакрализации тварных земных реальностей — тех или иных институтов "мира сего": государства, науки, идеологии, какой-либо партии и ее вождей и т.п. А.Дж. Тойнби расценивал подобную сакрализацию как "идолопоклонство": "Идолопоклонство можно определить как интеллектуально и морально ущербное и слепое обожествление части вместо целого, твари вместо Творца и времени вместо вечности... В практической жизни эта моральная aberrация может принять форму всеобщего поклонения отдельной личности либо обществу. Иногда предметом безудержного поклонения становится определенный институт или техническое средство, сослужившее в свое время добрую службу общественному развитию"⁷⁷. В данном случае мы сталкиваемся с явлением общемирового масштаба, однако в реальности "пограничных" цивилизаций оно приобретает гипертрофированное развитие в силу их главной структурной особенности: преобладания начала многообразия над началом единства и обусловленного этим отсутствия цельного духовно-ценностного фундамента цивилизации.

В том, что касается Латинской Америки, сакрализация земных тварных реальностей нашла свое отражение отнюдь не только в форме позитивистской "религии прогресса" и идеологии ее исторических наследников в XX в. В последние два столетия здесь было весьма распространено и прямое "идолопоклонство", выступавшее как "человекопоклонство": в форме обожествления различного рода каудильо — диктаторов, лидеров самых различных политических движений и партий, в том числе революционных. Простое перечисление примеров могло бы занять немало места. Достаточно вспомнить культы таких диктаторов последних двух веков, как Х.М. де Росас и Х.Д. Перон в Аргентине, Р. Трухильо в Доминиканской республике, знаменитый "папа Док" — Ф. Дювалье на Гаити. Во многих случаях в латиноамериканских условиях данное явление приобретает характер гротеска: достаточно вспомнить организацию почетных похорон собственной ноги мексиканским диктатором прошлого века А. Лопесом де Санта-Аной.

Придание сакрального статуса своим руководителям и отцам-основателям оказалось характерной чертой и революционных течений марксистско-ленинского толка — вплоть до крайних форм культа личности лидера "Сендеро Луминосо" в Перу последних десятилетий А. Гусмана ("председателя Гонсало"), скопированных с азиатских (китайских и кампучийских) образцов, однако укоренившихся в местной социокультурной почве.

Очень характерно в этом плане, что, создавая образы латиноамериканских диктаторов, писатели континента, как правило, относящиеся к ним резко отрицательно, тем не менее трактовали этот тип как выражение подлинной реальности континента, в известном смысле органически из нее выраставшее⁷⁸. Достаточно вспомнить в этой связи таких героев латиноамериканской литера-

туры, как Патриарх ("Осень патриарха" Г. Гарсиа Маркеса), Глава Нации ("Превратности метода" А. Карпентьера), Педро Парамо ("Педро Парамо" Х. Рульфо), Верховный — литературный прообраз реального исторического лица прошлого века — диктатора Парагвая Г. Франсии ("Я, Верховный" А. Роа Бастоса) и др.

Глубинную духовную основу всех латиноамериканских диктатур как прошлого, так и нынешнего веков составил тот архаический, доосевой по своим корням культ власти как высшей ценности, место которого в цивилизационном коде латиноамериканской цивилизации уже было проанализировано в главе III раздела I. Культ власти лежит в основе более общего явления, ставшего, по единодушным оценкам как самих латиноамериканцев, так и ученых-латиноамериканистов, важнейшей составляющей латиноамериканской реальности: виоленсии⁷⁹. Виоленсия в трактовке многих мыслителей Латинской Америки⁸⁰ — это не просто насилие как некий периодически (или даже постоянно) повторяющийся акт; она предстает по существу как основной способ интеграции человека в окружающую его социальную и природную среду, как доминирующий стиль существования. По определению чилийского писателя А. Дорфмана, "виоленсия — самая интимная сфера души латиноамериканца"⁸¹. Подобная постановка вопроса, несомненно, отражает в значительной мере реальность: огромную роль насилия в латиноамериканской истории, начиная с конкисты. Однако, как мы уже не раз отмечали, эта история отнюдь не сводится к торжеству виоленсии.

Здесь самое время напомнить, что речь идет в данном случае лишь об одной части латиноамериканской социокультурной "органики", которая, несмотря на все свое реальное значение, отнюдь не исчерпывает всего ее содержания. Как было показано в предыдущем разделе, тенденции утверждения диктатур и вообще насилия как нормы жизни противостояла постепенно набиравшая силу контртенденция укоренения на латиноамериканской почве демократических ценностей, возобладавшая в последнее десятилетие. Она неразрывно связана и с развитием в условиях Латинской Америки подлинной христианской традиции, вобравшей в себя духовные достижения первого "осевого времени", традиции, прямо противостоявшей стремлению поставить человека в центр Вселенной на место Бога, а следовательно, и тенденции к сакрализации любых институтов мира сего, включая власть. В конечном счете именно силе этой традиции, ее укорененности в духовном космосе континента Латинская Америка обязана тем, что, несмотря на столь важную роль в ее истории диктатур, насилия и связанных с ними уродливых форм духовной жизни, тенденция к обожествлению власти и вообще любых реальностей, относящихся к "миру людей", ни на одном этапе истории континента, в том числе и в XX в., не приобретала решающего значения.

Что же касается России, то ее историческая судьба сложилась в нашем веке иначе: в результате большевистского переворота са-

крализация определенных институтов человеческого общества на несколько десятилетий приобрела характер господствующей тенденции в духовной жизни страны. Причина этого кроется в той проанализированной Бердяевым способности русского духа переключать религиозную энергию на нерелигиозные цели, о которой подробно говорилось ранее. Выше был рассмотрен один из примеров сакрализации в Советской России созданных людьми институтов: культ науки. Однако, хотя формально ему было отведено центральное место, не он играл основную роль в советской цивилизационной модели.

В России, как и повсюду, решить проблему экзистенциального предела с помощью одной только науки было невозможно. Двумя главными основами духовной жизни человека в любой цивилизации необходимым образом являются вера и знание: только их сочетание в той или иной форме может обеспечить устойчивость системы ориентации человека как во внешнем мире, так и в мире собственной души. Не являлась в этом смысле исключением и советская цивилизационная модель. Причем, несмотря на существующий культ науки, в реальности она по самому своему характеру не могла служить в качестве единственной монолитной духовной основы коммунистической цивилизации. Большевицкая идеология носила тоталитарный характер, т.е. претендовала на истину в последней инстанции, что вполне соответствовало той самой исключающей диалог логике мифа, о которой говорил К. Леви-Строс. Тоталитарный мифологический характер данной идеологии коренным образом противоречил тем основным принципам, на которых всегда основывалась подлинная наука: свободе творческого поиска, плюрализму и борьбе мнений, праву на критическую оценку и проверку высказываемых суждений. В силу этого актуально необходимым условием самого существования советско-коммунистической цивилизационной модели стал поиск заменителей религиозной веры. Поскольку религия как таковая решительно отвергалась большевицким режимом, ее функциональным заменителем могла стать лишь светская вера. Объектом подобной веры становился не Бог, а те или иные реалии человеческого мира. Наука оказалась лишь одной из таких реалий.

Курс на искоренение христианской религии в большевицкой России обернулся созданием ряда культов секулярного характера: культа партии, культа Советского государства, культа вождя. Все они были теснейшим образом взаимосвязаны, образуя единый комплекс, более того, частично накладываясь друг на друга: большевицкая партия отождествлялась с советским государством, государство — с партией, партия и государство — с вождем, а вождь выступал как монолитный носитель абсолютного Знания (научного по форме, магического по существу), источник Истины в последней инстанции. С наибольшей силой и ясностью данная тенденция проявилась в 30-е — начале 50-х годов, в эпоху сталинизма: И.В. Сталин, возглавивший партию и страну после смерти

В.И. Ленина, превратился со временем в некоего земного бога, подобного архаическим богоцарям древних деспотий Востока.

Таким образом, вера в Бога, в Божественный Абсолют как нетленную духовную сердцевину сущего была подменена в Советской России обожествлением людей — большевистских вождей и общественных институтов — коммунистической партии и Советского государства. Разрыв с великой духовной традицией "осевого времени" здесь проявился наиболее полно. В данном случае имел место тот же возврат к архаическому пониманию власти как абсолютной ценности, имеющей безусловный приоритет по отношению к любым иным ценностям, который был проанализирован выше на латиноамериканском примере. По-видимому, такой регресс к архаике — общая черта всех "пограничных" цивилизаций. Причем в условиях "пограничных" цивилизационных систем планетарного уровня данное явление приобретает особенно широкие масштабы. Однако следует еще раз подчеркнуть, что по этому параметру между Россией и Латинской Америкой прослеживается, быть может, самая существенная разница: как было показано, тенденция к сакрализации власти проявилась в нашей стране с гораздо большей силой, став доминирующей в советский период истории.

Итак, сфера отношений "мирское — сакральное" и в России, и в Латинской Америке являет собой картину столкновения различных, в том числе противоположных подходов к решению проблемы "экзистенциального предела" ("трансцендентной вертикали"). С одной стороны, налицо мощное присутствие христианства в его различных исторических разновидностях; с другой — сохранение и постоянное воспроизведение нехристианских (дохристианских, "доосевых" мифомагических и антихристианских атеистических, а также связанных с чуждыми христианству типами сакральности) элементов, сохраняющих значимое присутствие в духовном строе и оказывающих существенное воздействие на поведение людей. С одной стороны, прослеживается тенденция утверждения (в полном соответствии с общехристианскими идеалами) "срединной культуры", принципа медиации, преодоления разрушительной логики лобового столкновения полярностей. С другой — очень сильно выражена прямо противоположная тенденция утверждения и закрепления антиномичности сознания и бытия, изначально заложенная в социально-генетическом коде российской и латиноамериканской цивилизаций.

Ту же закономерность — столкновение противоположных подходов — можно проследить и в том, что касается способов преодоления остальных коренных проблем-противоречий человеческого существования. В главе I данного раздела уже было проанализировано подобное столкновение и конфликтное сочетание качественно различных цивилизационных стратегий в сфере взаимоотношений "человек — природа". Поэтому в следующих главах

мы рассмотрим под этим углом зрения системы отношений "индивид – социум" и "традиция – инновация" в Латинской Америке и в России. Прежде чем переходить непосредственно к данной теме, необходимо уточнить одно обстоятельство.

Как нетрудно заметить, при рассмотрении путей решения проблемы экзистенциального предела мы постоянно касались и иных ключевых проблем-противоречий существования homo sapiens: соотношения индивида и общества, особенно личности, общества и власти, человека и природы, традиционной и инновационной сторон культуры. Это вполне закономерно.

Изучение действительности "пограничных" цивилизаций особенно наглядно свидетельствует о неправомерности попыток выдвигать какой-либо один фактор исторического процесса в качестве силы, детерминирующей развитие этого процесса в целом в соответствии с известной схемой "базис – надстройка". Реалии цивилизационного "пограничья" убеждают нас в том, что различные области жизнедеятельности социокультурного организма, в том числе системы отношений "мирское – сакральное", "человек – природа", "индивид – социум", "традиция – инновация", взаимно обуславливают друг друга, соотносятся по принципу сферы: ни одна из них не может претендовать на роль базиса, фактора, однозначно детерминирующего все остальные. Поэтому анализ любой из коренных экзистенциальных проблем неизбежно связан с необходимостью так или иначе коснуться всех остальных проблем аналогичного рода, всего их комплекса. При этом возможен различный ракурс исследования данного комплекса, в зависимости от того, через призму какого из ключевых вопросов человеческого бытия мы рассматриваем данную проблематику. До сих пор она анализировалась в связи с темой "трансцендентной вертикали" ("экзистенциального предела"). Теперь изменим ракурс и посмотрим на всю цепь главных проблем бытия homo sapiens через призму вопросов о соотношении индивида и общества, а также традиционной и инновационной сторон культуры.

¹ О религиозном синкретизме в Латинской Америке см.: История литературы Латинской Америки: От древнейших времен до начала Войны за независимость. М., 1985; История литератур Латинской Америки: Конец XIX – начало XX в. (1880 – 1910-е годы). М., 1994; Карпентьер А. Мы искали и нашли себя. М., 1984; Земсков В.Б. Габриэль Гарсиа Маркес: Очерк творчества. М., 1986; Тертерян И.А. Человек мифотворящий: О литературе Испании, Португалии и Латинской Америки. М., 1988; Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes // Bonner Amerikanistische Studien. Hologos, 1996. Vol. 26; Hedrick B.C. Religious Syncretism in Spanish America. Carbondale, 1967. (Katunob, Miscellaneous Ser. 4); Marzal M.M. El sincretismo iberoamericano. Lima, 1985; Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe: Religión y Continuidad und Transformation in Mexiko. Immensee, 1992. (Neue Zeitschrift. für Missionswissenschaft; Suppl. 40).

- 2 История литератур Латинской Америки: От Войны за независимость до завершения национальной государственной консолидации (1810 – 1870-е годы). М., 1988. С. 36 – 46, 65 – 67.
- 3 Кофман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997. С. 9.
- 4 См.: История литератур Латинской Америки: Конец XIX – начало XX в. С. 106 – 157.
- 5 См., например: Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914; Ионов И.Н. Российская цивилизация и истоки ее кризиса, IX – начало XX в. М., 1994. С. 24 – 27.
- 6 Ионов И.Н. Указ. соч. С. 24.
- 7 Милов Л.В. Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства // Обществ. науки и современность. 1995. № 1. С. 78.
- 8 Там же. С. 79.
- 9 Ионов И.Н. Указ. соч. С. 32.
- 10 Billington J.H. The Icon and the Axe: An Interpretative History of Russian Culture. L., 1966. P. IX – X.
- 11 Милов Л.В. Указ. соч. С. 84.
- 12 Там же.
- 13 Российское законодательство X – XX вв. М., 1988. Т. 6: Законодательство первой половины XIX в. С. 211 – 231.
- 14 Милов Л.В. Указ. соч. С. 85.
- 15 Там же.
- 16 Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- 17 Ионов И.Н. Указ. соч. С. 59 – 68.
- 18 Культура Византии: IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 30 – 34, 45 – 46; Ионов И.Н. Указ. соч. С. 56 – 57, 60 – 61.
- 19 Прот. Александр Шмеман. Исторический путь православия. М., 1993. С. 268.
- 20 Зубов А.Б. "Если бы от мира сего было царство Мое..." // Знамя. 1997. № 10. С. 179.
- 21 Витте С.Ю. Воспоминания. Таллин; М., 1994. Т. 2. С. 348 – 349.
- 22 Зубов А.Б. Указ. соч. С. 180.
- 23 Там же. С. 186.
- 24 См., например: Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 9 – 11.
- 25 Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1: Первый век христианства на Руси. С. 187.
- 26 Булгаков С.Н. У стен Херсониса. Цит. по: Топоров В.Н. Указ. соч. С. 190 – 191.
- 27 Ионов И.Н. Указ. соч. С. 61.
- 28 Там же.
- 29 Там же. С. 62.
- 30 Там же. С. 63.
- 31 Там же. С. 64.
- 32 Там же. С. 65.
- 33 Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1992. Т. 2. С. 598.
- 34 См.: Хроники открытия Америки: 500 лет: Антология. М., 1998; История литератур Латинской Америки: От древнейших времен до начала Войны за независимость. С. 152 – 173; Открытие великой реки Амазонки: Хроники и документы XVI в. о путешествии Франсиско де Орельяны. М., 1963.
- 35 Gutierrez G. A Theology of Liberation. N.Y., 1973; Frontiers of Theology in

- Latin America. N.Y., 1979; *María Ezcurra* A. El Vaticano y la teología de la liberación. Buenos Aires, 1987; *Boff L.* Iglesia, Carisma y Poder. Buenos Aires, 1984.
- 36 Новый мир. 1988. № 9. С. 234 – 235.
- 37 *Бердяев Н.А.* Душа России // Русская идея. М., 1992. С. 297.
- 38 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. С. 15.
- 39 Цивилизации и культуры. М., 1994. Вып. 1. С. 61.
- 40 *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990. С. 23.
- 41 *Лосский Н.О.* Характер русского народа. Кн. 1 – 2. М., 1990.
- 42 *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 41.
- 43 Там же. С. 60.
- 44 Там же.
- 45 *Гачев Г.Д.* Образ в русской художественной культуре. М., 1981. С. 68, 70.
- 46 *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М., 1997. С. 49.
- 47 *Ахиезер А.С.* Россия: Критика исторического опыта. М., 1991. Т. 3. С. 186.
- 48 *Бердяев Н.А.* Душа России. С. 310.
- 49 *Лосский Н.О.* Указ. соч. Кн. 2. С. 52 – 55.
- 50 *Paz O.* El laberinto de la soledad. México, 1981. P. 47 – 48, 57 – 58.
- 51 *Zea L.* América en la historia. México, 1957; *Idem.* Filosofía de la historia americana. México, 1978. P. 165 – 172.
- 52 Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1998. С. 447.
- 53 Цит. по: Цивилизации и культуры. Вып. 1. С. 27.
- 54 Там же. С. 31.
- 55 *Ахиезер А.С.* Указ. соч. Т. 1. С. 9 – 12; Т. 3. С. 289 – 293.
- 56 *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992. С. 257 – 258.
- 57 Там же.
- 58 *Ахиезер А.С.* Указ. соч. Т. 3. С. 116.
- 59 Там же. С. 186.
- 60 Там же. С. 289 – 293.
- 61 *Васильев Л.С.* История Востока. М., 1993. Т. 2. С. 71 – 76.
- 62 *Кондаков И.В.* Указ. соч. С. 183 и др.
- 63 См.: *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995; *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 214 – 224; *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1988. С. 67 – 72; *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. С. 10 – 11 и др.
- 64 История литератур Латинской Америки: Конец XIX – начало XX в. С. 366 – 369, 380 – 386, 402 – 406.
- 65 *Paz O.* Traducción y metáfora: El modernismo. Madrid, 1975. P. 105 – 106.
- 66 История литератур Латинской Америки: Конец XIX – начало XX в. С. 193.
- 67 *Darío R.* Obras completas. Madrid, 1955. Т. 4. P. 1914.
- 68 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. С. 18.
- 69 Там же. С. 9.
- 70 Там же. С. 19.
- 71 Цит. по: *Лосский Н.О.* Указ. соч. Кн. 1. С. 9.
- 72 Там же. С. 55.
- 73 *Ильин В.Н.* Указ. соч. С. 48 – 49.
- 74 *Лосский Н.О.* Указ. соч. Кн. 1. С. 17 – 18.
- 75 *Мировая экономика и междунар. отношения.* 1993. № 7. С. 107; *Ключевский В.О.* Неопубликованные произведения. М., 1983. С. 127.

- ⁷⁶ Винер Н. Творец и робот: Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией. М., 1966.
- ⁷⁷ Тойнби А.Дж. Постижение истории. М., 1991. С. 310.
- ⁷⁸ Кофман А.Ф. Указ. соч. С. 279–280.
- ⁷⁹ Там же. С. 273–287.
- ⁸⁰ См., например: Dorfman A. Imaginación y violencia en América. Santiago de Chile, 1970; Paz O. Op. cit. P. 69–74.
- ⁸¹ Dorfman A. Op. cit. P. 9.

Глава III. Соотношение личности и общества в Латинской Америке и в России

Как в российском, так и в латиноамериканском случае налицо конфликтное сосуществование в рамках одного цивилизационного целого коренным образом отличающихся друг от друга подходов к решению ключевой экзистенциальной проблемы соотношения индивида и социума. Особенно ярко и наглядно конфликтность проявляется в области взаимоотношений личности, общества и власти. То есть в той сфере, которую обычно обозначают термином "политическая культура".

СООТНОШЕНИЕ ИНДИВИДА И СОЦИУМА В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ: БОРЬБА ВЗАИМОИСКЛЮЧАЮЩИХ ТЕНДЕНЦИЙ

На протяжении всей латиноамериканской истории четко прослеживается тенденция решать рассматриваемую проблему на основе подчинения личности обществу в различных ипостасях — от крестьянской общины до государства. Наиболее древний источник развития данной тенденции — общинный архетип, выступавший в роли структурообразующего принципа доколумбовых обществ и продолжающий в значительной мере определять весь строй жизни индейских общин вплоть до настоящего времени. Особенно важно отметить, что речь идет не только о сельских общинах: по мере миграции бывших крестьян-индейцев в города в XIX — XX вв. наблюдается воспроизведение общинных форм самоорганизации (с соответствующим подчинением индивида коллективу) в первоначально чуждой для сельских мигрантов городской среде¹. Нужно отметить в этой связи, что, хотя латиноамериканский капиталистический город и оказывает очень значительное многостороннее воздействие на сельских мигрантов, вовлекая их так или иначе в новую систему социальных связей, постепенно размывающих традиционные стереотипы поведения, все же его способность к ассимиляции пока явно недостаточна, чтобы "переварить" всю огромную массу населения маргинальных кварталов. Как отмечают многие исследователи, сегрегация выходцев из сельских районов может сохраняться и сохраняется на протяжении ряда поколений. В очень значительной мере этому способствовала и дискриминационная во многих случаях политика буржуазных властей в отношении сельских мигрантов индейского происхождения².

Для понимания судеб как Латинской Америки, так и России в последние полтора века принципиально важно иметь в виду следующее положение, наиболее четко сформулированное Е.Б. Раш-

ковским: "Проходя сквозь толщу исторического времени, общинная форма социокультурной самоорганизации людей может, как это показывает опыт истории, в конечном счете отрываться от своих архаических аграрных истоков и приноравливаться к условиям общества, вступающего в индустриально-урбанистическую эпоху своего развития. Но фундаментальная установка архетипа остается в силе: личность передоверяет своему сакрализованному коллективу (и, стало быть, его лидерам) начала своей потенциальной духовной и правовой автономии. Неотъемлемая человеческая потребность в личной безопасности, во взаимопонимании и солидарности с себе подобными, в святыне реализует себя именно через акт такого передоверия"³.

Общинный архетип, с которым связано наиболее архаическое, "доосевое" начало в латиноамериканской жизни, наиболее полно воплощает тенденцию к поглощению индивида коллективным целым. Однако он является далеко не единственным (а в наше время, по-видимому, и не самым значительным) ее проявлением.

Данная тенденция — одна из важнейших характеристик проанализированного в главе II раздела I иберокатолического авторитарного комплекса: в этом случае речь идет о стремлении альянса государственной власти и католической церкви поставить под свой полный контроль как общество, так и каждого отдельного индивида.

Тягу к установлению подобного тотального контроля над человеческой жизнью унаследовали от власть предержащих иберийских монархий все диктатуры как прошлого, так и нынешнего века. В этой связи следует особо отметить, что стремление жертвовать интересами конкретных живых людей во имя неких общих целей, формулируемых и преследуемых государственной властью, в полной мере проявилось и в рамках охарактеризованного в главе III раздела I авторитарно-модернизаторского комплекса. Парадокс заключался в данном случае в том, что во имя утверждения принципов неоконсервативной модернизации, в том числе — буржуазного индивидуализма, ограничивалась и угнеталась живая человеческая свобода подавляющего большинства населения.

В Латинской Америке на архаическое "доосевое" (общинный архетип) и традиционалистское (иберокатолический авторитарный комплекс) наследие наложились те формы растворения личностного начала в обезличенном социальном целом, которые были порождены уже противоречиями самого процесса модернизации. Наиболее точное и емкое определение им дал Э. Фромм: "Бегство от свободы"⁴. В данном случае речь идет об отказе от той свободы, которая уже была обретена в результате перехода от традиционного общества к современному и утверждения на Западе комплекса ценностей модернизации. Как убедительно показал Э. Фромм, феномен "бегства от свободы" проявился в двух основных формах: во-первых, в стремлении части людей Запада избавиться от

ответственности за принятие решений, передоверить право принимать решения (в том числе касающиеся их собственной судьбы) тоталитарному фашистскому государству, олицетворяемому фигурой вождя (фюрера, дуче или каудильо — в случае с Франко в Испании и Салазаром в Португалии); во-вторых, в том явлении, которое Э. Фромм охарактеризовал как "автоматизирующий конформизм" и которое получило широкое распространение в условиях демократических режимов, окончательно утвердившихся после 2-ой мировой войны в странах-лидерах современного Запада. Именно "автоматизирующий конформизм"⁵ значительной части населения стал главным путем "бегства от свободы" в современном западном обществе, в условиях, казалось бы, бесперебойного функционирования демократических институтов. В чем же состоит основная суть данного явления?

«Коротко говоря, индивид перестает быть самим собой: он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном, и становится точно таким же, как все остальные, и таким, каким они хотя и хотят его видеть. Исчезает различие между собственным "Я" и окружающим миром, а вместе с тем и осознанный страх перед одиночеством и бессилием... Отказавшись от собственного "Я" и превратившись в робота, подобного миллионам других таких же роботов, человек уже не ощущает одиночества и тревоги. Однако за это приходится платить утратой своей личности»⁶.

Хотя европейский фашизм, несомненно, оказал в 30-е и в первой половине 40-х годов довольно значительное влияние на общую духовную атмосферу в регионе к югу от Рио-Гранде, хотя воздействие фашистских режимов Франко и Салазара продолжало оставаться весьма ощутимым вплоть до их свержения, все же свойственная европейскому фашизму форма отречения человека от собственной свободы в пользу сакрализованной общности (государства и партии) и ее лидеров не получила в Латинской Америке сколько-нибудь широкого распространения: здесь, скорее, преобладали более архаические формы культа местных каудильо, о которых уже говорилось выше. Зато автоматизирующий конформизм оказался одной из тех западных инноваций, которые довольно прочно утвердились на социокультурной почве региона, особенно после относительного успеха неолиберальных реформ в основных латиноамериканских странах в 90-е годы XX в.

Следует напомнить, что речь в данном случае идет об одной из сторон жизни западного общества, никогда не определявшей основного направления его эволюции. Ее абсолютизация в работах леворадикальных критиков столь же неправомерна, как и игнорирование данной стороны современной действительности "фаустовской" цивилизации апологетами буржуазного истеблишмента. Точно так же нельзя сказать, что "автоматизирующий конформизм" определяет основное содержание западного начала в Ла-

тинской Америке в вопросе о соотношении личности и общества: ему противостоит совершенно иная линия западной традиции, подробно охарактеризованная в предыдущем разделе. Важно, однако, подчеркнуть ту мысль, что само западное влияние в данном случае носит противоречивый, неоднозначный характер.

Анализ различных составляющих тенденции подчинения индивида общности будет неполным, если не упомянуть еще раз о том, что утверждение примата коллективного начала над индивидуальным — типичная черта сознания представителей той традиции латиноамериканской мысли, в рамках которой отстаивалась идея особого цивилизационного статуса Латинской Америки. Основные содержательные характеристики данного направления уже были подробно рассмотрены выше. Оно особенно ярко представлено в литературе континента. Так, по оценке А.Ф. Кофмана, герои, воплощающие "идеальный сверхобраз представителя нации", выступающие как квинтэссенция идеи культурной самобытности народов региона ("этнотипы" — гаучо, льянеро и др.), — это "обобщенно-символические герои, носители коллективного внеличного начала... Основополагающая характеристика образа этнотипа — его надындивидуальность, абсолютное доминирование в нем коллективного, родового начала"⁷.

Здесь вполне справедливо отмечена одна из характерных тенденций в развитии литературы континента. Впрочем, она, на наш взгляд, несколько абсолютизирована: все-таки вряд ли можно говорить о том, что, скажем, Мартин Фьерро, или даже тот же сармьентовский Факундо Кирога, или Сегундо Сомбра у Р. Гуиральдеса — это герои, "лишенные личностного начала"⁸.

Подводя итог данному циклу рассуждений, нужно еще раз упомянуть также и о том, что утверждение примата социального над индивидуальным, коллектива над личностью — неотъемлемая характеристика проанализированного выше утопического сознания в различных его ипостасях. С наибольшей ясностью эта характеристика проявилась в коммунистическом движении Латинской Америки, в теории и особенно практике строительства социализма на Кубе: здесь общие черты марксистско-ленинского мировоззрения довольно органично соединились с той частью исторического наследия народов региона, которая была только что охарактеризована.

Тенденции подчинения индивида общности и власти противостояла в латиноамериканской истории тенденция прямо противоположного свойства: утверждение свободы и достоинства каждой личности перед лицом коллектива, общества, государства. Эта последняя опиралась на уходящую к "осевому времени" и получившую значительное развитие в католическом мире общехристианскую тенденцию акцентировки роли человеческой индивидуальности, подробно охарактеризованную выше. В данной своей исторической ипостаси христианское католическое

наследие дало духовную сакральную санкцию тем представлениям о достоинстве, правах и свободах личности, которые сложились в Испании в эпоху Реконквисты. Несмотря на феодальную реакцию после подавления восстания "комунерос" 1521 г. и последовавшую затем контрреформацию, данные представления закрепились в социально-генетическом коде ибероевропейской цивилизации и были перенесены испанцами и португальцами за океан, составив наиболее значимую основу развития охарактеризованной в главе II раздела I иберийской демократической традиции, ставшей, в свою очередь, одним из главных факторов подготовки Войны за независимость и — в более общем плане — кристаллизации Латинской Америки как особой цивилизационной общности мирового масштаба.

Мощное выражение тенденция к утверждению индивидуального начала перед лицом любых видов общности получила в особых социально-этнических группах, сложившихся в процессе метисации на границе испаноамериканского и автохтонного индейского миров: гаучо на Ла-Плате и льянеро на территории будущей Венесуэлы. Здесь следует, однако, сделать оговорку: у пастухов аргентинской Пампы и венесуэльских льяносов тенденция к индивидуализации проявила себя в особых, архаических формах мугучей тяги к свободе без границ, без каких бы то ни было ограничений, откуда бы они ни исходили: от аппарата власти, установленных государством законов или той или иной системы принципов и норм поведения. Подобная свобода без границ неизбежно перерастала в анархическое своеволие, отрицание цивилизации как способа бытия, ограничивающего подобное своеволие, и тем самым — в собственную противоположность, в деспотизм тех каудильо, которые смогли завоевать авторитет и власть среди гаучо или льянеро. Не случайно именно аргентинские гаучо стали главной базой одного из самых жестоких тиранических режимов Латинской Америки прошлого века — диктатуры Х.М. де Росаса. И в то же время именно вольнолюбивый дух этих категорий населения стал одним из главных факторов победы в освободительной войне испанских колоний в начале XIX в.: без них, без их участия в армиях Сан-Мартина, Боливара, Артигаса достижение независимости было бы вряд ли возможно.

Не случайно, что образ гаучо очевидным образом двоятся у Д.Ф. Сармьенто в его "Фаундо". С одной стороны, цивилизатор Сармьенто рассматривает их как воплощение дикой, необузданной варварской стихии, как одно из главных препятствий на пути утверждения европейской цивилизации на американских просторах, подлежащее безусловному искоренению в ходе осуществления "цивилизаторского проекта"; с другой, — он посвящает гаучо строки, которые нельзя оценить иначе, чем вдохновенный панегирик: "Нужно видеть этих людей, испанцев лишь по языку и по смутным религиозным представлениям, которые сохраняются и в их душах, чтобы суметь оценить не-

покорные и гордые характеры, что рождаются в борьбе одинокого человека с дикой природой, разумного начала с животным... Эта привычка преодолевать опасности, постоянно доказывать, что ты сильнее природы, вызывать ее на поединок и побеждать удивительно развивает чувство значимости и превосходства личности. Аргентинцы, к какому бы классу они ни принадлежали, цивилизованные или невежественные, имеют высокое представление о себе как о нации... Разве не помогли завоевать независимость этой части Америки отчаянные аргентинские гаучо, не видевшие под солнцем никого выше себя...? По их разумению, европеец — самый последний из всех, ибо он не способен удержаться на коне, если тот пару раз вскинется на дыбы. И пусть происхождение такого национального тщеславия в низших классах довольно убого, от этого не становятся менее значительными последствия, как не становится грязной вода в реке от того, что рождается в заболоченных источниках..."⁹.

Гаучо отнюдь не случайно превратился в символ национальной самобытности Аргентины, а во многом — и в символ цивилизационной самобытности Латинской Америки в целом: этот "кентавр пампы" — одно из наиболее ярких воплощений тенденции к постоянному переходу через грань меры и нормы (понимаемых по-европейски) как способу бытия.

В XVIII в. в Латинской Америке появляется, а в течение XIX — XX вв. превращается в неотъемлемую составную часть действительности стран региона новоевропейский тип свободной личности, который воплощает в себе западную по своему происхождению и характеру тенденцию решать проблему "индивид-социум" на базе безусловного признания примата интересов и прав личности. Хотя укоренение данного типа (и, соответственно, олицетворяемой им тенденции) происходило с большим трудом, через преодоление тяжелейших препятствий, тем не менее, по нашему убеждению, сам факт подобного укоренения очевиден: без него было бы невозможно появление, долгое и мучительное утверждение в течение XIX — XX вв. и, наконец, относительная стабилизация к концу XX в. латиноамериканских демократий. Неотъемлемая составная часть их идеологии — и шире — воплощаемого ими исторического проекта — утверждение системы прав и свобод личности как по отношению к другим людям, так и по отношению к власти и обществу.

Следует особо отметить, что тенденция к утверждению примата индивидуального над социальным никогда не смогла бы пустить корни на латиноамериканской социокультурной "почве", если бы она не опиралась на древние традиции испанских вольностей эпохи Реконквисты и на ту мощную тягу к свободе индивидуального начала от каких бы то ни было ограничений, которую воплощали в себе группы типа гаучо и льянеро.

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В СВЕТЕ ПРОБЛЕМЫ “ЛИЧНОСТЬ–ОБЩЕСТВО”: СТОЛКНОВЕНИЕ ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ПОДХОДОВ

В России прослеживается во многом аналогичная картина столкновения противоположных по своей сути подходов к проблеме “индивид – социум”, хотя, разумеется, есть и существенные отличия от латиноамериканской ситуации. В отечественной истории на всех ее этапах очень мощно проявляется тенденция к подчинению личности общности в различных ее ипостасях – от общины до государства. Как и в латиноамериканском случае, наиболее древняя основа этой тенденции – общинный архетип. Впрочем, сразу же следует отметить, что по данному параметру прослеживается достаточно существенное различие между рассматриваемыми “пограничными” цивилизациями, которое в полной мере выявляется в последние два столетия, в XIX – XX вв.

В Латинской Америке прямое воздействие общинного архетипа в основном ограничивается рамками автохтонного индейского и (в несколько меньшей степени) афроамериканского социокультурного субстрата. То есть, если абстрагироваться от доколумбова периода и говорить о Латинской Америке в собственном смысле слова, то очевиден вывод: общинный архетип определяет строй жизни лишь части общества, хотя и весьма значимой в цивилизационном плане. Данный вывод правомерен в том числе и для “индейских” стран. В тех же государствах Латинской Америки, где стали преобладать выходцы из Европы (Южный конус), роль общинного архетипа всегда была относительно незначительной и фактически свелась к минимуму после наплыва волны массовой европейской иммиграции рубежа XIX – XX вв.

В России – иная ситуация. Здесь общинный архетип, если брать картину в целом, занимал гораздо более значительное место в структуре цивилизации, чем в латиноамериканском случае. Если обобщить имеющиеся мнения специалистов по этому вопросу, то можно сделать вполне определенный вывод: общинный архетип играл фундаментальную роль на протяжении практически всей отечественной истории, обуславливая важнейшие особенности российской цивилизации на различных стадиях ее эволюции. Так, он полностью определял строй жизни восточных славян на догосударственной родоплеменной стадии их эволюции¹⁰. Так же, как и в доколумбовых цивилизациях Америки, община стала “первокирпичиком” всего здания социокультурной системы Киевской Руси. Общинный архетип оставался главным структурообразующим принципом цивилизационной системы и в эпоху татаро-монгольского ига, и в Московской допетровской Руси. Он в основном, прежде всего в том, что касается определяющего воздействия на российскую деревню, сохранил свое значение и в “петербургский” период российской истории¹¹, хотя именно тогда резко усилились

контртенденции, противостоящие данному типу взаимоотношений личности и общности.

Так же, как и в Латинской Америке, в России наблюдается феномен отрыва общинного архетипа от аграрно-архаических корней и воспроизведение его в первоначально чуждой социальной среде — в городах. Общинное сознание и связанный с ним комплекс коллективистских ценностей древнего происхождения оказались огромные, во многих случаях решающее, воздействие на формирование ментальности русских рабочих (по крайней мере, очень значительной их части) в конце XIX — начале XX в.¹²

Тип взаимоотношений личности и общества, свойственный российской общине и характеризующийся отчетливо выраженной тенденцией к растворению в коллективе индивидуального начала, воспроизвелся в советскую эпоху, причем не только в деревне — в целиком на нем построенных колхозах и совхозах. Он отчетливо прослеживается, например в бесчисленных профсоюзных и особенно партийных собраниях советской поры, особенно тех, на которых рассматривалось поведение того или иного члена данного коллектива, его соответствие (или несоответствие, или неполное соответствие) общепринятому стандарту "морально-политического облика". С наибольшей полнотой и жесткостью принцип доминирования общности над личностью был воплощен в самой большевистской партии.

В последние годы, в постсоветский период отечественной истории, в связи с мощным вторжением индивидуализма западного образца и прогрессирующим распадом социальных связей роль общинного архетипа, на первый взгляд, существенно уменьшилась. Однако, по нашему мнению, на глубинном уровне, на уровне ценностного ядра культуры, он продолжает играть роль одного из главных факторов цивилизационного процесса. На поверхности это проявляется в сохранении и постоянном воспроизведении свойственного рассматриваемому архетипу способа решения проблемы "личность — общество" на основе примата коллективного начала. Данный феномен можно проследить в самых различных областях — от сохранившихся в наследство от прежней эпохи структур колхозно-совхозного происхождения на селе, коллективов, по крайней мере, части промышленных предприятий до современных политических партий, в первую очередь — коммунистического и националистического толка, в рамках которых принцип передоверения собственному духовному суверенитету "своей" сакрализованной общности и ее лидерам проявляется наиболее отчетливо.

Следует отметить, что столь большое значение общинного архетипа в обеих "пограничных" цивилизационных системах планетарного уровня было прямо связано с той особой ролью, которую играл в этих системах природный фактор; тяга к коллективизму была объективно обусловлена необходимостью объединения людей в коллективы с целью приспособления к довлеющей над человеком могучей природой. С особой силой и ясностью данная взаи-

мосвязь проступает в российском случае. Как отмечали многие исследователи, борьба с природой на просторах восточно-европейской равнины всегда требовала солидарного, коллективного усилия людей¹³.

Господство среди восточных славян родовых общинно-коллективистских ценностей во многом способствовало тому, что Русь приняла именно православный вариант христианства. В свою очередь, православие дало сакральную санкцию тому пути решения проблемы "личность — общность", который соответствовал общинному архетипу.

В этой связи следует особо упомянуть о такой центральной категории восточно-христианской духовности, как соборность, в которой "нашли отражение многовековые традиции восточного патриархального коллективизма"¹⁴. "Под соборностью обычно подразумевается согласное, единодушное участие верующих в жизни мира и Церкви, коллективное житнетворчество и коллективное спасение. Соборность противопоставлялась индивидуальному мудрствованию с его рассудочной, по православным представлениям, абстрактной спекуляцией"¹⁵. Нужно особо подчеркнуть, что в данном случае присутствует и феномен личности, однако данная ("соборная") личность добровольно срастается с коллективом единоплеменников, с соборным целым.

Общинный архетип и свойственная восточному христианству трактовка соотношения личности и общности, церкви и государства стали в России главными основами авторитарной традиции. Авторитарный полюс политической культуры выражен здесь очень мощно: авторитарная составляющая социально-генетического кода явно преобладала на протяжении почти всей отечественной истории.

Истоки авторитаризма восходят в данном случае к родоплеменному наследию восточных славян. По оценке А.С. Ахиезера, "он опирался на представления о власти отца, осуществляемой в рамках бытовых, традиционных, основанной в конечном итоге на общем согласии семьи, рода"¹⁶. Высшая власть уже на очень ранних стадиях была включена в состав высших ценностей: ее носитель (князь, впоследствии царь) воспринимался на уровне массового сознания как носитель идеалов "Правды" и "Лада" — гармонии во всех сферах жизни человека и общества¹⁷. «Таким образом, патриархально-родовое сознание подспудно тяготело к авторитарности, воспроизводя при любой подходящей ситуации модель централизованной сильной личной власти, аккумулирующей в себе и практически воплощающей мнения, убеждения и стремления масс... При этом централизованная сильная власть мифологизировалась и сакрализировалась..., тем самым превращаясь из чисто социального (экономического, политического и правового) феномена в предмет религиозного и мифологического отношения, в духовно-нравственное, идеологическое, эстетическое, т.е. в культурное явление, важное в ценностно-качественном, а не в организационно-действенном или утилитарно-

практическом плане. В то же время осваивалась социокультурная почва для рождения будущего синкретического единства самодержавия и народности: идеал сильной централизованной власти, воплощающей в себе высшую и единственную Правду, действительно отвечал народным чаяниям — с древнейших доисторических времен и фактически до настоящего времени (отсюда знаменитая «вера в доброго царя», представления о том, что царь «не знает всей правды», что его обманывают бояре или чиновники, что он грозен, но справедлив и т.п.)»¹⁸.

Подобного рода «народный культ власти, персонифицированной в царе»¹⁹, способствовал органичному усвоению на Руси византийской политической традиции со всеми ее отличительными чертами: доминированием социального начала над индивидом, тотальным контролем государства над личностью и обществом, полным отсутствием гражданских свобод²⁰. Византийская модель неограниченной власти императора была воспринята политической и духовной элитой Руси как идеал, к которому необходимо стремиться.

Следует, впрочем, отметить, что в домонгольской Руси этот идеал не был воплощен в жизнь, хотя тенденции эволюции в этом направлении и прослеживаются, особенно в деятельности Андрея Боголюбского²¹. Впервые наша страна на практике познакомилась с политической культурой, основанной на идее неограниченной власти правителя (и, соответственно, полного бесправия подданных), в эпоху татаро-монгольского ига. Именно в этот исторический период на Руси укореняются прямо позаимствованные у Золотой Орды нормы политического общения, основанные на самоуничтожении человека перед властью («бить челом» и др.). Тогда же «Русь узнала «китайские казни» — кнут («торговую казнь»), отрезание частей лица (носа, ушей), пытки на дознании и следствии: обливание холодной водой, вбивание под ногти деревянных спиц и т.п.»²². Это было совершенно новое, не характерное для восточнославянской традиции отношение к человеческому телу, основанное фактически на полном отрицании права личности на собственное достоинство перед лицом носителей власти. Именно в эпоху татаро-монгольского ига власть «стала основой самостоятельной ценностной иерархии. Она подчиняла себе понятия права, собственности, чести, достоинства»²³. Превращение русской земли в улус татарских ханов означало, таким образом, резкое усиление авторитарного начала в социокультурном коде формирующейся российской цивилизации.

Татарское наследие стало основным (хотя и не единственным) фактором формирования политической культуры Московской допетровской Руси, воспринявшей очень многие из ордынских традиций. Другими факторами такого рода были византийский авторитаризм и архаическое патриархальное сознание, восходящее к древнеславянским истокам.

Новый этап развития тенденции подчинения личности социальному целому, олицетворяемому властью, связан с возникнове-

нием гигантского бюрократического аппарата Российской империи в "петербургский" период отечественной истории. Аппарат этот довлел и над каждым отдельным человеком, и над обществом. Один из главных парадоксов социокультурного бытия России, отмечаемый очень многими мыслителями, заключался в следующем: начавшаяся с реформами Петра I бурная европеизация правящей элиты сопровождалась параллельным усилением самодержавия и крепостничества — феноменов русской жизни, прямо противоположных по своей цивилизационной сути основной линии западной традиции. Очень ярко и убедительно писал об этом Г.В. Плеханов: "Европеизируя Россию, Петр довел до крайнего политического конца то бесправие жителей по отношению к государству, которое характеризует собою восточные деспотии"²⁴.

Тенденция к утверждению принципа жесткого доминирования социального над индивидуальным проявилась и в, казалось бы, противостоявшем российской государственности революционном движении. Многие мыслители отмечали в этой связи крайнюю противоречивость историко-культурного облика русской революционной интеллигенции. По оценке Н.А. Бердяева, первым, кто в полной мере воплотил в своей жизни и деятельности эту противоречивость, был В.Г. Белинский: «По Белинскому можно изучать внутренние мотивы, породившие миросозерцание русской революционной интеллигенции, которое будет долгое время господствовать и в конце концов породит русский коммунизм... Две интенции сознания можно увидеть у Белинского. Он прежде всего обращает внимание на живую человеческую личность, на переживаемые ею страдания, прежде всего хочет утвердить ее достоинство и право на полноту жизни. Он восстает против "общего", против мирового духа, против идеализма во имя этой живой человеческой личности. Но направленность его внимания очень быстро меняется, и личность поглощается социальным целым, обществом. Общество, новое общество, которое может быть создано лишь путем революции, может избавить человеческую личность от нестерпимых страданий и унижений... Но исключительная направленность сознания на общество и на необходимость его радикального изменения приведет к забвению самой человеческой личности, полноты ее жизни, ее права на духовное содержание жизни. Проблема общества окончательно подменяет проблему человека. Революция низвергает "общее", давившее человеческую личность, но она подавляет его новым "общим", обществом, которое требует себе полного подчинения человека. Это есть роковая диалектика в развитии революционно-социалистической и атеистической мысли»²⁵.

Данная тенденция нашла свое отражение в таком явлении, как нигилизм — тотальное отрицание существующей системы ценностей, всего строя жизни. "Русский нигилизм отрицал Бога, дух, душу, нормы и высшие ценности"²⁶. По мнению Бердяева, это течение "есть вывернутая наизнанку православная аскеза... Подобный

православной аскетике нигилизм был индивидуалистическим движением, но также был направлен против творческой полноты и богатства жизни человеческой индивидуальности", рассматривая как "греховную роскошь" искусство, философию, религию²⁷. Бердяев обнаруживает нигилизм в основе мировоззрения Писарева, Чернышевского, Добролюбова, возводя истоки этой традиции опять же к Белинскому.

Прямыми наследниками русских революционеров и нигилистов прошлого века стали коммунисты, которые с особой силой воспроизвели в своей идеологии и деятельности охарактеризованное противоречие: "Идеологи коммунизма... хотели освобождения личности, они объявили восстание против всех верований, всех норм, всех отвлеченных идей во имя этой эмансипации. Во имя освобождения личности они низвергали религию, философию, искусство, мораль, отрицали дух и духовную жизнь. Но этим они подавляли личность..., опустошали ее внутреннюю жизнь, отрицали право личности на творчество и на духовное обогащение"²⁸.

Свойственная российско-евразийской цивилизации тенденция к подчинению индивида социуму, личности и общества – государству была доведена до предела в советский период истории: в ходе революции 1917 г. и последовавшей гражданской войны авторитарное начало российской жизни получило гипертрофированное развитие, в результате чего авторитаризм перерос в тоталитаризм.

В рамках тоталитарной коммунистической модели общественного устройства линии на достижение идеала тотального регулирования окружающей среды в сфере взаимоотношений "человек – природа" необходимым образом соответствовала линия на достижение цели абсолютного контроля власти над человеком и обществом. Это предполагало, в свою очередь, полное подчинение личности общности, ее растворение в коллективном целом. Определяющая черта советско-коммунистического строя – абсолютный контроль партии – государства над обществом и человеком. Здесь наша свое максимальное, гипертрофированное выражение давняя тенденция российской истории к утверждению полновластия государства по отношению к обществу и личности, с наибольшей силой проявившаяся в прошлом в эпохи татаро-монгольского ига и Московской допетровской Руси. Однако степень подавления индивидуального начала в Советской России далеко превосходила по своим масштабам все то, что было известно до этого в отечественной истории. В советскую эпоху над каждым человеком нависала громада аппарата абсолютной власти, винтиками которого были миллионы людей: от находившегося на самом верху лидера партии, изрекающего общеобязательные директивы, до мелких осведомителей в коммунальных квартирах и на производственных участках.

К 30-м годам в стране в условиях массового террора сталинского режима, жертвами которого стали многие миллионы людей, бы-

ла создана система тотальной всеобщей слежки и доносительства. Партия – государство практически полностью распоряжалась жизнью всех граждан Советского Союза. Само слово “Родина” употреблялось, как правило, как синоним господствующей системы. “Именно Система в конечном счете определяла, где человеку жить, ради чего трудиться, во что верить, кого ненавидеть”²⁹.

В подобной ситуации какая-либо самостоятельность, самостоятельная активность общества вне сферы прямого воздействия государственной управленческой бюрократии (которая составляла в советскую эпоху единое целое с партийной бюрократией) практически исключались. Созданная в России на рубеже веков по западному образцу система политических партий, отражавших интересы различных классов и слоев населения, была полностью ликвидирована вскоре после Октябрьского переворота 1917 г. Политическая сфера была полностью поглощена слившейся в единое целое с государственным аппаратом РКП(б) – ВКП(б) – КПСС. Возникавшие помимо компартии политические организации все без исключения были диссидентскими, их деятельность беспощадно пресекалась. Что же касается так называемых “общественных организаций трудящихся” (профсоюзных, молодежных и женских организаций), то они играли роль “приводных ремней” в механизме большевистской диктатуры, полностью контролировались партийно-государственной бюрократией.

Крушение советского тоталитаризма в 1991 г. привело, особенно поначалу, к существенному ослаблению авторитарной составляющей цивилизационного кода России. Однако она отнюдь не исчезла. Основными формами ее проявления после августа 1991 г. являются: сохраняющаяся гипертрофия властных функций бюрократии в условиях относительной слабости гражданского общества, находящегося на начальных стадиях развития; существование авторитарных режимов и подавление гражданских свобод в ряде республик бывшего СССР. Определенное, достаточно широкое распространение получила и такая, охарактеризованная выше, форма растворения личности в социальном целом, как “автоматизирующий конформизм” западного образца. Впрочем, как нам представляется, роль подобного конформизма в современной России несколько меньше, чем в Латинской Америке, и гораздо меньше, чем на Западе. Как уже отмечалось в связи с темой общинного архетипа, в российском случае значительно большую роль играют традиционные, восходящие к архаике типы подчинения индивидуального начала социальному.

Авторитаризм занимал столь значительное место в российской жизни, что на первый поверхностный взгляд может сложиться впечатление, что он однозначно определяет характер соотношения личности, общества и власти. Однако это не так: в отечественной истории действовала (причем с самого начала) и прямо противоположная тенденция в решении проблемы “индивид – социум”,

а именно — тенденция утверждения человеческой свободы в качестве высшей ценности, примата интересов и прав личности над любым социальным целым. Данная тенденция питалась из трех главных источников.

Наиболее древний из них — зародившееся у восточных славян еще в родоплеменной период представление о "воле" как об одной из высших ценностей человеческой жизни. В российской воле с особой силой проявился феномен, уже проанализированный выше в связи с латиноамериканскими сюжетами: тяга к свободе без границ, без каких бы то ни было ограничений. Ориентация на идеал "воли" нашла свое отражение в возникновении и функционировании такого древнего, восходящего к родоплеменным истокам социального института, как народное вече, игравшее важнейшую роль в домонгольский период истории Руси (а в северо-западной Руси, Новгороде и Пскове — вплоть до XV в.)³⁰. Впоследствии стремление к воле с наибольшей силой проявилось у казаков, возродивших в своем внутреннем устройстве вечевого идеал³¹. Импульсы, исходившие из этого источника, в очень значительной мере способствовали бурной территориальной экспансии формирующейся российской цивилизации, а тем самым — и трансформации прежней Руси в Россию — Евразию. Как подчеркивал, например, Н.О. Лосский, "казачество возникло как результат бегства смелых предприимчивых людей, ищущих свободы от государства. Заселение севера Европейской России и Сибири совершалось в значительной мере деятельностью людей, старавшихся уйти подальше от государственной власти. Таким образом, грандиозная территория Российской империи сложилась отчасти потому, что вольнолюбивые русские люди бежали от своего государства, но когда они заселяли новые земли, государство достигало их"³².

Понятие "воли" глубоко противоречиво. Заложенная в нем тенденция к отрицанию разумной меры (в том, что касается утверждения собственной воли) неизбежно вела к превращению свободы в собственную противоположность. С этим связан такой удивительный парадокс российской жизни, как возникновение деспотической государственности из анархизма, о котором писали Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский и многие другие. В принципе идеал безграничной свободы исключал государственность, однако попытки его реального воплощения вели к становлению особенно жестких форм государственной власти. Н.О. Лосский констатирует в этой связи: "В общественной жизни свободолюбие русских выражается в склонности к анархии, в отталкивании от государства... Одна из причин, почему в России выработалась абсолютная монархия, иногда граничившая с деспотизмом, заключается в том, что трудно управлять народом с анархическими наклонностями"³³.

Как справедливо отмечал А.С. Ахиезер, вечевого идеал был глубоко противоречив, изначально заключал в себе неизбежность "раздвоения единого". По словам Ахиезера, "вечевого идеал распа-

дается на противоположные и взаимопроникающие идеалы: соборный и авторитарный"³⁴.

Однако, по нашему мнению, противоречивость вечевого идеала не сводится к полярности соборности и авторитаризма, первоначально являвших собой его полюса, существовавшие в рамках синкретического единства. По верному замечанию И.В. Кондакова, "оба полюса вечевого идеала — соборный и авторитарный — не только не исключали друг друга, но в какой-то мере друг друга полагали и взаимопроникали. Оба начала носили принципиально внеличностный, всеобщий характер..."³⁵. Как уже отмечалось, в идее соборности заключена авторитарная по сути тенденция расщепления личности в общности.

Несмотря на все изначально присущие ему недостатки и даже пороки, отмеченные многими историками (тенденция к постоянному перерастанию свободы в анархию, отсутствие системы правовых гарантий, и прежде всего гарантий прав меньшинства, значительная роль насилия в решении политических вопросов, отчетливо выраженная тенденция к подчинению индивида общности, в данном случае — толпе на вечевой площади), вечевой строй Древней Руси стал первичной социокультурной средой формирования идеалов личной свободы и достоинства человека. Не случайно именно вечевые традиции составили главную базу формирования особого варианта цивилизационного развития России, альтернативного по своему характеру Московской Руси, — Новгородской республики³⁶. Эти традиции возродились и получили дальнейшее развитие (уже в связи с внедрением "магдебургского права") в рамках еще одного альтернативного Москве цивилизационного образования — Русско-Литовского государства XIII — XVI вв.³⁷

Разумеется, в обоих этих случаях наблюдалось перерастание прежней анархической вольницы в новое качество: и в Новгороде, и особенно в Русско-Литовском государстве свобода обрела собственную меру, свои пределы в виде системы права³⁸. Однако эта новая свобода, уже приближавшаяся по своей сути к западным образцам, выросла непосредственно из прежней "воли" на местной социокультурной почве и питалась ее соками. Принципиально важно, что это были такие же продукты органического развития цивилизационного строя России, как и Московская Русь. То, что воплощаемая ею альтернатива цивилизационного развития в конечном счете победила, а иные варианты были подавлены (Новгород как самостоятельное социокультурное образование был уничтожен, Литва перестала играть роль вероятного центра собирания русских земель после объединения с Польшей и принятия католичества), отнюдь не означает, что она была единственно возможной. Изучение в этом плане опыта Новгорода и Русско-Литовского государства представляется особенно важным, поскольку позволяет оценить степень реального разнообразия и многовариантности, потенциально заложенных в социально-генетическом коде

России, и, в связи с этим, — перспективы дальнейшей эволюции российско-евразийской цивилизации сегодня.

Следует отметить, что новгородский и русско-литовский цивилизационные варианты никогда бы не могли появиться на свет, если бы к XIII — XV вв. уже не действовал в полную силу второй мощный фактор, питавший тенденцию утверждения идеала человеческой свободы: сохранявшаяся, в том числе и в рамках восточного христианства, акцентировка роли человеческой личности, пусть слабой и грешной, но сопричастной Абсолюту через свою бессмертную душу. Суть этого подхода, восходящего к "осевой" эпохе, выразил в лапидарной форме крупнейший христианский мыслитель и теолог Климент Александрийский, стоявший у истоков византийской философско-богословской традиции: по его определению, свобода воли есть "образ Бога в человеке"³⁹.

Данная традиция, долгие века сокрытая под спудом официального византийского, а затем русского православия и соответствующих авторитарных государственных форм, впервые "дала всходы" в том уникальном соединении православия и демократии, которое имело место в Новгороде⁴⁰. Впоследствии она продолжала существовать главным образом в латентной форме в крайне неблагоприятной социокультурной среде Московской Руси, а затем Российской империи. Данная традиция пробудилась к новой жизни в конце XIX — начале XX в. в условиях глубочайшего кризиса исторического православия. Первоначальным наиболее ярким ее выражением стали деятельность и творчество В.С. Соловьева. Разумеется, нельзя не упомянуть в этом контексте и Ф.М. Достоевского. В полную силу данная тенденция развернулась уже в XX в. в творчестве тех православных мыслителей, которые попытались выработать духовную альтернативу тоталитаризму: Н.А. Бердяева, Г.П. Федотова, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, Д.С. Мережковского, В.В. Розанова, В.Н. Ильина, С.Л. Франка и многих других. Все они, несмотря на существенные различия во взглядах, были страстными поборниками свободы и достоинства человеческой личности, утверждаемых прежде всего перед лицом тоталитарного государства. Наиболее яркими представителями этой традиции уже в современной России стали А.В. Мень и А.И. Солженицын.

Хотя перечисленные отечественные мыслители по-разному относились к Западу, их деятельность и творчество совершенно непредставимы вне контекста общеевропейской духовной традиции, с которой они активно взаимодействовали. Западное влияние, мощное духовное "излучение" фаустовской цивилизации — третий источник, питавший тенденцию к утверждению в российской жизни представлений о кардинальной значимости индивидуального начала перед лицом общества и власти.

Первым, кто попытался положить идею защиты прав личности перед лицом власти в основу системы ценностей, альтернативной официально господствовавшей в Московской Руси, стал князь А.М. Курбский. "Курбский практически первым в истории рус-

ской политической мысли поставил вопрос о том, что справедливость, правда (сюда он включает и понятие о естественных правах человека) представляют собой неподвластный произволу законодателя источник прав и свобод человека... Эта еще не буржуазная трактовка естественно-правовых законов и категорий, но уже явное приближение к ней..."⁴¹.

По-настоящему значимым фактором цивилизационного процесса русский индивидуализм стал в эпоху кризиса Смутного времени. Закономерно, что первые индивидуалисты отечественной истории, представители русской элиты, которые вели себя "антисоборно" (князь И.А. Хворостинин, боярин В.А. Ордин-Нащокин, дьяк Г.К. Котошихин и др.), были одновременно и первыми "западниками"⁴². Вслед за ними «сквозь века потянулась вереница "лишних людей", отщепенцев, которые, разорвав путы патриархального коллективизма, неизбежно отворачивались и от православия, предпочитая критическое мышление по западному образцу»⁴³. В.Г. Щукин прослеживает в этой связи нить преемственности, которая тянется от упомянутых Ивана Хворостинина, Воина Ордина-Нащокина, Григория Котошихина к Петру Чаадаеву, Владимиру Печерину, Михаилу Лермонтову, членам кружка Станкевича — будущим "западникам", а от них, в свою очередь, ко многим инакомыслящим в XX в.⁴⁴ «Как известно, вопрос о предпочтении "соборной" (то есть добровольно сросшейся с национальным коллективом), или суверенной личности стал главным предметом спора славянофилов с западниками»⁴⁵. Следует, впрочем, отметить, что, хотя славянофилы и выдвигали против западного индивидуализма концепцию "соборной личности", на деле они, получившие европейское образование, выступали в защиту достоинства и прав личности перед лицом власти. Как подчеркивал Бердяев, "несмотря на консервативный элемент своего мирозерцания, славянофилы были горячими защитниками свободы личности, свободы совести, мысли, слова и своеобразными демократами, признавали принцип верховенства народа"⁴⁶.

Как уже указывалось, именно желание защитить конкретного живого человека от произвола и угнетения являлось исходной мотивацией и для русских революционеров. Отнюдь не у всех из них она превращалась в собственную противоположность, в утверждение абсолютного примата социального (как правило, в форме идеала справедливого общественного устройства, "рая на земле") над индивидуальным. Одним из наиболее ярких представителей той традиции в русском революционном движении, для носителей которой свобода личности всегда оставалась альфой и омегой, был А.И. Герцен.

Одним из наиболее убедительных свидетельств того, что авторитаризм отнюдь не определял однозначно цивилизационный облик России, служит то обстоятельство, что, несмотря на общинный архетип, действие авторитарного начала на низовых уровнях социокультурной системы было более слабым, чем на высшем, государственном уровне. Ряд авторитетных мыслителей считал, что авторитарная тенденция в России вообще была ограничена сферой власти. По

мнению Н.О. Лосского, "в числе многих парадоксов русской жизни один из самых замечательных тот, что политически Россия была абсолютной монархией, а в общественной жизни в ней была бытовая демократия"⁴⁷. В том же духе высказывался в XIX веке А.С. Хомяков, считавший, что русские (как, впрочем, и остальные славяне) склонны к демократии по самому своему характеру. Лосский в подтверждение своей мысли ссылаясь на ярко выраженную нелюбовь к условностям, ставшую одной из отличительных черт русского общества во второй половине XIX — начале XX в.⁴⁸

В ходе российской истории пришли в сложное взаимодействие импульсы, исходившие из всех выделенных выше источников, питавших тенденцию утверждения примата личностного начала в цивилизационной системе (восходящая к древнейшим родоплеменным истокам "воля", православная версия общехристианской идеи свободы воли, западная концепция полностью суверенной личности). Соотношение между этими импульсами было подчас весьма противоречивым. Так, свободолюбие достаточно часто соединялось в русском обществе XIX — начала XX в. с презрением к "мещанству", то есть «к буржуазной сосредоточенности на собственности, на земных благах, на том, чтобы "жить как все", иметь хорошую обстановку, платье, квартиру. Герцен, Достоевский, Л. Толстой, повидав жизнь Западной Европы, с отвращением описывают мещанский характер ее... Термин "мещанство"... идет от Герцена, который понимает под ним коллективную посредственность, умеренность и аккуратность, ненависть к яркой индивидуальности»⁴⁹. По свидетельству Н.О. Лосского, "борьба против мещанства, т.е. против буржуазного умонастроения и строя жизни, ведется русской интеллигенцией во имя достоинства индивидуальной личности, во имя свободы ее, против подавления ее государством или обществом, против всякого низведения ее на степень лишь средства"⁵⁰. Наиболее яркими представителями этой линии являются, по оценке Лосского, Н.К. Михайловский и Н.А. Бердяев, которые "ставят индивидуальную, единственную, то есть неповторимую и незаменимую по своей ценности личность выше общества"⁵¹.

Во второй половине (главным образом в последние десятилетия) XIX — начале XX века наметились первые симптомы синтеза импульсов, исходящих из всех трех охарактеризованных выше источников развития тенденции к утверждению приоритета индивидуального начала в цивилизационном целом. На этой основе данная тенденция превратилась в определенную, отличную от официальной цивилизационную стратегию в сфере отношений "индивид — общество". Данная стратегия нашла свое отражение в зарождении в России первых элементов гражданского общества, работе разного рода самодеятельных организаций, органов самоуправления (земство), наконец, демократических политических партий. Эта тенденция проявилась на различных уровнях — от бытового (борьба русского общества против семейного деспотизма, против телесных наказаний в семье и школе) до политического

(борьба за демократические свободы). Среди российских политических партий, возникших на рубеже XIX — XX вв., особо следует упомянуть в данном контексте конституционных демократов (впоследствии — Партия народной свободы), делавших особый упор на проблеме прав человека и создания системы гарантий индивидуальных свобод.

Однако эта линия, противостоявшая как деспотизму российской бюрократической государственности, так и революционному экстремизму, потерпела, как известно, поражение. Одна из главных причин такого исхода — тот факт, что наметившаяся тенденция к синтезу импульсов, исходящих из трех источников, питавших русскую свободу, так и не была реализована. В конечном счете возобладала прямо противоположная тенденция к обострению противоречий между древней "волей", православной духовностью и индивидуализмом западного образца: понять трагические коллизии русской революции 1917 г. можно, только имея в виду ту роковую тягу к свободе без границ, которая неизбежно переросла в полную свою противоположность — в советский коммунистический тоталитаризм.

В условиях советского тоталитарного режима, особенно в сталинскую эпоху, все источники, питавшие тенденцию к утверждению примата личности, были, казалось бы, полностью подавлены. Однако, несмотря на гигантское давление, творческое индивидуальное начало сохранилось и продолжало развиваться: "Так, в недрах тоталитарной культуры, в самых заповедных глубинах тоталитарного режима выростали такие грандиозные явления русской культуры XX в., как М. Булгаков и Н. Вавилов, А. Платонов и Д. Шостакович, М. Бахтин и Б. Пастернак, А. Лосев и А. Ахматова, Вс. Мейерхольд и С. Эйзенштейн, П. Капица и А. Твардовский, А. Солженицын и А. Сахаров... Именно они (хотя, конечно, не только они — наш список был вполне произволен и выборочен) не только сохранили высокий потенциал нравственности, духовности, внутренней свободы и нестигаемости, выработанный в основных своих чертах еще в классический период развития русской культуры, но и способствовали своей творческой деятельностью крушению тоталитарного монстра, казавшегося всесильным и бессмертным"⁵².

Если говорить сухим языком научного цивилизационного анализа, это означало, что тенденция к тотальному подавлению индивидуального начала социальным имела на уровне высокой духовной культуры мощный противовес. Однако дело не ограничивается этим уровнем.

При малейших признаках некоторого смягчения беспощадного террористического давления системы после смерти И.В. Сталина в 1953 г. индивидуальное начало вновь стало проявлять себя на самых различных уровнях, начиная с бытового, причем чем дальше, тем больше. Не имея сколько-нибудь реальных возможностей для полной самореализации в рамках существующего строя, советский тип личности обнаружил в 60-е и, особенно, — в 70 — 80-е годы устойчи-

вую тенденцию к тому, чтобы проявлять инициативу и предприимчивость вне официальных рамок существовавшей системы: В период хрущевской "оттепели" наметились первые попытки создания духовной и политической альтернативы коммунистическому тоталитаризму — от индивидуального творчества в обход цензурных рогаток до диссидентской политической деятельности. Однако этим, самым трудным и благородным, путем шло первоначально незначительное меньшинство наших соотечественников. Для большинства же оказалась характерна известная по прежним эпохам российской истории реакция ухода — ухода и от господствующей системы, навязываемого ею стиля жизни, и от прямого столкновения с ней. Достаточно вспомнить в этой связи такие явления, как массовое — всеми правдами и неправдами — бегство из колхозов, уход значительного числа людей в частную жизнь (нередко при формальном исполнении навязываемых обязанностей в рамках так называемой "общественной работы" советского периода).

Хотя полный беспредел эпохи сталинизма был заменен после XX съезда КПСС (1956 г.) хоть какой-то системой правовых гарантий, эта система была столь ограничена и столь мало защищена от произвола чиновников (прежде всего партийных) различного ранга, что постепенно высвобождавшаяся из-под пресса тоталитаризма энергия личной инициативы во многих случаях вообще находила выход вне рамок "советской законности", что нашло свое наиболее полное проявление в коррупции, охватившей к 80-м годам значительную часть и общества, и партийного аппарата.

В условиях постепенного распада советской системы в эпоху перестройки (1985 — 1991 гг.) новые мощные импульсы для своего развития получили и христианская традиция утверждения принципа свободы воли, и индивидуализм западного образца, и старая российская тенденция к безбрежной "воле", не скованной никакими ограничениями свободе индивидуального начала. Ее зримым воплощением стала стихия массовых демократических демонстраций в Москве 1990 — 1991 годов. Все это свидетельствовало о том, что, вопреки усилиям тоталитаризма, стремление к неограниченной свободе личностного начала продолжало жить в народной толще и, следовательно, оставалось одной из важнейших характеристик цивилизационного строя.

Итак, с одной стороны, для советского периода типична тенденция к тоталитарному регулированию аппаратом власти всего и вся; с другой, — в "тени" колоссального здания коммунистической системы продолжали в скрытой форме существовать и христианско-православная традиция утверждения человеческой свободы во Христе, и западный по своей сути и происхождению индивидуализм, и традиционное российское стремление к "воле".

В постсоветский период, после 1991 г., тенденцию к утверждению примата личности над обществом продолжают питать те же три источника, что и ранее. Как и прежде, между ними сохраняются противоречия, которые в последние годы, в условиях углубляющегося кризиса, обнаруживают тенденцию к явному обострению.

Одна из главных причин этого — очевидная гипертрофия индивидуализма западного образца, ведущая в ряде случаев к разрушению социальности как таковой, а следовательно, и к опасному дисбалансу цивилизационной системы. Причем мы сталкиваемся в данном случае с хорошо знакомым по опыту истории (не только российской) парадоксом: перейдя определенную грань меры, индивидуализм превращается в конечном итоге в собственную противоположность, в отрицание принципа свободы личности, ибо такая свобода в любом случае возможна лишь в рамках общества. Крайний индивидуализм, приводя к распаду социальной ткани, тем самым открывает дорогу анархии, а в конечном счете — авторитарным и тоталитарным альтернативам.

В этой связи следует отметить, что гипертрофия (именно гипертрофия!) индивидуалистического начала означает и отрицание той основной, восходящей к "осевому времени" линии западной традиции, которая была подробно охарактеризована в разделе I. Поэтому ставшее в последнее время общим местом утверждение о том, что мы далеко обогнали Запад по части индивидуализма, безудержного стремления к наживе, материальному преуспеванию любой ценой и т.д., верно в том смысле, что определенная часть российского общества в очередной раз, пытаясь максимально приблизиться к западным образцам, на самом деле от них удаляется, ибо крайний, гипертрофированный индивидуализм означает прямое отрицание того самого принципа меры, который, как было показано выше, составляет главное духовное ядро "фаустовской" цивилизации. В подобной ситуации утверждение принципа индивидуальной свободы выбора означает неизбежно преодоление не только всех форм авторитарного и тоталитарного коллективизма, но и гипертрофии индивидуалистического начала.

¹ См., например: *Fernando Calderón G. Urbanización y etnicidad: El caso de la Paz. Cochabamba, 1984; Шульговский А.Ф. Мексика на крутом повороте своей истории. М., 1967. С. 202; Шемякин Я.Г. Латинская Америка: Традиции и современность. М., 1987. С. 69, 81—82.*

² *Fernando Calderón G. Op. cit.*

³ *Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока. М., 1990. С. 20.*

⁴ *Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.*

⁵ Там же. С. 158.

⁶ Там же. С. 159.

⁷ *Кофман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997. С. 230—231, 234.*

⁸ Там же. С. 235.

⁹ *Сармьенто Д.Ф. Избр. произведения. М., 1995. С. 30—31.*

¹⁰ См.: *Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта. М., 1991. Т. 1. С. 55—70 и др.; Он же. Думы о России: От прошлого к будущему. М., 1994. С. 6—10; Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; Ионов И.Н. Российская цивилизация и истоки ее кризиса: IX — начало XX в. М., 1994. С. 13—14, 21—38.*

¹¹ *Обществ. науки и современность. 1995. № 1. С. 76—87.*

- 12 *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 318 – 320, 344.
- 13 *Щукин В.Г.* Христианский Восток и топика русской культуры // *Вопр. философии.* 1995, № 4. С. 56; *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 13.
- 14 *Щукин В.Г.* Указ. соч. С. 57.
- 15 Там же.
- 16 *Ахизер А.С.* Россия: Критика исторического опыта. С. 1. С. 87.
- 17 *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 36 – 37; *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М., 1997. С. 176 – 177; *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 294.
- 18 *Кондаков И.В.* Указ. соч. С. 178 – 179.
- 19 Там же. С. 179.
- 20 *Тойнби А.Дж.* Постыжение истории. М., 1991. С. 316 – 326; *Культура Византии: IV – первая половина VII в.* М., 1984. С. 32 – 33, 34, 98 – 118; *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 56 – 57, 60 – 61.
- 21 *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 89 – 90.
- 22 Там же. С. 104.
- 23 Там же.
- 24 *Плеханов Г.В.* История русской общественной мысли. М.; Л., 1925. Кн. 2. С. 37 – 38, 40.
- 25 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 35 – 36.
- 26 Там же. С. 37.
- 27 Там же. С. 38.
- 28 Там же. С. 46 – 47.
- 29 *Мировая экономика и междунар. отношения.* 1993. № 7. С. 113.
- 30 *Ключевский В.О.* Курс русской истории: Соч.: В 9 т. М., 1987 – 1990. Т. 2. С. 64 – 66; *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 114 – 129; *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. М., 1989. С. 37.
- 31 *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 207.
- 32 *Лосский Н.О.* Характер русского народа. М., 1990. Кн. 1. С. 47.
- 33 Там же. С. 46 – 48.
- 34 *Кондаков И.В.* Указ. соч. С. 175 – 176.
- 35 Там же. С. 176.
- 36 *Ключевский В.О.* Указ. соч. Т. 2. С. 64 – 66; *Кавелин К.Д.* Указ. соч. С. 37; *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 114 – 129.
- 37 *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 153 – 161; *Флиэр А.А.* Об исторической типологии российской цивилизации // *Цивилизации и культуры.* М., 1994. Вып. 1. С. 102 – 103.
- 38 *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 118, 155 – 156; *Флиэр А.А.* Указ. соч. С. 102 – 103.
- 39 Цит. по: *Бычков В.В.* Византийская эстетика. М., 1977. С. 118.
- 40 *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 119.
- 41 *Золотухин Н.М.* Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985. С. 151 – 156.
- 42 *Ионов И.Н.* Указ. соч. С. 199; *Щукин В.Г.* Указ. соч. С. 59.
- 43 *Щукин В.Г.* Указ. соч. С. 59.
- 44 Там же.
- 45 Там же.
- 46 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. С. 26.
- 47 *Лосский Н.О.* Указ. соч. Кн. 1. С. 50.
- 48 Там же.
- 49 Там же. С. 51.
- 50 Там же.
- 51 Там же.
- 52 Там же.

Глава IV. Специфика соотношения традиционной и инновационной сторон культуры в цивилизационном “пограничье”

ОСОБЕННОСТИ СООТНОШЕНИЯ ТРАДИЦИЙ И НОВАТОРСТВА В ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Как и при решении других коренных экзистенциальных проблем, прослеживается наличие противоположных подходов к вопросу о соотношении традиций и новаторства в рамках географического и духовного пространства одной и той же латиноамериканской цивилизации. Прежде всего здесь следует еще раз подчеркнуть, что разные участники исторической драмы Латинской Америки избрали совершенно различные, чаще всего прямо противоречащие друг другу пути решения проблемы “традиции – новаторство”. Как было показано в главе II раздела I, доколумбову Америку и Иберийскую Европу разделяла здесь дистанция огромного размера: доколумбовы общества были жестко ориентированы на сохранение традиции по возможности без изменений; для христианского Запада была свойственна гораздо большая по сравнению с доколумбовой Америкой роль инновационной стороны культуры.

В рамках каждого из вошедших в соприкосновение человеческих миров в свою очередь прослеживаются различные позиции по вопросу о соотношении традиции и инновации. Так, существовало отличие между первобытными племенами, где “вековой обычай все уже урегулировал”¹, и автохтонными цивилизациями, которые предоставляли все же больший (по сравнению с первобытностью) простор для проявления индивидуального начала. Что касается европейского цивилизационного космоса, то здесь очевиден контраст между иберо-католическим и англосаксонско-протестантским культурными ареалами: если во втором свойственная Западу в целом тенденция к преобладанию инновации над традицией была доведена до предела (в рамках капитализма), то первый в гораздо большей мере был повернут лицом к прошлому, к средневековым ценностям².

Колоссальная историческая дистанция между вошедшими в соприкосновение мирами христианской Европы и доколумбовой Америки, кардинальные отличия, чаще всего противоположность между свойственными им основополагающими ценностными ориентациями обусловили бурное развитие тенденции к абсолютному, тотальному, нигилистическому отрицанию первоначально чуждого духовного опыта иной культуры. Эта была линия на катастрофический обрыв предшествующей традиции. Она проявлялась в стремлении полностью стереть с лица земли другого участника контакта. Как видно из материалов предыдущего раздела, данное

стремление нашло отражение во многих явлениях истории Нового Света, обусловленных противостоянием культур.

С развертыванием логики тотального отрицания было связано значительное развитие разрушительных тенденций. Здесь нашла свое отражение определенная закономерность эволюции культурно-исторических систем: когда идущий извне (т.е. от других культур) поток инноваций превышает способность данной конкретной культуры воспринимать и усваивать эти инновации ("шаг новизны", по А.С. Ахиезеру)³, последние превращаются в фактор, порождающий энтропию, хаос, ведут к упрощению структуры цивилизации или — в предельном случае — к ее полной деструкции.

Данная закономерность нашла свое отражение в разрушении доколумбовых цивилизаций. В том, что касается второго участника исторической встречи миров в западном полушарии — Иберийской Европы, — то здесь разрушительные последствия действия логики тотального отрицания проявились в гораздо меньшей мере: сказалось то обстоятельство, что "шаг новизны" в культурно-исторической системе пиренейских стран был значительно больше, чем в доколумбовой Америке. Тем не менее и в этом случае имело место определенное упрощение данной системы при столкновении с человеческим и природным миром, кардинально отличавшимся от всего того, что было известно европейцам до путешествия Колумба. Данная тенденция проявилась в охарактеризованных ранее феноменах архаизации привнесенных из Европы культурных форм, актуализации у европейцев архаических, дохристианских пластов культурной памяти.

Тенденция к тотальному отрицанию проявилась в латиноамериканской истории не только в отношениях между различными культурами, но и при переходе от одного этапа этой истории к другому. В условиях региона обе формы проявления названной тенденции теснейшим образом взаимосвязаны, накладываются друг на друга.

Как уже отмечалось в главе II раздела I, в идеологии и практике многих деятелей иберийской конкисты отчетливо проявилось стремление сделать из Нового Света простое продолжение Европы по другую сторону Атлантики, полностью обрывая линию исторической преемственности с доколумбовой эпохой. Данная тенденция очевидна и в официальной имперской идеологии иберийских монархий: хотя, преодолев крайности полемики о Новом Свете XVI в., ее создатели признали за индейцами человеческую сущность и статус свободных подданных Короны, отказ от традиционной автохтонной культуры и безусловное следование европейско-христианским нормам поведения всегда рассматривались в качестве обязательного условия включения в католический мир.

На переходе от колониальной эры латиноамериканской истории к эпохе независимости, а также в первые десятилетия существования новых государств наблюдались проявления логики абсолютного отрицания, направленного своим острием теперь уже

против испанского наследия — как социальных и политических институтов иберийского происхождения, так и форм духовной культуры, привнесенных с Пиренейского полуострова. Наиболее яркими представителями линии крайнего антииспанизма в XIX в. являлись Х.В. Ластаррия в Чили, Э. Эчеверрия и Х.Б. Альберди в Аргентине⁴.

В трудах Д.Ф. Сармьенто и других сторонников "цивилизаторского проекта", представителей латиноамериканского позитивизма, тотальному отрицанию подверглось уже не только иберийское наследие, но и вообще вся человеческая и культурная реальность Испанской Америки, включая сложившиеся к XIX в. формы метисной культуры⁵. Как следует из материала главы III раздела I, упомянутый проект представлял собой программу полной смены одной, сформировавшейся еще в недрах колониального строя, действительности совершенно другой, европейской, и тем самым был целиком основан на логике обрыва преемственности наследия как колониальной, так и доколумбовой эпохи.

Линия на абсолютизацию западной составляющей латиноамериканской традиции, неразрывно связанная с нигилистическим отрицанием роли иных участников междивизиационного взаимодействия в регионе, прослеживается и в XX в., вплоть до самого последнего времени⁶.

В XIX в. либерально-позитивистскому течению тотального антииспанизма противостояли сторонники т.н. "консерваторского проекта"⁷, выдвигавшие в качестве альтернативы полную реставрацию тех порядков, которые господствовали в испанских колониях в Америке в XVI — XVIII вв. (Х.М. де Росас и П. де Анхелис в Аргентине, Л. Аламан в Мексике, Г. Гарсия Морено в Эквадоре и др.). В XX в. преемниками данного направления латиноамериканской мысли стали приверженцы течения "националистической реставрации" (Х. де ла Рива Агуэро и др.), к которым примыкали сторонники т.н. "исторического ревизионизма" (главным образом в Аргентине и Чили), выдвинувшие программу полной ревизии постулатов либерально-позитивистской исторической науки 2-й половины XIX — XX в. и выступившие с позиции открытой апологии иберийского колониального наследия⁸. Ориентации на сохранение иберо-католических традиций по возможности без изменений (дополненной программой реставрации тех из них, которые подверглись разрушению) соответствовала установка на нигилистическое отрицание демократических и либеральных традиций Запада⁹.

Представителей "консерваторского" и "цивилизаторского" проектов, а также их идейных наследников в XX в. объединяет (несмотря на их ожесточенную полемику друг с другом) одна общая черта: нигилистическое отношение к автохтонному доколумбову наследию. В качестве реакции в XX в. возникла идеология воинствующего индеанизма, связанная с абсолютизацией автохтонной традиции и с тотальным отрицанием роли западного начала в

латиноамериканской истории. Иберо-католическая традиция рассматривалась в данном случае как одно из проявлений цивилизации Запада. Здесь прослеживается линия преемственности, идущая от Л. Валькарселя и Ф. Тамайо к представителям "индейского возрождения" 60–70-х годов (Ф. Рейнага, М. Сагрера и др.)¹⁰.

Логика нигилистического отрицания была неразрывно связана, таким образом, с абсолютизацией роли какой-либо одной из взаимодействующих на континенте традиций. Данная логика сыграла огромную тормозящую роль в истории региона. В главе IV раздела I уже говорилось о том, что Латинская Америка как особая, не похожая ни на что другое человеческая цивилизационная реальность возникла в ходе и в результате борьбы с тенденцией тотального отрицания. Поиск путей ее преодоления (и тем самым – строительства систем коммуникации, связывающих различных участников "исторической драмы" Латинской Америки) составляет главное содержание процесса становления новой латиноамериканской культурной традиции.

Условия для усвоения новой информации, первоначально чуждого культурного опыта постепенно складывались в рамках тех типов междивизиационного взаимодействия, которые возникали как реакция на разрушительные последствия действия логики абсолютного отрицания – симбиоза и синтеза. Как симбиоз, так и синтез предполагали обновление менталитета всех участников контакта и тем самым восприятие каждым из них потока инноваций. Однако размеры этого потока и мера усвоения исходящих от иной культуры нововведений отличались очень существенно.

Синтез означал коренное изменение вступивших во взаимодействие цивилизационных традиций и их качественную трансформацию. Симбиоз предполагал приспособление к ситуации совместного существования элементов разнообразных культур посредством усвоения определенного ограниченного набора новаций при сохранении ядра идентичности каждого из участников контакта.

По мере становления Латинской Америки как качественно новой культурно-исторической общности происходило постепенное изменение соотношения форм существования взаимодействующих в Новом Свете цивилизационных традиций. Если на начальных стадиях каждая из таких традиций выступала как относительно автономная, в основном замкнутая на себя "коллективная экзистенция", то в XVIII–XX вв. главной формой существования всех контактирующих на континенте цивилизационных начал (прежде всего европейского, автохтонного и афро-американского) стало не отдельное автономное существование, а бытование в рамках неразрывной (хотя и крайне противоречивой) взаимосвязи (как симбиотического, так и синтетического характера) с иными участниками взаимодействия¹¹.

Незавершенность синтеза, превратившаяся, как было установлено в разделе I, в постоянную черту латиноамериканской исто-

рии последних столетий, означает, что новое качество не может полностью укорениться, охватить все "пространство культуры". Иными словами, механизм восприятия инноваций работает со сбоями, то новое, что приходит в жизнь, не может полностью преодолеть, "переварить" противоположные ему по сути старые формы. В результате возникает подробно охарактеризованная выше ситуация, когда на непреодоленное наследие каждого очередного исторического этапа накладываются новые историческо-культурные напластования ("соположенность", если говорить языком Л. Сеа)¹². Причем эти качественно различные пласты культуры воплощаются в жизнедеятельности определенных групп населения, между представителями которых возникает ситуация герменевтического взаимного непонимания, ибо они мыслят и действуют в рамках совершенно различного исторического времени. Новации проникают через подобного рода барьер с большим трудом, зачастую существенно искажаясь при прохождении сквозь "толщу" того или иного социокультурного субстрата. Здесь нашел одно из наиболее ярких своих проявлений тот феномен антиномичности сознания и бытия, о котором шла речь в главе II данного раздела.

Феномен "соположенности" прямо отражается в общей динамике эволюции латиноамериканской мысли, в том числе в развитии литературного процесса. Так, по словам А. Услара Пьетри, в Латинской Америке "нет ничего, что походило бы на упорядоченную смену школ, тенденций, эпох, которая характеризует, например французскую литературу. Здесь ничто не кончается и ничто не существует в отдельности"¹³. Последняя фраза очень точно отражает ситуацию не только в литературе, но и в культуре в целом.

Незавершенность синтеза, сохранение наряду с ним качественно иных типов межцивилизационного взаимодействия (противостояния и симбиоза), ситуация "соположенности" напластований различных этапов социокультурного развития — во всем этом находит свое проявление главная характеристика цивилизаций "пограничного типа" — отсутствие цельного религиозно-мировоззренческого фундамента. Наличие этой характеристики имело и имеет противоречивые последствия с точки зрения перспектив и условий усвоения нововведений.

С одной стороны, отсутствие целостности культурной системы мешало и мешает распространению импульсов обновления. Однако, подобная ситуация означает и отсутствие мощного массива традиционного общества, тормозившего внедрение новшеств (как это имело место на Востоке), меньшую (по сравнению опять же с Востоком) сопротивляемость традиций нововведениям.

Отсутствие монолитного духовно-ценностного фундамента позволяет значительно легче отождествлять себя с "другим", с представителем иной культуры. В связи с этим важнейшей составной частью проблемы соотношения традиций и новаторства в латиноамериканской культуре стал вопрос о подражании иным культурам. На практике речь идет о проблеме подражания евро-

пейским образцам, поскольку "фаустовская" цивилизация оказала наиболее мощное воздействие на процесс становления латиноамериканской культурно-исторической общности.

Одна из особенностей проявления европейского начала в Латинской Америке — в том, что грань между традицией и инновацией оказалась относительной и подвижной. Западная традиция чаще всего предстала в Новом Свете в качестве новации: то, что в системе "фаустовской" цивилизации уже превратилось в часть исторического наследия, в латиноамериканском контексте зачастую предстало как новшество.

Подражание играет различную роль на разных этапах эволюции культурной системы. Так, оно имеет, по-видимому, безусловный положительный смысл в качестве первого этапа восприятия чужого опыта. Как справедливо заметил в конце 20-х годов XX в. крупный латиноамериканский мыслитель П. Энрикес Уренья, на ранних стадиях развития национальной культуры "выражения национального духа можно достичь, лишь отстаивая интернациональные формы"¹⁴.

Однако задержка на этом первом этапе, неспособность перейти к творческой переработке чужих (еще чужих) новаций приводит к тому, что подражание, исчерпав свою положительную функцию, превращается в механический по своему характеру мимесис (А. Дж. Тойнби)¹⁵, в бездумное копирование инородных культурных форм, мешая как осознанию собственных реалий, так и более глубокому и органичному усвоению достижений иной культуры. В Латинской Америке это явление получило весьма широкое распространение, особенно в XIX в.¹⁶

С момента появления Латинской Америки на сцене всемирной истории главным "нервом" ее духовной жизни стала проблема соотношения формирующейся местной традиции и западных новаций. Как уже отмечалось, в подавляющем большинстве случаев латиноамериканский дух выражал себя в формах, первоначально возникших в центрах "фаустовской" цивилизации: способность латиноамериканской цивилизации к собственному формотворчеству проявилась крайне слабо из-за отсутствия у нее монолитного духовного фундамента.

Однако это отнюдь не значит, что здесь не происходил процесс творческой переработки западного опыта: такой процесс развивался и развивается постоянно. В данном случае речь идет об особой разновидности творчества, подробно охарактеризованной в главе IV раздела I: не о создании новых форм, а об интерпретации уже существующих. Главными видами творческой интерпретации европейской традиции стали в латиноамериканских условиях трагедия и парафраз исходных западных образцов¹⁷. Трагестирование и парафрастическое "обыгрывание" данных образцов предполагали "иначение" заложенных в них смыслов. В этом ракурсе латиноамериканская культура представляет собой не "копию", не "перевод", но "метафору" (О. Пас)¹⁸ культуры европейской. Впро-

чем, как видно из предшествующего изложения, подобный ракурс отнюдь не является единственно возможным: в других данная культура предстает в совершенно ином виде.

Следует отметить, что в орбиту травестии в латиноамериканской мысли попала не только современная западная культура, но и фольклорно-мифологическая традиция. В этом плане особенно ярким примером может служить новый латиноамериканский роман, в особенности творчество Г. Гарсия Маркеса. Современная латиноамериканская словесность занимает двойственную позицию по отношению к данной традиции: опираясь на нее, черпая из нее творческие силы, зачастую реконструируя ее, писатели континента в подавляющем своем большинстве сохраняют критическую дистанцию по отношению к мифологическому наследию. Так, одна из характернейших особенностей Маркеса состоит в том, что он "разоблачает миф одновременно с его воссозданием"¹⁹.

Традиция и инновация образуют одну из главных дуальных оппозиций в мире культуры, в том числе и литературы. В латиноамериканской литературе возникло особое соотношение между традиционным и инновационным полюсами данной оппозиции: они оказались предельно сближены. Это было прямо обусловлено тем охарактеризованным выше обстоятельством, что в условиях еще не полностью сформировавшейся, находящейся в процессе формирования цивилизации литература приобрела особые функции: как было показано в главе IV раздела I, она попыталась взять на себя задачу создания общекультурных ценностных образцов — новых символов единства, призванных интегрировать разнородные составляющие латиноамериканского цивилизационного комплекса.

Воздвигнуть "мосты" символической коммуникации между различными участниками исторической драмы Латинской Америки можно было, лишь адекватно отразив крайне противоречивую действительность континента. Перед латиноамериканскими литераторами стояла и стоит задача включить в мир своих произведений хаос столкновения качественно разнородных культурных форм и пластов и преобразовать его художественными средствами в новый культурный космос, соединить в новом единстве совершенно различные, далеко отстоящие друг от друга фрагменты латиноамериканской реальности. Именно на решение данной задачи нацелена, в частности и в особенности, структура нового латиноамериканского романа. По словам Х. Ортеги, она "основана на фрагментарности, а устремлена к тотальности"²⁰.

Решение столь масштабной проблемы, как формирование новых символов единства (т.е., иными словами, создание собственно образно-символического языка цивилизации в процессе становления), требовало максимального использования всех возможностей словесного творчества. Это означало одновременно как необходимость экспериментирования с литературными формами (в том

числе привлечение самого новейшего опыта мировой, в первую очередь, западной литературы), так и максимальную мобилизацию ресурсов духовной традиции, причем не только латиноамериканской, но и всей мировой культуры. И для испано-американского модернизма рубежа XIX – XX вв., и для латиноамериканской литературы 50 – 70-х годов XX в. характерно всемерное привлечение результатов тех экспериментов со словом, которые осуществлялись на Западе, прежде всего авангардистскими течениями. В то же время представители как модернизма конца прошлого и начала нынешнего века, так и современной латиноамериканской словесности стремились и стремятся максимально расширить круг источников новой, формирующейся духовной традиции, включая в него античное и христианское наследие, традиции автохтонного и афро-американского населения региона, отдельные элементы духовного наследия Востока (главным образом индо-буддийской цивилизации). Особенно симптоматична при этом актуализация в творчестве создателей нового латиноамериканского романа архаических пластов исторических традиций всех главных участников "исторической драмы" Латинской Америки: иберийского начала (достаточно вспомнить широкое использование опыта рыцарского романа Г. Гарсиа Маркесом, М. Варгасом Льосой и др.), автохтонных цивилизаций (широкое присутствие индейской образности и символики в латиноамериканской прозе 50 – 70-х годов, прежде всего в индеанистской литературе), африканского наследия (афро-американские мотивы в творчестве Ж. Амаду).

Максимальное сближение полюсов дуальной оппозиции "традиция – новаторство" в латиноамериканской литературе XX в., интенсивное взаимопроникновение в сфере словесности сторон коренного экзистенциального противоречия между традиционной и инновационной ипостасями культуры в решающей степени способствовали тому, что именно литература стала главным проявлением латиноамериканского культурного синтеза, определила общую стилевую доминанту латиноамериканской цивилизации, особенно на современном этапе ее становления²¹.

РОССИЙСКИЙ ОПЫТ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ "ТРАДИЦИЯ–ИННОВАЦИЯ" В КОНТЕКСТЕ СРАВНЕНИЯ С ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКОЙ

В России, как и в Латинской Америке, наблюдается аналогичный феномен конфликтного сосуществования в рамках одной цивилизации противоположных подходов к решению вопроса о соотношении традиционной и инновационной сторон культур. С одной стороны, в отечественной истории очень мощно представлен традиционализм. Свойственная общинному архетипу тенденция подчинения индивида общности необходимым образом предполагала, что социокультурный институт, воплощающий коллективный

опыт, полностью довлеет над любыми видами активности отдельной личности. И для целиком основанного на общинном архетипе родоплеменного строя восточных славян дохристианской эпохи, и для устройства жизни русского крестьянства в рамках "мира", общины, во все последующие периоды истории вплоть до революции 1917 г. были характерны: жесткая установка на сохранение традиции по возможности без изменения и, соответственно, резко отрицательное отношение к новаторской активности личности вне рамок традиционного уклада жизни. Господство традиционалистской ориентации предопределило чрезвычайно большую роль ритуалов, обрядовой стороны религии. Здесь можно провести прямую параллель между древними славянами и автохтонными индейскими цивилизациями доколумбовой Америки. Впрочем, можно проследить и определенные отличия. В случае со славянскими культурами ритуалы были все-таки несколько менее жесткими и менее жестокими. Ничего подобного ситуации, когда за лишний шаг в ритуальном танце полагалась смерть (как, например, у ацтеков), в славянском культурно-историческом ареале не прослеживается.

Тем не менее, как и в случае с доколумбовыми цивилизациями, ритуал имел для предков нынешних славянских народов жизненно важное значение. Современные исследования ритуала в традиционной культуре восточных славян свидетельствуют, что "приверженность ритуальным формам культуры способствует сплочению коллектива, особенно в кризисных условиях, выработке единообразия поведения, неизменности и обязательности для всех членов коллектива, т.е. выступает как средство выживания этноса (или праятноса) в самых трудных природных и исторических обстоятельствах"²². Исполнение различных обрядов (центральное место здесь занимало, видимо, почитание предков) являлось еще в языческий период истории восточных славян главным средством установления прямого контакта со сферой сакрального.

Подобная ориентация на обрядовую сторону религиозного культа в решающей мере способствовала тому, что наши предки приняли именно восточный вариант христианства. Византийское православие говорило с восточными славянами на наиболее понятном и привычном языке красочного обряда. Практически все исследователи²³ отмечают то огромное впечатление, которое произвели пышные византийские ритуалы на послов князя Владимира, что явилось одним из ключевых факторов, обусловивших выбор веры.

В этой связи следует упомянуть, что и само восточное христианство характеризовалось огромной ролью ритуала, обрядовой стороны религии. "Греческий религиозный обряд, имевший много общего с придворным ритуалом константинопольских императоров, носил подчеркнuto драматический, мистериальный характер. Участие в литургии, созерцание и переживание не самой жертвы,

не самих страданий Христа, а драматического представления, изображавшего его деяния на земле, играют в жизни православного верующего первостепенную роль. Восточное христианство, в отличие от западного, не придает особого значения проповеди и другим формам морального наставления, зато подчеркивает фундаментальное значение обряда как внешнего выражения глубокого внутреннего согласия с коллективом верующих²⁴.

Данные выводы полностью распространяются и на русское православие. Как отмечается в научной литературе, в "русском православии происходила гипертрофия узколитургически понятого благочестия...". Христианство "было воспринято широкими массами русского населения не как мораль или догмат, а главным образом как обряд, то есть система предписаний и запретов, несущих в себе символическое значение и регламентирующих бытовое и культурное поведение"²⁵.

Как и в случае с иными, уже охарактеризованными выше чертами исторического православия, данная черта, "обрядоверие", было подвергнуто самому глубокому анализу и наиболее обстоятельной беспощадной критике именно в трудах православных мыслителей: Г. Федотова, Г. Флоровского, А. Шмемана и др.²⁶

Как отмечали многие исследователи, установка на решающую роль ритуала как главного метода приобщения к Абсолюту, к высшему, священному измерению жизни прямо вытекала из принципа соборности с его акцентом на коллективное переживание истины и соответствующим "срастанием" личности с соборным целым.

Центральное значение обряда в восточном христианстве — наиболее зримое проявление его общей ориентации в отношении церковной традиции в целом, воплощенной в определенной совокупности догм. «Установка на "коллективное" восприятие и созерцание истины, на соборность предопределила в восточном христианстве принципиально иное отношение к догматике (церковной и светской)»²⁷.

«Запад не очень боится богословских споров и разномыслия, ибо западная церковь имеет в лице пап "постоянно действующий" институт, определяющий, что есть истина.

Наличие на Западе жесткой формальной дисциплины создает для католической церкви возможность допускать значительную степень разномыслия и "свободомыслия" без страха раскола и утраты единства. Напротив, единство организационно раздробленных восточных церквей может достигаться лишь нерушимым следованием общецерковному преданию. Как западные "нововведения" связаны с "формально-юридическим" централизмом западной церкви, так восточная "верность преданию" неразрывно связана с "соборностью"²⁸. Как справедливо отмечает И.В. Кондаков, в этом отношении православие с его соборностью и соответствующей жесткой традиционалистской ориентацией «оказывается гораздо ближе к восточным религиям (буддизм, индуизм, ислам, конфуцианство), воплощающим "интегрирующий тип духовно-

сти" и нацеленным на регуляцию массового поведения ради всеобщего спасения»²⁹.

Очень жесткий традиционализм — отличительная черта православия на протяжении всей его истории. Данная традиционалистская ориентация была доведена до предела в старообрядчестве. Н.О. Лосский отмечал, что "старообрядчество заслуживает внимания как одно из проявлений основных свойств характера русского народа. В нем выразилась глубокая религиозность в сочетании с силою чувства и воли, ведущими к поразительному фанатизму и эстремизму"³⁰. Характеризуя особенности русской религиозности, Лосский писал: "Любовь к красоте в природе и в человеческой жизни, особенно в области религиозного культа, естественно ведет к тому, что русский человек дорожит конкретным целым культа, а не теми только сторонами его, которые выразимы в отвлеченных понятиях и догмах. Отсюда получается крайний консерватизм религиозного культа, требование, чтобы в богослужении, во всем культе и всех религиозных обычаях и приемах все повторялось во всех конкретных деталях сегодня так же, как оно было в прошлом. Все детали обряда и даже обычаев приобретают значение, чуть ли не равное догматическим основам религии. В этом смысле все русские православные похожи на старообрядцев"³¹.

Характерный штрих, подтверждающий это суждение: по свидетельству Лосского, "в эмигрантской жизни после большевистской революции случается, например, наблюдать, как некоторые русские не ходят в ту церковь, в которой служит священник, бреющий бороду"³². "К области этого же крайнего консерватизма относится упорное нежелание перейти в церковной жизни от юлианского к грегорианскому календарю"³³. Этот список примеров, приводимых Лосским и другими отечественными мыслителями, можно было бы продолжить³⁴.

Как следует из вышеизложенного, жесткий традиционализм, свойственный строю жизни, основанному на общинном архетипе, получил сакральную санкцию в православии. В результате, для русской культуры, особенно на уровне массового сознания, оказалась чрезвычайно характерна обращенность к "преданию", понимаемому на Руси максимально широко — "как совокупность всех устоявшихся норм и обычаев"³⁵. Эта черта отмечалась многими. На высокий авторитет "предания" в русском народе ссылался, в частности, в своих заметках А.С. Пушкин³⁶.

Следует особо отметить, что линия на поддержку традиционализма четко прослеживается и в истории российской государственности. Как свидетельствуют многие исследователи, российское самодержавие опиралось на традиционалистскую ориентацию и основной части населения, в первую очередь крестьян, и православной церкви. В этом плане прослеживается несомненная структурная взаимообусловленность самодержавия и православия, поддерживавших друг друга в подходе к коренным проблемам народного бытия: «Православие и самодержавие как феномены

культуры сходились принципиально именно в этом — господстве всеобщего (подавляющего частного), признании лишь того нового, что укрепляет старое..., невычлененности отдельной личности из "соборного" целого... Изначально обращенные "вспять", апеллирующие к "преданию" и исконным заветам отцов церкви, основателей Русского государства православие и самодержавие, тесно сплетенные между собой, не были способны к сколько-нибудь интенсивной социодинамике и тем более к резкой модернизации ("в ногу со временем"). Напротив, устойчивость и стабильность государства, цельность и незыблемость устоев церкви мыслились в непосредственной зависимости от безусловного "охранения" изначальных догматов, глубоко укорененных традиций, неизменности политических, религиозных постулатов. Поэтому ожесточенная борьба с "ересями", "вольномыслием", любыми отклонениями от социокультурного канона, освященного вековыми привычками, сопровождала с начала до конца всю историю и православия, и самодержавия»³⁷.

На основании сказанного выше может сложиться впечатление, что традиционализм целиком определял облик русской культуры. Однако это не так: охарактеризованная традиционалистская ориентация — лишь одна из ипостастей российской цивилизации. Имелась и другая, прямо ей противоположная.

В отечественной истории в полной мере проявилась тенденция к тотальному отрицанию опыта прошлого, к обрыву преемственности, к катастрофическому "сбрасыванию" содержания предшествующего этапа цивилизационного развития при переходе к новому его этапу. Н.А. Бердяев подчеркивал в этой связи: "Историческая судьба русского народа была несчастной и страдальческой, и развивался он катастрофическим темпом, через прерывность и изменение типа цивилизации. В русской истории, вопреки мнению славянофилов, нельзя найти органического единства... В истории мы видим пять разных Росий: Россию киевскую, Россию татарского периода, Россию московскую, Россию петровскую, императорскую и, наконец, новую советскую Россию"³⁸. По мысли Бердяева, прямая преемственность между ними отсутствует, а переход от одной "России" к другой всегда носил взрывной, катастрофический характер.

Нужно отметить, что это чередование "разных Росий" следует понимать метафорически — "как смену разительно отличающихся друг от друга парадигм или стилей культуры"³⁹. Как совершенно справедливо подчеркивает И.В. Кондаков, сегодня очевидно, что бердяевские "пять Росий" отнюдь не исчерпывают отечественной истории: к ним нужно добавить и языческую дохристианскую Русь, и посттоталитарную Россию после августа 1991 г., и совершенно особый феномен "России в эмиграции", существовавшей параллельно с Советской Россией и явившей миру альтернативную большевистской модель русской культуры, наконец, Россию "серебря-

ного века" (рубежа XIX — начала XX в.), которая, в том числе и по мнению самого Бердяева, представляла собой "особый тип культуры, отличный от культуры императорской России"⁴⁰.

Имея все это в виду, следует вместе с тем признать, что выделенные Бердяевым пять периодов фиксируют главные вехи исторического пути России. Несомненно, что каждый из них «резко отличается от предыдущего и последующего и характеризуется социокультурным своеобразием и внутренним единством. Переход же от одного замкнутого в себе социокультурного этапа к последующему невозможен постепенным, эволюционным путем: это каждый раз резкая, внезапная "ломка"... революционная смена культурно-исторической парадигмы», то есть смена "ценностно-смысловых систем и стилевых принципов культуры..."⁴¹.

Основываясь на схеме Бердяева и одновременно дополняя ее, И.В. Кондаков выделяет следующие коренные ломки культурно-исторической парадигмы: крещение Руси; установление татаро-монгольского ига; создание Московского царства и возникновение самодержавия; религиозный раскол и Петровские реформы; отмена крепостного права; Октябрьская революция 1917 г.; так называемый "Великий перелом" — "сталинский Термидор" (начало советского тоталитаризма); август 1991 г. — крах тоталитарного режима и начало либеральных реформ⁴².

И.В. Кондаков, книга которого уже неоднократно цитировалась, — отнюдь не единственный и далеко не первый (хотя, бесспорно, один из наиболее ярких) из тех исследователей, кто пытается развивать бердяевскую традицию в интерпретации российской истории. Здесь нельзя не упомянуть А.С. Ахиезера, перу которого принадлежит самое фундаментальное за последние несколько десятилетий исследование социокультурной динамики цивилизационного процесса в России. Ахиезер в результате обстоятельного анализа отечественной истории приходит к выводу, что "для нее характерны резкие глобальные, т.е. охватывающие все общество, повороты в системе ценностей, периодические попытки повернуться спиной к своему вчерашнему опыту, к своим царям и вождям, с тем, чтобы то ли прорваться к будущему, то ли вернуться к позавчерашнему дню"⁴³.

Особое место в трудах российских мыслителей, в том числе современных, занимают попытки осмыслить причины периодических обрывов линии исторической преемственности. А.С. Ахиезер видит главную причину в господстве в российской истории логики инверсии. Об инверсии в интерпретации Ахиезера уже говорилось выше в связи с темой антиномичности российской цивилизации. Речь идет о таком соотношении между сторонами основных противоречий социального и культурного бытия России, которое характеризуется абсолютизацией полярностей, периодическими переходами от одной крайности к другой, причем именно посредством таких переходов предполагается данные противоречия разрешить.

В сущности к тем же выводам приходит И.В. Кондаков, по мнению которого сама внутренняя поляризованность, «двойственность менталитета русской культуры вырабатывает устойчивое стремление вырваться из плена дуальных противоречий, преодолеть внутренне конфликтную бинарную структуру "скачком", "рывком" — "взрывом" — за счет резкого решительного перехода в новое, вовсе даже не подготовленное, неожиданное качество. Отсюда — обычный для русской социальной и культурной истории "катастрофизм" темпа и ритма национального развития, дискретность (прерывность) исторического процесса, сопровождаемая резкой "ломкой" социокультурных парадигм, сменой "типов цивилизации" на протяжении относительно непродолжительных отрезков времени (веков, подчас десятилетий, например в XVIII — XX вв.)»⁴⁴.

Тенденция к периодическим обрывам линии исторической преемственности — свидетельство и проявление той огромной роли, которую играла в российской истории стихия разрушения. Как констатирует, в частности, Ахиезер, господство в ней логики инверсии, глобальные инверсионные повороты "трижды вызывали национальные катастрофы — гибель значительной части населения"⁴⁵: в XII — XIII вв. (распад единой государственности Киевской Руси и татаро-монгольское нашествие), в период Смутного времени (начало XVII в.) и в эпоху революционного катаклизма, разразившегося в 1917 г.

Следует особо подчеркнуть, что тотальное нигилистическое отрицание опыта предшествующих этапов социокультурного развития отнюдь не приводило к реальному преодолению наследия прошлого. В результате и в России сложилась ситуация, когда на непреодоленное наследие каждого очередного исторического этапа накладываются новые историко-культурные напластования. Здесь налицо самая прямая параллель с Латинской Америкой: отличительной чертой российской цивилизации, как и латиноамериканской, стала "соположенность" — конфликтное сосуществование различных по своей исторической генетике пластов культуры, воплощенных в жизнедеятельности определенных групп населения, отделенных от других групп эмоционально-ценностным барьером взаимного герменевтического непонимания: "Во многих случаях культурно-исторические парадигмы в русской истории действительно наслаивались друг на друга: один этап еще не завершился, в то время как другой уже начался. Будущее стремилось осуществиться тогда, когда для этого еще не сложились условия, и, напротив, прошлое не торопилось уходить с исторической сцены, цепляясь за традиции и укорененные в обществе нормы и ценности"⁴⁶.

И.В. Кондаков высказывает в этой связи суждение, в полной мере касающееся не только российской (как он полагает), но и латиноамериканской истории: "Подобное историческое наслоение этапов, конечно, встречается и в других мировых культурах — вос-

точных и западных, — но в российской цивилизации оно становится постоянной, типологической чертой: язычество в Киевской Руси сосуществует с христианством; традиции Византии в Московском царстве переплетаются с монгольскими новациями; в петровской России резкая модернизация сочетается с глубоким традиционализмом допетровской Руси; в советское время глубоко укорененный в традициях западноевропейской культуры марксизм соединился с российским почвенничеством и религиозным фундаментализмом, породив в результате чудовище сталинского тоталитаризма. Периоды параллельного сосуществования (соположенности) сменяющих друг друга этапов и соответствующих культурно-исторических парадигм длились в российской истории подчас не десятилетия, а века⁴⁷.

Если вспомнить в этой связи все то, что говорилось в разделе I и в предыдущих главах данного раздела о противоречивом сосуществовании различных традиций и пластов исторического опыта в Латинской Америке, то структурные параллели с Россией станут совершенно очевидны. По-видимому, в данном случае в обеих "пограничных" цивилизациях планетарного масштаба с особой силой проявляется черта, общая для всех цивилизаций данного типа. В этом смысле в реальности Пиренейской Европы и Балкан, судя по всему, также "ничто не кончается и ничто не существует в отдельности"⁴⁸.

Как и в Латинской Америке, в России новации с трудом преодолевают "герменевтический барьер", разделяющий сосуществующие, но чуждые друг другу историко-культурные напластования, зачастую значительно искажаясь при прохождении сквозь толщу того или иного социокультурного субстрата.

В российском случае, так же, как и в латиноамериканском, одна из главных проблем модернизации заключалась в том, что поток новаций, идущих из западных центров, зачастую превышал (и, по-видимому, превышает в настоящее время) "шаг новизны", оптимальный для культур-реципиентов. В результате превышения способности культурной среды воспринимать и усваивать новшества в истории как России, так и Латинской Америки (в меньшей степени) неоднократно воспроизводилась ситуация, когда поток новаций, выходящих за рамки "шага новизны", вел к состоянию дискомфорта и к стремлению преодолеть данное состояние посредством упрощения культуры, возврата на уже пройденный этап с меньшим "шагом новизны"⁴⁹, что вызывало бурный ренессанс архаики (скрытой зачастую за внешне современными формами) в условиях каждого очередного глобального инверсионного поворота.

Для России вполне правомерны те выводы относительно противоречивости воздействия самого цивилизационного качества "пограничности" на перспективы модернизации, которые были сделаны выше при анализе латиноамериканского материала. Так, в обоих случаях отсутствие цельного религиозно-мировоззренче-

ского фундамента мешало и мешает распространению импульсов обновления. В то же время, подобная ситуация в России, как и в Латинской Америке, означает отсутствие единого массива традиционного общества, столь же мощного, как на Востоке, и, соответственно, меньшую сопротивляемость традиций нововведениям.

Отсутствие монолитности духовно-ценностного фундамента цивилизации в России, как и в Латинской Америке, обусловило тот факт, что здесь значительно легче (по сравнению с субэкуменими) было отождествлять себя с "другими", с представителями иных культур. На это качество указывали многие отечественные мыслители различных направлений. Так, Л.П. Карсавин отмечал "гениальную перевоплощаемость" русских⁵⁰. П. Милюков утверждает, что "такие наблюдатели и судьи, как Белинский и Достоевский, признавали в конце концов самой коренной чертой русского национального характера — способность усваивать всевозможные черты любого национального типа. Другими словами, наиболее выдающейся чертой русского народного склада оказалась полная неопределенность и отсутствие резко выраженного собственного национального отличия. За границей нередко можно натолкнуться на косвенное подтверждение этого вывода. В наших соотечественниках часто узнают русских только потому, что не могут заметить в них никаких резких национальных особенностей, которые бы отличали француза, англичанина, немца и вообще представителя какой-либо культурной нации Европы"⁵¹.

Здесь, пожалуй, необходим комментарий: оптика П. Милюкова — это оптика российского "западника", которая несколько искажает реальные исторические пропорции: все-таки о "полном отсутствии" собственного национального облика у русских говорить неправомечно. Тем не менее Милюков абсолютизирует вполне реальную характеристику цивилизационного облика России. Подтверждением этого могут служить авторитетные суждения других российских мыслителей, в первую очередь православных. Так, о. Георгий Флоровский в своей книге "Пути русского богословия" отмечает: "История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности... Нам внятно все — и острый гальский смысл, и сумрачный германский гений... Этот дар всемирной отзывчивости, во всяком случае, роковой и двусмысленный дар. Повышенная чуткость и отзывчивость очень затрудняет творческое собирание души"⁵².

В прямой связи с данной характеристикой в России, как и в Латинской Америке, важнейшей составной частью проблемы соотношения традиций и новаторства стал вопрос о подражании иным культурам. Как и в латиноамериканском случае, на практике в нашей истории речь шла и идет главным образом о проблеме подражания западноевропейским образцам. Здесь, впрочем, необходима оговорка: степень воздействия "фаустовской" цивилизации на становление латиноамериканской культуры больше, чем на фор-

мирование российской. В России все же значительно сильнее на всех этапах истории было выражено восточное начало, да и особенности собственной цивилизационной динамики, противоположные по сути западному цивилизационному типу, проявились на просторах российской Евразии гораздо более резко, чем в регионе к югу от Рио-Гранде.

Тем не менее, проблема усвоения европейских новшеств была и остается кардинальной и для отечественной культуры. В России прослеживается та же особенность проявления европейского начала, что и в Латинской Америке: в его собственных рамках грань между традицией и инновацией оказалась относительной и подвижной. Как и в Новом Свете, на Руси западная традиция чаще всего представляла в виде новации: то, что в системе "фаустовской" цивилизации уже стало частью исторического наследия, в российском (как и в латиноамериканском) контексте зачастую представало как новшество.

На примере России полностью подтверждается тот вывод о различной роли подражания на разных этапах эволюции культурной системы, который был сформулирован выше при анализе латиноамериканского материала. И в отечественной истории такое подражание имело бесспорный положительный смысл в качестве первого этапа восприятия чужого опыта. Приведем в этой связи содержательное и точное суждение В.Г. Белинского, высказанное им в ходе полемики со славянофилами: "Говорят, что Петербург выражает собою только внешний европеизм. Положим, что и так; но при развитии России, совершенно противоположном европейскому, т.е. при развитии сверху вниз, а не снизу вверх, внешность имеет гораздо высшее значение, большую важность, нежели как думают". Так, если бы не было этапа подражания "латино-немецким" поэтическим конструкциям у русских поэтов XVIII в., "если бы у нас не было заведено этой мертвой, подражательной, чисто внешней поэзии, то не родилась бы у нас живая, оригинальная и самобытная поэзия Пушкина... внешнее иногда влечет за собой внутреннее"⁵³.

Однако, как и в латиноамериканском случае, задержка на первом этапе, неспособность перейти к творческой переработке чужого опыта ведет к тому, что подражание, исчерпав свою положительную роль, превращается в механический мимесис (по А. Дж. Тойнби), в препятствие как на пути к осознанию собственных реалий, так и к органичному усвоению достижений иной культуры. В российской истории, как и в латиноамериканской, подобный мимесис — бездумное копирование социокультурных форм, органически выросших из качественно иной реальности, также получил широкое распространение. Достаточно вспомнить в этой связи попытки российских "западников" в начале и в конце XX столетия перенести позаимствованные у "фаустовской" цивилизации ценности, нормы и институты на российскую "почву" без учета ее цивилизационной специфики.

В этой связи нужно отметить и важное отличие от Латинской Америки: хотя стремление полностью "стереть" архаичную местную реальность и заменить ее совершенно новой, европейской, превратив Россию в часть Запада, прослеживается и в отечественной истории, здесь никогда не было такой же свободы в попытках реализации на практике европейских идей, как в Латинской Америке. Все-таки ничего подобного латиноамериканскому "цивилизаторскому проекту" по степени глубины и радикализма в России не было и быть не могло: в отечественной истории всегда сохранялся более мощный, чем в регионе к югу от Рио-Гранде, цивилизационный субстрат, отторгающий западные новации.

Именно с этим связано, по-видимому, то обстоятельство, что травестирирование и парафрастическое "обыгрывание" западных образцов играли и играют в российском духовном "космосе" значительно меньшую роль, чем в латиноамериканском. Впрочем, задача творческой интерпретации этих образцов всегда была и остается для российской культуры не менее актуальной, чем для латиноамериканской.

В свете сказанного на Россию вполне может быть распространен еще один принципиально важный вывод, сделанный выше в отношении Латинской Америки: российская культура, как и латиноамериканская, сложилась в ходе и в результате преодоления разгула стихии разрушения, воплощенной в логике тотального нигилистического отрицания. Причем, в северной Евразии, как и в регионе к югу от Рио-Гранде, данная логика проявилась не только при переходе от одного исторического этапа к другому, но и в отношениях между носителями различных культурных традиций, вошедших в контакт в духовном и географическом пространстве обеих цивилизаций. В России, как и в Латинской Америке, условия для усвоения новой информации, творческой переработки достижений иных культур постепенно складывались в рамках тех типов межцивилизационного взаимодействия, которые возникли как реакция на разрушительные последствия действия логики абсолютного отрицания — симбиоза и синтеза. В этой связи представляется особенно интересной и важной задача рассмотрения российской действительности сквозь призму латиноамериканского опыта выработки различных форм (типов) взаимодействия первоначально чрезвычайно далеко отстоявших друг от друга человеческих миров.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 98.

² The New Corporatism: Social-Political Structures in the Iberian World. Notre Dame, 1974; Wiarda H.J. Corporatism and National Development in Latin America. Boulder, 1981; Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Москва, 1995. Кн. 1. С. 59—95.

³ Ахизер А.С. Россия: Критика исторического опыта. М., 1991. Т. 3. С. 443; Он же. От культурологического к социологическому анализу инноваций в обществе // Вестн. МГУ. Сер. 12. 1996. № 2. С. 22—34.

- 4 *Lastarria J.V.* Discursos. México, 1956; *Idem.* Recuerdos literarios. Santiago, 1887; *Echeverría E.* Obras completas. Buenos Aires, 1972; *Alberdi J.B.* Escritos satíricos y de crítica literaria. Buenos Aires, 1948; *Idem.* Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina. Buenos Aires, 1964; История литератур Латинской Америки: От Войны за независимость до завершения национальной государственной консолидации (1810—1870-е годы). М., 1988. С. 400, 438—440 и др.
- 5 *Сea Л.* Философия американской истории. М., 1984. С. 264—295.
- 6 См.: Историографический обзор вводного раздела.
- 7 *Сea Л.* Указ. соч. С. 225—263.
- 8 *Navarro Gerassi M.* Los nacionalistas. Buenos Aires, 1969; *Riva Agüero J. de la.* Obras completas. Lima, 1962; История литератур Латинской Америки: Конец XIX — начало XX в. (1880—1910-е годы). М., 1994. С. 392—393.
- 9 *Navarro Gerassi M.* Op. cit. P. 227, 230 et al.; *Bruno Genta J.* Libre examen y comunismo. Buenos Aires, 1960; *Idem.* El nacionalismo argentino. Buenos Aires, 1975; *Meinvielle J.* El poder destructivo de la dialéctica comunista. Buenos Aires, 1962; Современные идеологические течения в Латинской Америке. М., 1983. С. 69—140.
- 10 *Valcárcel L.E.* Tempestad en los Andes. Lima, 1927; *Bonfil Batalla G.* Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. México, 1984; *Reinaga F.* Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas. La Paz, 1981; *Idem.* Franz Tamayo y la Revolución boliviana. La Paz, 1957; *Francoovich G.* El pensamiento boliviano en el siglo XX. México; Buenos Aires, 1956. P. 56.
- 11 См.: *Шемякин Я.Г.* Латинская Америка: Традиции и современность. М., 1987.
- 12 *Сea Л.* Указ. соч. С. 176—185.
- 13 *Uslar Pietri A.* Breve historia de la novella hispanoamericana. Caracas, 1974. P. 161—162.
- 14 *Henríquez Ureña P.* Ensayos. La Habana, 1973. P. 136.
- 15 *Тойнби А.Дж.* Постыжение истории. М., 1991. С. 300—306; Свобода, мысль. 1992, № 17. С. 61—68.
- 16 См.: *Торрес-Рюсеко А.* Большая латиноамериканская литература. М., 1972. С. 96; *Шемякин Я.Г.* Указ. соч. С. 150—151, 169—170.
- 17 История литератур Латинской Америки: Конец XIX — начало XX в. С. 54—55, 60 и др.
- 18 *Paz O.* Traducción y metáfora // El Modernismo. Madrid, 1975.
- 19 *Земсков В.Б.* Габриэль Гарсиа Маркес: Очерк творчества. М., 1986. С. 205.
- 20 *Ortega J.* La contemplación y la fiesta. Caracas, 1969. P. 12.
- 21 *Земсков В.Б.* К исторической модели латиноамериканской культуры (на материале литературы) // Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М., 1994. С. 76—88.
- 22 *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М., 1997. С. 184.
- 23 См., например: *Бычков В.В.* Византийская эстетика. М., 1977. С. 169—170.
- 24 *Щукин В.Г.* Христианский Восток и топика русской культуры // Вопр. философии. 1995. № 4. С. 63.
- 25 Там же. С. 64.
- 26 См.: *Шмеман А.* Исторический путь русского православия. Париж, 1985. С. 227—229, 348—349; *Щукин В.Г.* Указ. соч. С. 63—64; *Keller J.* Prawoslawie. W-wa, 1982. S. 199, 203—224.

- ²⁷ Кондаков И.В. Указ. соч. С. 182.
- ²⁸ Фурман Д.Е. Выбор князя Владимира // *Вопр. философии*. 1988. № 6. С. 95–96.
- ²⁹ Кондаков И.В. Указ. соч. С. 182.
- ³⁰ Лосский Н.О. Характер русского народа. М., 1990. Кн. 2. С. 58.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же.
- ³³ Там же. С. 59.
- ³⁴ Там же. С. 58–59.
- ³⁵ Фурман Д.Е. Указ. соч. С. 97.
- ³⁶ См.: Кондаков И.В. Указ. соч. С. 67.
- ³⁷ Там же. С. 183.
- ³⁸ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 67.
- ³⁹ Кондаков И.В. Указ. соч. С. 29.
- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ Там же. С. 29–30.
- ⁴² Там же. С. 30.
- ⁴³ Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта. М., 1991. Т. 1. С. 19.
- ⁴⁴ Кондаков И.В. Указ. соч. С. 60.
- ⁴⁵ Ахиезер А.С. Указ. соч. Т. 1. С. 19.
- ⁴⁶ Кондаков И.В. Указ. соч. С. 31.
- ⁴⁷ Там же.
- ⁴⁸ *Uslar Pietri A.* Op. cit. P. 161–162.
- ⁴⁹ Ахиезер А.С. Указ. соч. Т. 3. С. 443.
- ⁵⁰ См.: Лосский Н.О. Указ. соч. Кн. 1. С. 9.
- ⁵¹ Цит. по: Там же. Кн. 2. С. 53.
- ⁵² Цит. по: Там же. С. 54–55.
- ⁵³ Физиология Петербурга: (Библиотека русской художественной публицистики). М., 1984. С. 53.

Глава V. Типы межкультурного взаимодействия в России – Евразии: отечественная действительность сквозь призму латиноамериканского опыта

**ДИНАМИКА ЭВОЛЮЦИИ ТИПОВ
МЕЖКУЛЬТУРНОГО КОНТАКТА
В ИСТОРИИ РУСИ – РОССИИ:
ОТ ЭПОХИ ГЕНЕЗИСА ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
ДО РУБЕЖА XIX–XX ВВ.**

В России мы обнаруживаем сложнейшее переплетение тех же трех главных типов межкультурного контакта, что и в Латинской Америке. Как и в иных "пограничных" цивилизациях, в России соотношение трех типов межкультурного взаимодействия менялось на протяжении истории.

У истоков первого этапа нашего цивилизационного развития, Киевской Руси, четко прослеживается противостояние культур, "антитеза вер"¹ – славянского язычества и византийского христианства. По авторитетному свидетельству Е.В. Аничкова², пришедшие тогда в соприкосновение традиции были первоначально очень далеки друг от друга. Правда, если сравнить эту ситуацию со "встречей миров" в Новом Свете пять столетий спустя, то обнаруживается очень существенная разница в условиях генезиса российской и латиноамериканской цивилизаций: историческая и культурная дистанция, разделявшая Иберийскую Европу и доколумбову Америку, была гораздо больше, чем та, которая отделяла языческий мир древних славян от византийского христианства. С этим прямо связана разная степень сопротивляемости местного человеческого "материала" христианизации в том и в другом случае. В Новом Свете отпор попыткам обратить автохтонное население в католическую веру нередко (особенно с самого начала) носил открытый характер. На Руси была несколько иная картина: сопротивление крещению здесь проявлялось, в основном, в пассивной форме (хотя наблюдалось и открытое столкновение, как правило, инициировавшееся языческими волхвами)³. Тем не менее такое сопротивление все же имело место, оно нашло свое главное отражение в двоеверии большинства населения. Первоначально подобное двоеверие означало чаще всего фактическое сохранение под внешним христианским покровом старых языческих традиций. Здесь можно провести прямую параллель с теми латиноамериканскими примерами, которые приводились в главах II – IV раздела I.

Однако в рамках этого противоречивого сочетания относительно быстро стали формироваться симбиотические формы связи древнеязыческого и восточно-христианского начал. Симбиоз

славянских мифологических структур и элементов православной культуры византийского происхождения ярко проявился в фольклоре (особенно в календарной и семейно-обрядовой поэзии, а также в заговорах)⁴, в различных апокрифах, наконец, в таком явлении, как народный духовный стих⁵. Так, ярчайшим примером симбиотического сочетания язычества и восточного христианства является, на мой взгляд, знаменитая "Голубиная книга"⁶. В рамках христианско-языческого, славяно-византийского симбиоза начався, в свою очередь, процесс синтеза. Собственно, само окончательное становление Киевской Руси как особого, неповторимого социокультурного образования — результат развертывания данного процесса. Итак, как и в случае с Латинской Америкой, можно проследить определенную логику развертывания типов межцивилизационного взаимодействия: от противостояния к симбиозу, в рамках которого, в свою очередь, начинается процесс синтеза. Однако этот первичный синтез не был завершен. Симбиотический тип взаимосвязи элементов древнеславянского мифологического сознания и восточно-христианской веры сохранился в народных "низах", прежде всего в крестьянстве, и в дальнейшем. Сохранились и элементы противостояния языческой стихии христианской духовной традиции (главным образом, в скрытой форме).

Во многом похожая динамика соотношения различных типов межцивилизационного взаимодействия прослеживается и во взаимоотношениях русско-славянского и монголо-татарского начал. Вряд ли можно отрицать факт не только военно-политического, но и культурного противостояния Руси и Орды в ходе их исторической "встречи". Однако и здесь длительное сосуществование русско-православной и ордынской традиций вылилось в возникновение симбиотических форм их взаимосвязи, а затем — в синтез, породивший Московскую допетровскую Русь⁷. Впрочем, и этот вторичный синтез носил незавершенный характер, сохранились как симбиоз, так и элементы противостояния. Тем не менее, данный вариант синтеза сыграл, по-видимому (здесь правы евразийцы), совершенно особую роль в генезисе цивилизационной специфики России — Евразии, надолго определив главные ее черты.

В то же время к синтезированным русско-татарским формам содержание социально-генетического кода рождавшейся на огромных просторах двух континентов цивилизации не сводилось. В период Московского царства сложился российско-православный цивилизационный комплекс, включавший переплетение и взаимоналожение первичного и вторичного синтезов, симбиотических форм и противостояния социокультурных элементов различного происхождения. Именно этот комплекс в целом стал основой (причем далеко не монолитной, глубоко противоречивой, в ряде случаев — внутренне разорванной) многоликой российско-евразийской цивилизации, вступившей, в свою очередь, во взаимодействие с иными восточными традициями и с Западом.

Взаимоотношения российско-православного цивилизационного комплекса с теми элементами мира ислама, которые на различных исторических этапах вошли в государственное "тело" России (включая сюда и ту часть татар, которые приняли мусульманство), развивались в рамках двух форм — противостояния (преобладавшего на первоначальных этапах) и симбиоза (ставшего основным типом взаимосвязи впоследствии). Говорить о православно-мусульманском синтезе, по-видимому, не приходится.

Примерно то же самое можно сказать и о структуре взаимоотношений российско-православной и буддийско-ламаистской традиции на юге Сибири. Хотя открытые формы противостояния христианской экспансии здесь были менее ярко выражены, чем в случае с исламскими регионами, по сути дела, говоря словами Г. Флоровского, и "монголо-ламайская стихия", так же, как "татаро-мусульманская", оказывала "бурное противление духу Святой Руси"⁸.

В сфере взаимоотношений "Россия — Запад" прослеживаются все три основных типа междивизиационного взаимодействия. Московская Русь как особое цивилизационное образование сформировалась в ходе размежевания как с Востоком (главным образом уже мусульманским), так и с Западом. Причем, с самого начала логика противостояния в гораздо большей мере проявилась именно в ее взаимоотношениях с католической Европой: "Московская культура вырабатывалась в постоянном противлении латинскому Западу и иноземным обычаям"⁹. По-видимому, это в решающей степени было связано с особой силой духовного "излучения" западноевропейской цивилизации, несущего в себе угрозу растворения цивилизационной "особости" Московской Руси в формирующемся плюрализме национальных культур европейской субэкумены. Линию жесткого противостояния Западу можно проследить на различных уровнях: от официальной идеологии ("Москва — третий Рим") до народной "низовой" культуры, отторгающей любые новации, исходящие от "еретиков-латинян". В то же время уже в эпоху Московской Руси начинается постепенное проникновение западных новаций в узкий слой правящей элиты¹⁰, завязываются первые узлы связей симбиотического типа.

Россия — Евразия, так же как и Латинская Америка, оказалась вынуждена искать свои варианты ответа на олицетворяемый Западом исторический "вызов" модернизации. Если посмотреть на цивилизационный процесс в нашей стране сквозь призму дихотомии "современное" — "традиционное", то станет очевидным, что в течение довольно долгого времени, так же как и в латиноамериканском случае, именно западное начало воплощало в себе "современность", тогда как остальные составляющие системы междивизиационных взаимодействий в Евразии предстают в качестве совокупности различных разновидностей "традиционного общества".

Подобно тому, как это произошло в регионе к югу от Рио-Гранде, в XIX — XX вв. ситуация постепенно усложняется, носителями

идей и ценностей современности становятся те представители российской историко-культурной общности, которые смогли осуществить творческий синтез собственной традиции с западными по происхождению ценностями модернизации. И тем не менее, в России, как и в Латинской Америке, вплоть до настоящего времени именно западное начало, как правило, в наибольшей мере воплощало и воплощает в себе современность.

Первой попыткой крупномасштабного исторического "ответа" России на "вызов" модернизации стали, как известно, преобразования Петра I. Петровские реформы знаменовали отказ от противостояния "фаустовской" цивилизации на уровне официальной идеологии и общего мировосприятия "верхов" общества, которые начали бурно европеизироваться. В рамках этого процесса первоначально (в XVIII в.) доминировали симбиотические типы взаимосвязи российских и западных реалий: первичное, внешнее усвоение некоторых европейских форм духовной культуры, а также способов организации быта, бюрократического управления, вооруженных сил, и вместе с тем сохранялась роль основного ценностного ядра культуры, сложившегося ранее. В рамках данного симбиоза начинается и получает развитие в XIX — начале XX в. процесс синтеза российской и западной традиций. Высокая русская культура того времени — прямой результат развертывания этого процесса, творческой переработки западного духовного опыта в свете собственной культурно-цивилизационной специфики.

Однако синтез имел место почти исключительно в рамках "образованного общества". И хотя круг лиц, так или иначе втянутых в процесс формирования нового культурного качества, постепенно расширялся, все же импульсы модернизации по западному образцу мало затронули основную массу народа, особенно сельское население. "Образованное общество" также находилось в крайне противоречивом отношении к развивающемуся западно-восточному синтезу. Так, на мой взгляд, лишь часть российской интеллигенции может быть рассматриваема как воплощение нового культурного качества, в то время как социокультурный облик остальных ее представителей (по-видимому, именно они составляли большинство данного социального слоя) определенно являет собой пример симбиоза западного и российско-православного цивилизационных пластов. Достаточно вспомнить в этой связи уже отмечавшееся выше ярко описанное Бердяевым сочетание ориентации на европейские теории со специфически российским их восприятием как некоего религиозного по своему характеру откровения¹¹. Наличествовала у интеллигенции и позиция духовного противостояния западному началу, которая постепенно усиливалась, начиная с рубежа XIX — XX вв.

В целом после петровских реформ линия противостояния Западу переместилась внутрь российского общества и в основном совпала с той глубочайшей трещиной в фундаменте здания российской цивилизации, которая отделила образованные "верхи" от

народной "почвы". Наличие подобной трещины констатировали многие отечественные мыслители самых различных ориентаций. Типы взаимоотношений между правящей элитой России и народной массой в XVIII — начале XX в. — это противостояние (в основном — со стороны крестьянства — пассивное, но временами перерастающее в активное отвержение "господ" как культурно чуждо-го, нерусского по своей сути элемента) и симбиоз.

Выше было достаточно подробно рассмотрено выдвинутое Н.А. Бердяевым положение о том, что прямая преемственность между различными этапами цивилизационного развития России (Киевская Русь, Русь эпохи ордынского ига, Московское царство, Российская империя, Советская Россия) отсутствовала, переход от этапа к этапу носил катастрофический характер, был связан с изменением типа цивилизации. К этому можно добавить, что каждая новая стадия характеризовалась изменением соотношения различных форм междивизиационного взаимодействия.

РОССИЯ – ЕВРАЗИЯ В XX ВЕКЕ: СООТНОШЕНИЕ ПРОТИВОСТОЯНИЯ, СИМБИОЗА И СИНТЕЗА РАЗЛИЧНЫХ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ НАЧАЛ

К рубежу нашего столетия Россия, как и Латинская Америка, представляла собой сложносоставное образование, характеризующееся переплетением и взаимоналожением всех трех типов взаимосвязи и взаимодействия разнородных цивилизационных пластов.

Основными составляющими этой системы взаимодействий были: 1) наиболее ранний по времени формирования пласт — противоречивое сочетание синтеза, симбиоза и скрытого (в народной "почве") противостояния языческо-славянского и православно-византийского начал; 2) наложившееся на этот первоначальный слой русско-татарское напластование, также представляющее собой туго затянутый, запутанный узел синтезированных и симбиотических форм с сохраняющимися элементами противостояния, главным образом, в зонах контакта мусульманской части потомков татарских завоевателей Руси и носителей православной культуры; 3) переплетение симбиоза и противостояния неоднородного российско-православного цивилизационного комплекса со всей совокупностью составляющих исламского мира, вошедших в состав Российской империи; 4) аналогичное переплетение в структуре взаимоотношений российско-православного и буддийско-ламаистского начал; 5) наконец, сложнейший узел всех трех типов взаимодействия постепенно укоренявшихся в России западных принципов и форм жизни со всеми уже перечисленными составляющими социокультурного комплекса России — Евразии, прежде всего — российско-православным началом.

Центральное место в этой системе взаимодействий различных культурных пластов заняли отношения российско-православного и западного начал. Характер этих отношений наложил в конечном счете решающий отпечаток на все иные составляющие охарактеризованной системы взаимодействий. Линия на противостояние Западу усиливалась на протяжении XIX — начала XX в. по мере обострения противоречий, связанных с крайне болезненным процессом внедрения заимствованных у Запада социокультурных форм (прежде всего капиталистических способов организации) в "ткань" российской жизни. Это вызвало, по-видимому, эффект резонанса в иных составляющих системы цивилизационных взаимодействий в Евразии. Так, в начале XX в. явно усиливаются элементы противостояния во взаимоотношениях российско-православного комплекса с миром ислама¹².

Определенно нарастало и напряжение в рамках симбиотических конструкций, соединявших языческий и православный пласты, хотя этот процесс, развивавшийся главным образом в народной "толще", первоначально трудно было уловить: он мало проявлял себя на поверхности. Те элементы скрытого противостояния, которые продолжали здесь сохраняться, в полной мере выявились лишь в условиях социального катаклизма, разразившегося в 1917 г.

Подобный катаклизм стал возможен потому, что логика противостояния различных цивилизационных начал победила центристские тенденции, воплощенные в синтезированных и — частично — симбиотических формах взаимосвязи. Это касается и взаимоотношений России с Западом (в первую очередь), и отношений российско-православного комплекса с "внутренним" мусульманским Востоком, и отношений в рамках самого этого комплекса между сохраняющейся под покровом христианских форм языческой мифологической подпочвой русской культуры и православной традицией византийского происхождения и характера.

Здесь обнаруживается существенное различие между сравниваемыми "пограничными" цивилизациями. Хотя в прошлом масштаб социальных катастроф при переходе от одной стадии цивилизационного развития к другой в Латинской Америке был вполне сопоставим с Россией, в XX в., несмотря на все драматические коллизии ее истории, социальные взрывы и революции, латиноамериканская культурно-историческая общность не переживала в масштабах континента ничего подобного по своему размаху и значению ни русской революции 1917 г. с последующей гражданской войной, ни советско-коммунистическому тоталитаризму.

Возвращаясь к непосредственному рассмотрению российской тематики, необходимо обратить внимание на одно важное обстоятельство. Дело в том, что языческое начало в российской жизни проявляло себя не только в архаических фольклорных, но и в иных, превращенных, формах, скрываясь под маской, казалось бы, самых современных и "прогрессивных" идеологий. 1917-й год в нашей истории — это еще и прямое катастрофическое столкно-

вание языческих по происхождению общественных идеалов правды, лада, воли и православно-христианских идеалов покаяния, преображения, православного государства и т.п.¹³ Напряжение между этими двумя частями духовного мира русского человека, между соответствующими им ценностными ориентациями сохранялось на протяжении практически всей отечественной истории, но в начале XX в. оно достигло максимума, превысив некую "критическую точку" противоречий, в результате чего произошел взрыв.

В только что перечисленных составляющих славянско-языческого цивилизационного комплекса отразилось то главное, что отделяет "доосевые" мифологические представления от духовного строя, рожденного в ходе и в результате коренных сдвигов "осевого времени": идея о принципиальной возможности достижения идеального "безгрешного" строя (т.е. фактически рая) на земле (в противоположность христианскому тезису о неизбывной греховности мирской жизни в целом, о неизбежности сохранения до "конца времен" разрыва между сущим и должным). Кроме того, как было показано в главе II данного раздела, в мировоззрении советского социализма воспроизвелась также такая важнейшая составная часть языческого духовно-мировоззренческого комплекса, как магическое отношение к миру — претензии на абсолютную (по сути божественную) власть над природой, историей и человеческой душой¹⁴. Отношение, прямо противоречащее христианским представлениям о месте человека в мироздании и о характере взаимосвязи мирской и сакральной сфер бытия.

Большевистская идеология, особенно та ее разновидность, которая, собственно, и "овладела массами", может быть рассмотрена как результат "встречного движения" и соединения марксистской идеологии западного происхождения и продолжавших жить в народной "почве" языческих идеалов правды, лада, совершенного общественного строя. Вряд ли здесь можно говорить о синтезе, тем более органическом. Скорее, это было крайне противоречивое симбиотическое сочетание качественно разнородных начал, которое стало распадаться, как только обнаружилось несоответствие официальной идеологии и особенно практики "наивным" вековым идеалам народа.

Социальный взрыв 1917 г. первоначально вызвал такой вихрь социальной энтропии, развязал такие силы разрушения, которые в принципе противоречили цивилизации (в любой ее конкретно-исторической разновидности) как способу организации человеческого общежития. В то же время, сломав первоначально старые формы цивилизационного устройства, разрушив прежние культуропорождающие механизмы, российская революция освободила пространство для возникновения нового цивилизационного образования.

СССР действительно являл собой (здесь я склонен согласиться с Б.С. Ерасовым)¹⁵ попытку создания особого типа цивилизации,

включавшей определенные западные элементы, но антизападной по своей основной направленности. В сущности это была очередная попытка осуществления синтеза западного и восточного начал: западной технологии, индустриальной системы и восточного принципа власти-собственности¹⁶, используемого в качестве основного рычага тоталитарной мобилизации всех сил общества в целях решения задач "догоняющего" развития. Речь шла о синтезе на преимущественно восточной основе. Главный смысл существования "советской" цивилизации состоял в противостоянии Западу. С этой точки зрения СССР может быть рассмотрен как исторический преемник московской допетровской Руси. С той, однако, разницей, что роль синтезированных форм в социокультурной системе была здесь значительно меньше. Соединение в рамках одной структуры качественно различных институтов (восточного института "власти-собственности" и западной индустриальной системы) сохраняло жизнеспособность до тех пор, пока оно опиралось на определенное духовно-ценностное основание — тот языческо-марксистский симбиоз, о котором говорилось ранее. Но само это основание, "заряжавшее" систему энергией веры в идеалы "правды", лада, справедливости (и, соответственно, "светлого будущего" в рамках идеального строя, возведенного на этой земле), оказалось исторически весьма непрочным. И когда данная симбиотическая связь начала распадаться, жизнь стала быстро уходить из советско-партийной системы: к 70-м годам XX в. она сохранила, по существу, лишь энергию социальной инерции. В результате "синтез по-советски" оказался исторически значительно менее устойчивым, чем все предшествовавшие ему варианты незавершенного синтеза в нашей истории. Его распадение стало предпосылкой распада СССР.

Если посмотреть на Латинскую Америку через призму российского исторического опыта, то станет очевидно, что в основе большинства проектов создания самостоятельной латиноамериканской цивилизации лежит та же самая идея формирования системы, включающей определенные западные элементы, но антизападной по своей главной сути. Иными словами, та же попытка синтеза западных и восточных начал на преимущественно восточной основе. В этом плане соединение принципа власти-собственности (характерного и для доколумбовых цивилизаций, и для арабской традиции, нашедшей свое отражение в иберийском наследии) и западной по происхождению технологии лежит в основе кубинского эксперимента.

После краха воплощенной в Советском Союзе цивилизационной модели основная линия водораздела между западными и восточными реалиями вновь сместилась внутрь социального организма. В рамках современной России и СНГ воспроизвелись все составляющие прежней системы межцивилизационных взаимодействий, сложившейся к рубежу XIX — XX вв.: переплетение синтеза, симбиоза и противостояния в отношениях языческо-славян-

ской (как в ее архаических, так и в современных превращенных формах) и православно-христианской составляющих российского цивилизационного комплекса; симбиоза и противостояния в отношениях этого комплекса с мусульманской и буддийской традициями; наконец, симбиоза, синтеза и противостояния во взаимоотношениях с западным началом.

Этот последний узел, как и прежде, имеет центральное значение. Причем, ситуация здесь мало изменилась по сравнению с "петербургским" периодом российской истории: процесс синтеза западных по происхождению ценностей модернизации и местной цивилизационной традиции по-прежнему охватывает главным образом "верхи" общества и часть средних слоев — управленческую бюрократию, формирующийся класс предпринимателей, значительные круги интеллигенции и ориентирующуюся на свободный рынок часть сельского населения. В то же время преобладающими типами взаимосвязи большинства наших соотечественников (основной части лиц наемного труда и прежнего колхозного крестьянства, определенной части интеллигенции и служащих) с западными формами жизни являются симбиоз и противостояние.

По данному параметру просматривается весьма существенная разница с Латинской Америкой. Как было показано в главе III раздела I, в регионе к югу от Рио-Гранде индивидуалистический этос западного происхождения в значительной мере затронул и самые низы общества, что можно трактовать как процесс укоренения определенной совокупности соответствующих модернизации ценностных ориентаций. То есть, иными словами, как синтез на западной основе. По-видимому, в том, что касается соотношения трех выделенных типов взаимосвязи и взаимодействия местной традиции с западным началом роль синтеза в латиноамериканском случае значительно больше.

Таким образом, на конкретном историческом материале (как латиноамериканском, так и российском) подтверждается вывод о том, что "пограничные" цивилизации являют собой сложнейшие узлы переплетения, взаимного наложения, столкновения трех видов взаимодействия: противостояния, симбиоза и синтеза. Причем, процесс синтеза характеризуется хронической незавершенностью, приобретшей в течение нескольких веков свойства устойчивого признака данного цивилизационного типа. В центре внимания российских исследователей различных направлений до сих пор находились в основном два из выделенных трех типов междивизиационного контакта: противостояние и синтез. Так, Бердяев, Федотов, их единомышленники и последователи сосредоточивают внимание на конфликтном характере сосуществования различных цивилизационных начал, следовательно — на противостоянии. В то же время Бердяев (и многие, кто разделял и разделяет его позицию) ставит задачу осуществления синтеза, призывая "усвоить себе некоторые западные добродетели, оставаясь русскими"¹⁷.

У евразийцев все наоборот. С одной стороны, для них типично утверждение, что Россия — Евразия являет собой уже свершившийся гармонический синтез Востока и Запада, "Ирана" и "Турана"¹⁸. Вместе с тем, на деле у евразийцев "выходит, что синтез различных начал состоит во взаимном враждебном столкновении синтезирующихся начал"¹⁹. Т.е. на практике представители данного направления выдвигают на первый план противостояние, конкретно говоря — противостояние Западу. Именно в подобном противостоянии заключен главный пафос евразийства.

Для латиноамериканской мысли, так же, как и для российской, характерна концентрация внимания на двух типах межцивилизационного взаимодействия — противостоянии и синтезе. Это относится к представителям обеих главных тенденций в интерпретации латиноамериканского цивилизационного типа: как к тем, кто считал и считает Латинскую Америку качественно новым явлением в мировой истории, не похожим ни на что существовавшее до ее появления на карте мира, так и к тем, для кого Латинская Америка — не новый человеческий мир, а поле продолжающейся уже более пяти столетий борьбы миров²⁰.

Как следует из вышеизложенного, до сих пор от внимания исследователей и мыслителей обеих рассматриваемых здесь "пограничных" цивилизаций почти совершенно ускользал такой тип межцивилизационного взаимодействия, как симбиоз. Хотя сам этот термин неоднократно упоминался и упоминается на страницах научных и историсофских трудов, симбиоз как особый вид межкультурного контакта по существу не стал еще предметом теоретической рефлексии. Между тем, приведенный выше материал определенно подтверждает вывод о том, что именно симбиоз играет в цивилизационных системах России — Евразии и Ибероамерики ключевую стратегическую роль: в условиях хронической (напомним, что это — одна из определяющих особенностей "пограничных" цивилизаций) незавершенности процесса синтеза, когда единое культурное качество не охватывает в полной мере в рамках единой системы "верхи" и "низы" общества и не обладает, следовательно, достаточной интегрирующей потенцией, именно симбиотический тип взаимосвязи обеспечивает существование цивилизационной системы как единого целого (пусть и неустойчивого, разделенного глубокими внутренними противоречиями). Симбиоз, таким образом, восполняет незавершенность процесса создания нового качества, выполняет в социокультурной системе компенсаторную функцию.

Имея все это в виду, следует в то же время отметить, что роль симбиоза и его соотношение с иными видами межкультурного контакта меняются при переходе от одной стадии эволюции соответствующей цивилизационной системы к другой. Так, в Латинской Америке пик расцвета симбиотических форм взаимосвязи приходится на XVII — XVIII вв. — период, когда эти формы пришли

на смену господствовавшей до этого логике тотального противостояния культур. В XIX – XX вв., как уже отмечалось, наметилась тенденция к существенному увеличению роли синтезированных культурных форм, хотя симбиоз в целом сохранил важнейшее стратегическое значение.

Симбиотический тип взаимодействия, по-видимому, играл стратегически важную роль в социокультурной системе Киевской Руси, выступая в качестве связующего звена между язычеством славянских масс и византийской версией христианства. Несколько меньшее значение симбиоз имел в Московской допетровской Руси, где преобладали синтезированные (на восточной основе) цивилизационные формы. Но совершенно особую, кардинальную роль приобрел симбиоз местных и западных социокультурных реалий в "петербургский" период российской истории. Мне думается, что именно симбиотическая связь европеизированных (в той или иной мере) "верхов" и народной "почвы" обеспечивала само существование социокультурной системы Российской империи как некоего единства, пусть и крайне противоречивого.

О ключевой роли симбиоза в советский период уже говорилось. Учитывая, что процесс синтеза западных по своему происхождению ценностей модернизации и российско-евразийской цивилизационной традиции и в настоящее время идет с большим трудом, через преодоление множества препятствий, что он очень далек от успешного завершения, представляется очевидным, что именно симбиотический тип их взаимосвязи и по сей день сохраняет центральное значение.

В этой связи необходимо конкретизировать понятие раскола (как определяющей характеристики российской цивилизации), положенное в основу фундаментального труда А.С. Ахиезера²¹ – самого видного современного представителя "бердяевской" традиции в интерпретации нашей истории. Дело в том, что при полном господстве логики раскола цивилизационная система вообще функционировать не может: она неминуемо распадется. По моему мнению, под единым наименованием "раскол" у Ахиезера скрываются два различных типа взаимодействия: противостояние (т.е. собственно "раскол") и симбиоз.

¹ Солощенко Л., Прокошин Ю. "Словеса золотые" // Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI – XIX вв. М., 1991. С. 11.

² Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. XXXIII.

³ Солощенко Л., Прокошин Ю. Указ. соч. С. 10.

⁴ Славянский фольклор: Тексты. М., 1987. С. 6, 11 – 17, 91 – 92 и др.

⁵ Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. Париж, 1935.

⁶ Голубиная книга; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 14.

⁷ Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1998. Т. 2: Три века христианства на Руси (XII – XIV вв.). С. 227 – 236.

⁸ Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн: Антология. М., 1993. С. 259.

- ⁹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 7–8.
- ¹⁰ Очерки русской культуры XVII в. М., 1979. Ч. 2. С. 6–15.
- ¹¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 18–19.
- ¹² См.: Батунский М.А. Русская клерикальная исламистика и ее оппоненты: Круговая оборона и многоцелевое наступление // Цивилизации и культуры. М., 1995. Вып. 1. С. 274–289.
- ¹³ Ионов И.Н. Кризис исторического сознания в России и пути его преодоления // Обществ. науки и современность. 1994. № 6. С. 92–93.
- ¹⁴ Рашковский Е.Б. Опыт тоталитарной модернизации России (1917–1991) в свете социологии развития // Мировая экономика и междунар. отношения, 1993. № 7. С. 117.
- ¹⁵ Ерасов Б.С. Выбор России в евразийском пространстве // Цивилизации и культуры. Вып. 1. С. 51–55.
- ¹⁶ Васильев Л.С. История Востока. М., 1993. Т. 1. С. 66–70.
- ¹⁷ Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 7.
- ¹⁸ Россия между Европой и Азией. С. 24–229.
- ¹⁹ Кизеветтер А. Евразийство // Россия между Европой и Азией. С. 268.
- ²⁰ См. историографический обзор Вводного раздела.
- ²¹ Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического типа. Т. 1–3. М., 1991.

Глава VI. Индивидуальный уровень цивилизационного процесса и типы творческой личности в России: общие черты и отличия по сравнению с Латинской Америкой

Как и в любой другой цивилизации, основные черты цивилизационной системы России нашли свое отражение на всех ее уровнях. В российском случае, как и в латиноамериканском, сочетание цивилизационного качества "пограничности" с планетарным масштабом культурно-исторической общности с особой силой проявилось на индивидуальном уровне, в первую очередь — в специфике типов творческой личности. Именно такого рода личность стала главным фокусом всех противоречий исторического бытия цивилизационных систем России — Евразии и Латинской Америки. И здесь между ними прослеживаются очень интересные параллели.

Индивидуальный уровень цивилизационного процесса в Латинской Америке был проанализирован в главе IV раздела I. В данном случае мы сосредоточимся на российском материале, который рассматривается, однако, сквозь призму латиноамериканского опыта.

ТИПЫ НОВАТОРА И ИНТЕРПРЕТАТОРА ТРАДИЦИИ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ СИСТЕМЕ РОССИИ: ПАРАЛЛЕЛИ С ЛАТИНОАМЕРИКАНСКИМ ОПЫТОМ

Общая структура российского типа личности определялась основополагающим фактом столкновения и взаимодействия на просторах Северной Евразии двух главных потоков мирового цивилизационного процесса, которые мы обобщенно называем Западом и Востоком, о чем подробно говорилось выше. Как уже было показано в связи с рассмотрением иных тем, для русского человека оказались характерными сочетание и конфликтное сосуществование в его сознании, а также социально-экономической и политической практике противоположных подходов к решению коренных экзистенциальных проблем. Именно поэтому российская личность, тем более — творческая личность, чрезвычайно трудно поддается попыткам какой бы то ни было типологизации. Подчеркивая данное обстоятельство, Г.П. Федотов писал: "В этом затруднении — по-видимому, непреодолимом — единственный выход — в отказе от ложного монизма и в изображении коллективной души как единства противоположностей. Чтобы не утонуть в многообразии, можно свести его к полярности двух несводимых далее типов. Схемой личности будет тогда не круг, а эллипсис. Его двоецентрие образует то напряжение, которое только и делает возможным жизнь и движение непрерывно изменяющегося соборного организма.

Все остальное может быть сведено к одному из этих двух центров. В этом есть известное насилие над жизнью, но менее грубое, чем в монистических построениях"¹.

Подобного рода "двоецентрие" прослеживается как на уровне коллективного субъекта исторического процесса (народа), так и на уровне индивидуального субъекта, то есть личности.

Среди современных исследователей Г.Д. Гачев и И.В. Кондаков² подчеркивали в этой связи, что для России характерны "дистанции огромного размера" не только в географическом, но и в духовно-ценностном, смысловом плане. К этому можно добавить, что на индивидуальном уровне цивилизационного процесса такого рода дистанции наличествуют не только между людьми, но и внутри отдельных конкретных индивидов, перед которыми постоянно стоит задача совместить несовместимое. Это создает ситуацию перманентного колоссального психологического напряжения: «Ведь совмещение в едином кругозоре полярно противоположных смыслов, причем непосредственно, вне каких-либо... переходов, без "нейтральной зоны", — испытание сознания для оценивающего и соединяющего эти крайности — не из легких. Это то самое, о чем евангельский Христос (по иному, впрочем, поводу) сказал: "Кто может вместить, да вместит"».³ (Мтф.: 19, 12.)

Совмещение в одном и том же человеке "весьма противоположных свойств" отмечал как характерную особенность русского типа личности Н.О. Лосский⁴. Причем он особо обращал внимание на то, что чрезвычайно велик, больше чем у других народов, оказался в русской жизни диапазон добра и зла. Это отразилось в типичном для русских сочетании в одном и том же человеке добрых и дурных свойств, причем ни те, ни другие не определяли в полной мере характер данной личности. Именно это качество имел в виду Дмитрий Карамазов у Достоевского, заметивший: "Широк человек, я бы сузил"⁵.

Выше была подробно охарактеризована связь внутренней поляризованности цивилизационной системы России с той огромной ролью, которую играли в отечественной истории силы разрушения, ориентированные всегда на разрыв цепи исторической преемственности. В ракурсе рассматриваемой здесь темы следует особо подчеркнуть, что линия разрыва зачастую проходила не только между людьми, но и внутри личности.

В России, как и в Латинской Америке, становление творческой личности происходило в постоянной борьбе с мощной энтропийной, разрушительной контртенденцией, противостоявшей любым видам творчества. Одним из главных проявлений данной контртенденции в российской Евразии явилось прямое враждебное противостояние различных культурных традиций. Творческая индивидуальность в России, как и в Латинской Америке, возникла как исторический ответ на разгул стихии разрушения в эпохи межцивилизационных "разломов" — тех носящих катастрофический характер переходов от одного этапа цивилизационного раз-

вития к другому, которые были охарактеризованы выше. Главная задача такой индивидуальности всякий раз состояла в связывании заново разорванной после очередной социально-культурной катастрофы нити исторической традиции, а также в преодолении логики противостояния различных цивилизационных начал, в возведении между ними "мостов" институциональной и духовно-символической коммуникации.

Сказанное относится к обоим главным разновидностям творческой личности, охарактеризованным в главе IV раздела I на латиноамериканских примерах, — как к интерпретатору, так и к новатору. Соотношение между ними в России в основном аналогично латиноамериканскому: оно полностью соответствует соотношению симбиоза и синтеза в рамках системы межцивилизационных взаимодействий. Стратегически важная роль симбиоза в структуре обеих "пограничных" цивилизаций планетарного масштаба находит свое непосредственное проявление на индивидуальном уровне в том значении, которое приобрела как в Латинской Америке, так и в России фигура интерпретатора. Хотя в рамках творимых интерпретационным типом творческой личности симбиотических форм взаимосвязи и не возникало еще нового культурного качества, в России, как и в Новом Свете, само по себе установление устойчивой положительной связи между первоначально чрезвычайно далекими друг от друга цивилизационными пластами требовало колоссальной творческой работы человеческого духа по их сближению.

Одним из первых и наиболее ярких исторических свидетельств такой работы стали различные формы народной религиозности, определяющей характеристикой которых являлась многоликость симбиотическая взаимосвязь древнего славянско-языческого наследия и православно-христианской традиции византийского происхождения. Подобные формы, плод напряженной работы творческой фантазии многочисленных безвестных интерпретаторов обеих этих традиций, в значительной мере определили специфику духовного склада русского крестьянства на протяжении ряда веков. Приведем в качестве иллюстрации несколько примеров.

Так, один из документов XIV в. донес до нас "слово некоего христороубца", который со всей силой страстно верующего человека обрушивается на "христиан, двоеверно живущих", поклоняющихся одновременно Христу с Богородицей и божествам языческого дохристианского пантеона — Перуну, Хорсу, Симарглу, Мокоши, Волосу (Велесу), Роду, рожаницам и др.⁶ Подобная ситуация была типична для массового сознания на протяжении всего периода со времени принятия христианства на Руси (т.е. с конца X в.) вплоть до XIV в.

Хотя в результате массивного наступления православной церкви в ходе кампании христианизации X—XIV вв. подвергся практически полной деструкции верхний этаж "здания" восточнославянской мифологии, а его "обитатели" (Перун, Велес, Хорс, Си-

маргл и др.) были, казалось бы, навеки изгнаны, сохранились нижние "этажи" того же здания, целый сонм духов земли, воды, леса и т.д. Верить в них подавляющее большинство крестьян продолжало, как свидетельствуют многочисленные источники, и во все последующие века, вплоть до XX в. Особенно интересны в этом плане данные последних двух столетий⁷.

По свидетельству известной исследовательницы восточнославянской мифологии (в том числе и относительно современных ее форм, бытовавших в XIX — XX вв.) М. Власовой, «отношение к разнообразным духам природы и дома после принятия христианства оказалось двояким: с одной стороны, от них ограждались молитвой и крестным знаменем, с другой — с ними христосовались на Пасху. И в качестве нечистой силы лесные, водяные, домовые духи продолжали играть важную роль в жизни крестьян, о чем свидетельствует и популярная поговорка: "Богу молись, а черта не гневи"»⁸. Все эти персонажи из древнеславянской мифологии занимали в мировоззрении русских крестьян достаточно важное место рядом с образами Христа, Богородицы и христианских святых, ко многим из которых перешли важнейшие функции языческих божеств: здесь прямая параллель с латиноамериканскими примерами, приведенными в разделе I. Интересно, что в представлениях жителей русской деревни «многие духи природы и дома сохранили двойственный, отнюдь не противный Богу и человеку характер: водяные бывают добрые, отчего в некоторых озерах нельзя утонуть..., лесовик "праведен" и без причин не трогает человека..., домовые и водяные могут делать добро...»⁹.

Одним из ярких свидетельств деятельности многочисленных интерпретаторов как языческо-славянской, так и православно-христианской традиции являются праздники крестьянского календаря, "где почитание христианских святых, Бога, Богородицы слито с почитанием сил природы"¹⁰. То же самое можно сказать о многих памятниках календарной и семейной обрядовой поэзии восточных славян, а также о заговорах — древнейшем жанре фольклора, в котором словесные формулы, с помощью которых люди пытались воздействовать на окружающий мир, сочетаются с магическими действиями¹¹. Как отмечают специалисты по славянскому фольклору, "большое влияние на заговоры оказало христианство (появились образы Христа, святых, Богородицы). Языческая же основа заговоров сильно повлияла на христианские наслонения — молитвы. Так, языческий заговор — это требование, и христианская молитва в заговорах часто переосмысливается в требование"¹².

Обобщив огромный по объему фактический материал, М. Власова пришла к следующему выводу: "Можно сказать, что религия русских крестьян, став христианской, осталась в значительной степени пантеистической. Центральное место в верованиях по-прежнему отводится природе, земле; многообразные духи природы, а также души умерших, иные сверхъестественные существа

продолжают населять окружающий мир, влияя на его бытие"¹³. Подобного рода констатация — не что иное, как убедительное подтверждение ключевой роли симбиотических форм взаимосвязи славянско-языческого и православно-христианского, византийского по происхождению цивилизационных пластов, а следовательно, и интерпретационного типа творческой личности на уровне массового сознания, народного "менталитета".

Пожалуй, самым выдающимся достижением данного типа являются многие из русских народных духовных стихов XI — XIX вв. В первую очередь здесь следует назвать "Голубиную книгу", уже упоминавшуюся ранее как один из наиболее ярких образцов симбиоза славянско-языческой и православно-византийской традиций. Согласно "Голубиной книге", "белый вольный свет зачался от суда Божия". Однако, хотя "у нас ум-разум самого Христа", но "тела наша от сырой земли". Причем, во всем, что происходит на земле, авторы "Книги", народные сказители, усматривают родовую связь с материнским началом. Большая часть текста данного памятника «посвящена матери-земле с ее горами, реками, озерами, деревьями, травами, зверьем, рыбами и птицами, а также главными символами божественного присутствия — церквями. Каждому явлению в этом ряду находится своя "мати", получившая права главенства то по связи с земными деяниями Христа, Богоматери или святых, то по силе власти над всем своим родом»¹⁴.

Наряду с христианскими мотивами и образами в "Голубиной книге" обнаруживается древнейший мифологический пласт общего индоевропейского происхождения: по словам В.В. Иванова и В.Н. Топорова, в этом выдающемся памятнике "содержатся представления о соотношении человека и вселенной, микро- и макрокосма, соответствующие ведийскому гимну о Пуруше и восходящие к общему с ним индоевропейскому мифу о творении мира из тела человека"¹⁵.

Начиная с XVII в. все большее значение на сцене русской жизни начинает приобретать фигура интерпретатора западных форм. Она появляется и постепенно получает распространение первоначально в рамках правящей элиты. В XVIII в. интерпретация хлынувших широким потоком из Западной Европы новаций (от поэтических конструкций до способов организации административного аппарата и военного дела) становится на несколько десятилетий основным видом творческой деятельности для большинства представителей "образованного общества", практически полностью совпадавшего на том этапе с дворянством, в основном — с высшими его кругами. Это соответствует факту широкого распространения в данную эпоху симбиотических форм взаимосвязи российско-православного и западного начал, пик расцвета которых пришелся в России именно на XVIII в.

Подобно тому, как это происходило в Новом Свете, в России в эпохи цивилизационных "разломов" вторжение в существующую

социокультурную среду огромных масс новой информации приводило первоначально к резкому расширению сферы интерпретации и переводу ее на качественно иной уровень: перед творческими людьми, воплощавшими культурную память народа, вставала задача реинтерпретации как уже существующей традиции, так и вторгающихся в жизнь новых цивилизационных реалий, будь то привнесенное из Византии православие, татаро-монгольский культурный комплекс или западное начало. Так же, как и в Латинской Америке, подобное расширение и качественное усложнение структуры смыслового поля интерпретации означали одновременно и увеличение свободы индивида в том, что касается оперирования элементами наследия, и ослабление существовавшего нормативно-ценностного ядра личности, составлявшего базу ее целостности, — вплоть до полного распада такого ядра во многих случаях. Именно с этим в первую очередь был связан разгул сил разрушения как внутри, так и вне человека при переходе от одной стадии цивилизационного развития России к другой.

В условиях, когда такой переход приобретал катастрофический характер, когда между полюсами антиномий российского бытия и российского сознания возникали разряды колоссальной силы, вставшие перед страной и народом задачи невозможно было окончательно решить, ограничиваясь рамками интерпретационного типа творческой личности. Выход за эти рамки означал появление на историческом горизонте качественно иной разновидности творческой индивидуальности — новатора, бравшего на себя задачу осуществления синтеза разнородных цивилизационных начал и традиций.

На Руси, как и повсюду, необходимой предпосылкой осуществления процесса культурного синтеза было нахождение таких символических форм, которые были бы в той или иной степени приемлемы для всех участников межкультурного взаимодействия, не вызывали бы отторжения на личностном уровне. Как и в Латинской Америке, в духовном космосе Руси — России ключевое значение приобрели фигуры Богородицы и святых. Именно они лучше всего воспринимались языческим мифологическим сознанием. В случае со святыми это было определено связано с фактическим сохранением культа предков, что также является прямой аналогией с латиноамериканским опытом.

Особое, центральное место среди синтезированных культурных форм занимает образ-символ Богородицы. В представлениях крестьянского большинства населения России он был неразрывно связан с образом "матери-земли", как правило, сливаясь с ним в единое целое. Можно было бы привести немало примеров именно такого восприятия Богородицы русским народом на всех стадиях отечественной истории после принятия христианства. Мы ограничимся лишь одним, относящимся к 20-м годам уже нашего столетия: «Когда в засушливые годы (1920 и 1921 годы) некоторые из крестьян стали колотушками разбивать на пашне комья и глыбы,

то встретили сильную оппозицию со стороны женщин. Последние утверждают, что, делая так, те "бьют саму Мать Пресвяту Богородицу"»¹⁶.

В данном случае мы сталкиваемся, пожалуй, с самым ярким примером органического соединения древнейшего символа, восходящего к самым глубоким праславянским корням отечественной культуры, и одного из центральных Евангельских образов. Здесь можно провести прямую параллель с Девой Гваделупской в Латинской Америке — как с синтетическим характером этого образа, так и с той ключевой ролью, которую он играл и продолжает играть в процессе культурного синтеза в регионе к югу от Рио-Гранде. В свете сказанного отнюдь не случайно, что Богоматерь считается покровительницей как Латинской Америки (в облике Девы Гваделупской), так и России.

Как уже отмечалось, выполнение исторической задачи формирования нового культурного качества оказалось связано в России — Евразии, как и в Латинской Америке, с преодолением огромных трудностей, главной из которых была необходимость тратить чрезмерное количество сил и энергии на преодоление разрушительной, энтропийной тенденции, периодически приобретающей, как было показано выше, в условиях обеих рассматриваемых "пограничных" цивилизаций гипертрофированные, поистине планетарные масштабы.

Цивилизации России и Латинской Америки постоянно создавали себя заново, преодолевая мощную стихию хаоса. В российском случае, как и в латиноамериканском, подобная ситуация породила потребность в особом типе творческой индивидуальности, способном решать задачи повышенного уровня сложности. И отнюдь не случайно, что преобладающий тип творческой личности — новатора стал общим для России и Латинской Америки (как, впрочем, и для всех "пограничных" цивилизаций). Речь идет об охарактеризованном на латиноамериканских примерах в главе IV раздела I синкретическом типе творческой личности, совмещавшей в себе мыслителя, литератора и общественного деятеля.

СИНКРЕТИЧЕСКАЯ РАЗНОВИДНОСТЬ ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ: СОПОСТАВЛЕНИЕ РОССИЙСКИХ И ЛАТИНОАМЕРИКАНСКИХ РЕАЛИЙ

Прямые параллели между Россией и Латинской Америкой прослеживаются в том, что касается особой роли, которую приобрела в системе цивилизаций "пограничного" типа литература. В России, так же, как и в странах Ибероамерики, каждая по-настоящему значимая книга стремилась стать Книгой с большой буквы, концентратом духовного опыта, наставлением, задающим основные смысловые ориентации в жизни, а писатели и поэты, соответственно, зачастую осознавали себя как пророков. В качестве самых ярких

примеров здесь можно назвать А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого. В российском случае, как и в латиноамериканском, литература стремилась и стремится преодолеть состояние "раскола" между вестернизированной элитой и народной "почвой", выработать новые символы единства. Подобные символы могли появиться и появлялись лишь в процессе синтеза качественно разнородных культурно-исторических начал, взаимодействующих в рамках цивилизационного целого. Русская классическая литература XIX — начала XX в. наиболее полно отразила развивавшийся в то время процесс синтеза российско-православной и западной традиций, стала главным проявлением данного процесса. Здесь — очередная прямая параллель с латиноамериканским опытом.

Впрочем, следует сделать оговорку: наличие подобных параллелей отнюдь не означает полной идентичности. Так, соотношение различных видов литературы и их значение в осуществлении интегративной функции в культурной системе на разных исторических этапах достаточно существенно отличались в обоих случаях. Если в Латинской Америке особую, ключевую роль в выработке новых символов единства на рубеже XIX — XX вв. сыграл испаноамериканский модернизм, то в России несколько раньше, в XIX в., основной культурной "лабораторией", в которой протекала "реакция" синтеза, стала реалистическая литература — от А.С. Пушкина до Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого.

Очень многие отечественные исследователи отмечают, что характерной чертой классической русской культуры XIX в. стал своего рода "литературоцентризм". Для жизни России того времени типична ситуация, когда «и философия, и общественная мысль, и изобразительное искусство ("передвижничество"), и музыка (оперная, вокальная, программно-симфоническая и инструментальная) в значительной мере были одушевлены литературными образами, сюжетами и идеями, прошедшими апробацию в литературных произведениях...»¹⁷.

Литература, по свидетельству многих авторитетных авторов, оказывала огромное влияние на общественное сознание в России¹⁸. «А через литературную критику, тесно смыкавшуюся с публицистикой, происходило своего рода "олитературивание" самой социальной действительности, ее восприятие через призму литературных образов: характеров, ситуаций, сюжетов. Жесткие цензурные условия в России и насаждавшаяся на протяжении длительного времени (несколько веков) полицейская бдительность в сфере культуры лишь стимулировали то обстоятельство, что литература становилась в России общественной, гражданской трибуной, брала на себя все общие, универсальные функции, замещающая собой все остальные области русской культуры и объединяя их в одно интегративное целое»¹⁹.

На стратегически важную роль литературы в культурной системе, связанную с коренными цивилизационными характеристиками России — Евразии, указывают такие видные исследователи,

как Г. Гачев и И. Кондаков. Так, по словам Гачева, русская жизнь "с ее противоположностями, отделенными друг от друга не плавной цепью опосредований, но пропастями", русская мысль, которой было слишком тесно в пределах "рационалистической логики", "отвлеченно-теоретического мышления"²⁰, требовали «каких-то особых, эмоционально-непосредственных "осердеченных" форм, "снимающих" в себе необозримую пространственную, временную и смысловую несовместимость, противоречивость»²¹.

Гачев приходит к следующему выводу: "Бесконечность России и ее суть неуловимы средствами пластических, зрительных искусств, требующих твердого, сомкнутого пространства"²². По оценке И.В. Кондакова, "умонепостигаемость", "иррациональность" исторического развития России в определенном смысле "неподвластны" не только научному анализу, "знанию как таковому или философской диалектике...", но и таким искусствам, как архитектура и скульптура, а во многом и таким, как живопись, — явлениям культуры, хорошо раскрывающим западную специфику. Оставались, главным образом, религиозная мысль (особенно не ортодоксальная, а на грани с язычеством или иными конфессиями, а также с ересями), музыка и литература"²³, причем последняя в наибольшей мере подходила на роль главного выразителя российской специфики. «...Сущность русской жизни могла быть адекватно уловлена лишь той формой сознания, которая бы имела отношение, сразу "цепляла" в себя все сферы жизнедеятельности общества. Такой наиболее универсальной, всесторонней и емкой формой духовного освоения бытия и явился литературный художественный образ. Он через описание способен уловить чувственную плоть предметности, вызвать духовное представление пространства. Он через звукопись и ритм (поэзия) способен передать жизнь как время, процесс, музыку и вывести в сферу чистого идеала. Он через значения слов и их соединение берет на вооружение всю сферу отвлеченного мышления»²⁴.

Приведенные высказывания Г. Гачева и И. Кондакова представляют, на наш взгляд, самый непосредственный интерес для латиноамериканистов. Их выводы относительно причин особой роли литературы в культурной системе в главном и основном могут быть распространены и на Латинскую Америку. Однако это касается не всех только что приведенных оценок Г. Гачева и И. Кондакова.

Так, специалисты по латиноамериканской архитектуре, скульптуре и живописи, особенно — по креольскому барокко, вряд ли согласятся с утверждением, что сущность латиноамериканской жизни со всеми ее характеристиками, аналогичными российским (противоречивость, дисгармоничность, "умонепостигаемость" — "неподвластность" рационалистическому дискурсу западного типа), не может быть выражена "средствами пластических, зрительных искусств", таких, как архитектура, скульптура и живопись. Рассмотрение данной тематики в контексте сравнения

с Россией побуждает к выводу, что роль таких искусств в системе латиноамериканской культуры в целом определено выше, чем в системе российской культуры. Архитектура, скульптура и живопись, несомненно, адекватно выражали (правда, на разных исторических этапах в тех или иных странах с различной степенью интенсивности) действительность латиноамериканского региона.

Так же, как и в Латинской Америке, в России роли мыслителя, литератора и общественного деятеля не исчерпывают многообразия исторического облика творческой личности синкретического типа. Во многих случаях к этому перечню нужно добавить еще и ученого.

В этой связи следует подчеркнуть, что характер соотношения двух главных интеллектуальных познавательных стратегий ("левополушарной" и "правополушарной")²⁵ в России и в Латинской Америке в целом одинаков. Обе "пограничные" цивилизации планетарного масштаба по одному и тому же признаку качественно отличаются в данном случае от Запада. В противоположность преобладающей "фаустовской" тенденции ко все более четкому разделению и специализации интеллектуального труда, в России, как и в Латинской Америке, наблюдается соединение в рамках одной личности творческих типов "ученого" и "художника" (в широком смысле). Соединение, прямо обусловленное сочетанием "левополушарной" и "правополушарной" стратегий. Подобное сочетание в российских условиях объясняется причинами, по сути своей во многом аналогичными тем, которые вызвали к жизни данный феномен в Латинской Америке: «Духовное освоение не тронутых цивилизацией земель, "очеловечивание" еще более первобытных по образу жизни и сознания племен и общественных слоев, необходимость восстанавливать нравственные и интеллектуальные силы нации после очередных периодов лихолетья — все это не благоприятствовало разделению труда в области духовно-интеллектуальной деятельности. Поэтому — в полном соответствии с православной традицией — политик, ученый, литератор, философ и богослов является и в древней Руси, и в новой России в одном лице»²⁶. В.Г. Щукин отмечал в этой связи: "Тип просветителя, осваивавшего разные сферы практической, умственной и духовной деятельности, очень распространен в русской истории. Вот лишь некоторые имена: Сергей Радонежский, Максим Грек, Аввакум Петров, Михаил Ломоносов, Николай Новиков, Николай Карамзин, Александр Пушкин, Виссарион Белинский, Федор Достоевский, Николай Чернышевский, Николай Федоров, Павел Флоренский, Владимир Ульянов (Ленин), Владимир Вернадский, Андрей Сахаров"²⁷. Несомненно, к этому списку можно было бы добавить еще немало имен.

В России столь же многочисленны, как и в Латинской Америке, случаи соединения в рамках одного и того же текста черт научного исследования и художественного произведения. Противоре-

чивая взаимосвязь эмоционально-образного и рационально-дискурсивного начал прослеживается, например, у таких выдающихся и совершенно непохожих друг на друга представителей российской культуры, как М.В. Ломоносов, Н.М. Карамзин, П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков, А.И. Герцен, В.Г. Белинский.

Пушкин писал о Ломоносове: "Историк, ритор, механик, химик, минералог, художник и стихотворец, он все испытал и все проник"²⁸. А вот оценка творчества Ломоносова, данная Гоголем: "В описаниях слышен взгляд скорее ученого натуралиста, нежели поэта; но чистосердечная сила восторга превратила натуралиста в поэта"²⁹. Крупнейший отечественный ученый нашего века С.И. Вавилов отмечал, что поэзия Ломоносова пронизана естественнонаучными мотивами, в то время как его научная проза иногда являет собой классический пример художественной прозы. Вавилов вспоминает в этой связи химические изыскания Ломоносова в области цветного стекла, которые были им "доведены до художественного конца мозаичных картин. Самый выбор химико-технологической темы — цветного стекла свидетельствует о Ломоносове как о художнике"³⁰. Автор предисловия к недавно изданному сборнику избранной прозы Ломоносова В.А. Дмитриев подчеркивает: "...Иные труды Ломоносова даже по физике, химии и другим естественнонаучным дисциплинам, тем более по истории, географии, литературе, языку, мало того, что насыщены наряду со специальным и более широким, философским содержанием, являют сверх того образцы превосходной прозы"³¹.

В том, что касается исторической науки, произведения Карамзина дают яркий пример сочетания исторического исследования и художественного описания предмета этого исследования. П.Я. Чаадаев в письме к А. Тургеневу писал о Карамзине: "Живописность его пера необычайна: в истории же России это главное дело: мысль разрушила бы нашу историю, кистью одною можно ее создать"³².

Произведения самого Чаадаева могут служить ярким примером соединения в рамках одного текста философии и литературы, оказавшегося, как было показано в главе IV раздела I, столь характерным для латиноамериканской мысли. Хотя "Философические письма", особенно первое и самое знаменитое из них, по-видимому, не могут быть полностью отнесены к жанру эссе, они тем не менее предельно близки к нему.

Другой (во многом отличный от творческой манеры Чаадаева) образец соединения философии и литературы (точнее литературной критики) являет нам В.Г. Белинский, в статьях которого есть немало глубоких размышлений исторического характера³³.

Аналогичные черты можно обнаружить и у А.И. Герцена. Современный исследователь А.И. Володин характеризует его как "мыслителя-художника", для которого характерны "неразрывность, взаимопроникновение смелого научно-теоретического поиска и литературно-художественного творчества..."³⁴.

К 40-м годам XIX века ряд видных представителей русской мысли, пережив период страстного увлечения немецкой классической философией, прежде всего Шеллингом и Гегелем, пришли к выводу о необходимости особых познавательных средств для постижения российской действительности: западная понятийная структура оказалась для этого явно недостаточной. Собственно, эта мысль содержится в приведенном только что высказывании Чаадаева.

Данная идея впервые получила подробное обоснование в трудах одного из основателей течения славянофилов А.С. Хомякова. Призывая сочетать в историческом исследовании различные познавательные стратегии, он писал: "Звание историка требует редкого соединения качеств разнородных: учености, беспристрастия, многообъемлющего взгляда, Лейбницева способности сближать самые далекие предметы и происшествия, Гриммова терпения в разборе самых мелких подробностей и проч. и проч. Об этом всем уже писано много и многими; мы прибавим только свое мнение. Выше и полезнее всех этих достоинств — чувство поэта и художника. Ученость может обмануть, остроумие склоняет к парадоксам: чувство художника есть внутреннее чутье истины человеческой, которое ни обмануть, ни обмануться не может"³⁵. Главный исторический труд Хомякова "Семирамида" — это одновременно и научное, и художественное произведение, при написании которого широко использовались как данные смежных с историей научных дисциплин (лингвистики, фольклористики, географии), так и труды отцов церкви³⁶.

Данный русский мыслитель выдвинул концепцию "живознания" — непосредственного интуитивного по сути своей, целостного постижения истины, основанного на совместном действии ума и чувств. По убеждению Хомякова, "живознание" позволяет преодолеть односторонность чисто рассудочного знания. Практически все произведения Хомякова являют собой примеры переплетения черт научного исследования, художественного произведения, философского эссе. Сам он был, судя по свидетельствам современников, чрезвычайно самобытной фигурой, совмещавшей в одном лице литератора, публициста, общественного деятеля и ученого³⁷. Подобное сочетание позволило Хомякову осуществить масштабную попытку синтеза различных видов знания, причем соединение обеих познавательных стратегий, сочетание рационально-дискурсивного и интуитивно-образного путей постижения истины впервые в истории российской мысли было выведено Хомяковым на уровень сознательной программы исследования. «Идя от художественной интуиции и "живознания", которые он стремился сделать элементами знания научного, Хомяков пытался соединить... раннюю патристику и идеи западного романтизма и западной натурфилософии»³⁸. По убеждению Хомякова, наука может стать подлинным средством постижения истины лишь в том случае, если в ней наличествует "поэзия", то есть образно-эмоцио-

нальное освоение мира. Оценивая состояние современного ему научного знания, прежде всего географии, Хомяков отмечал: "В науке есть уже поэзия, потому что наука сдружилась с истиною"³⁹.

В трудах А.С. Хомякова с наибольшей полнотой проявилась тенденция, характерная в целом для российской мысли. Она нашла свое отражение в высказываниях многих ее представителей, в том числе и самых знаменитых. К примеру, Ф.М. Достоевский, касаясь проблемы соотношения гуманитарного знания и поэтического творчества, писал: "Философия есть тоже поэзия, только высший градус ее"⁴⁰. Произведения самого Достоевского являют собой один из самых ярких примеров сопряжения литературы и философии. То же самое можно сказать и о творчестве Л.Н. Толстого.

В начале XX столетия феномен сочетания эмоционально-образного и рационально-дискурсивного начал с особой силой проявился у А. Белого, поэта, писателя и мыслителя, серьезно занимавшегося математикой, которая играла важнейшую роль в его творчестве. Так, Белый пытался математически моделировать художественное пространство своих произведений⁴¹.

Констатируя очевидные структурные параллели между Россией и Латинской Америкой в том, что касается соединения ипостасей "ученого" и "художника" в облике творческой личности синкретического типа, необходимо вместе с тем учитывать и различия, которые существуют в этой области между обеими "пограничными" цивилизациями планетарного масштаба. Они связаны, главным образом, с тем, что соотношение между наукой и другими сферами культуры было в России и в Латинской Америке далеко не одинаковым: все же, если брать картину в целом, в российском духовном космосе роль науки гораздо больше. Нисколько не умаляя латиноамериканских достижений, нельзя не отметить, что российские ученые и изобретатели оставили в мировой науке XIX – XX вв. гораздо более заметный след, чем их латиноамериканские коллеги. Достаточно вспомнить такие известные во всем мире имена, как Н.И. Лобачевский, М.В. Остроградский, П.Л. Чебышев, П.Н. Лебедев, Д.И. Менделеев, И.М. Сеченов, И.П. Павлов, К.А. Тимирязев, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, С.М. Соловьев, В.О. Ключевский, М.М. Бахтин, В.В. Докучаев, Н.И. Вавилов, А.А. Фридман, С.П. Королев, А.Д. Сахаров, Л.Д. Ландау, А.С. Попов, П.Н. Яблочков. Этот список, разумеется, далеко не полон.

В России раньше и с гораздо большей силой, чем в Латинской Америке, проявилось воздействие западноевропейской субэкумены в том, что касается тенденции к разделению труда в интеллектуальной сфере. В российском случае о подобном разделении с полным на то основанием можно говорить уже по меньшей мере с середины XIX в. И все же, так же, как и в регионе к югу от Рио-Гранде, в России разделение в сфере умственного труда всегда было и до сих пор остается неполным по сравнению с Западом.

Бесспорно, к русской интеллигенции XIX—XX вв. относится целая плеяда ученых европейского типа, наиболее яркие представители которой перечислены выше. В наше время, в условиях НТР, в России, как и повсюду, роль этой категории населения существенно повысилась. Однако, несмотря на все это, тенденция к синкретизму обеих творческих стратегий сохранилась в России — Евразии и в XX в. Причем это касается в том числе и ряда крупнейших ученых. Достаточно вспомнить в данном контексте яркое сочетание научно-дискурсивного и образно-эмоционального начал в работах основоположника современной космонавтики К.Э. Циолковского. В значительной мере этот тезис относится и к трудам создателя концепции ноосферы В.И. Вернадского. Что же касается гуманитарных наук, то к российской мысли и в XX в. вполне применимо в принципе то положение о фундаментальном единстве философии и литературы, которое Х. Гаос сформулировал, анализируя латиноамериканские реалии⁴². Во всяком случае, это касается наиболее выдающихся ее представителей, таких, как М.А. Волошин, А.П. Платонов, А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин, на современном этапе — А.И. Солженицын, А.В. Мень, С.С. Аверинцев, Л.Н. Гумилев, Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров. Перечисленные деятели российской культуры существенно отличаются друг от друга по целому ряду параметров, прежде всего по характеру своего мировоззрения. Одни из них в большей степени литераторы, другие — в большей степени философы. Однако всех их отличает синкретизм творческих стратегий. В любом случае, именно они (и подобные им творческие люди, это перечисление можно продолжать еще долго), а отнюдь не авторы огромного количества порожденных советской эпохой текстов, претендующих на подлинную “марксистско-ленинскую” научность, в конечном счете определяют главные черты российской гуманитаристики XX в.

Россию и Латинскую Америку объединяет также такая охарактеризованная в главе IV раздела I на латиноамериканском примере черта, как отсутствие антагонизма двух главных способов духовного освоения мира — веры и знания, антагонизма, ставшего одной из главных отличительных черт духовной жизни западной цивилизации в эпоху модернизации. Эта черта проявилась уже у М.В. Ломоносова: материалистические тенденции в его творчестве были в свое время сильно преувеличены советской историографией.

В дальнейшем тенденция к созданию целостных систем мировоззрения, базирующихся на компромиссе веры и разума, нашла наиболее яркое воплощение у славянофилов, особенно у идейных вождей этого течения, И.В. Киреевского и А.С. Хомякова. Представители славянофильского направления утверждали, что отсутствие резких противоречий между двумя главными полюсами духовной жизни обусловлено глубинной сутью русской культуры и может рассматриваться в конечном счете как ее историческое преимущество перед Западом. Подобный тезис был увязан с об-

щей программной установкой на творческое соединение православной духовной традиции с достижениями "современного просвещения", то есть, иными словами, с определенными ценностями модернизации.

Данная перспектива была наиболее четко очерчена И.В. Киреевским, который ставил вопрос о необходимости усвоения Россией "европейской образованности", этого "зрелого плода всечеловеческого развития", но при обязательном условии переосмысления западного опыта на основе православной традиции, сохранившейся, по его мнению, в незапятнанной чистоте изначальные истины христианства. Киреевскому рисовался в этой связи идеал универсальной православной культуры, овладевающей "...всемирным развитием современного мира"⁴³. По мысли Киреевского, главная задача самобытной русской философии — всесторонняя разработка проблемы "отношения веры к современной образованности"⁴⁴.

Итак, мы вправе сделать вывод о том, что для российского, как и для латиноамериканского, "Логоса", персонифицированного в творческих личностях, в целом характерно внутреннее (иногда оно проявлялось и на поверхности общественной жизни) стремление к компромиссу веры и знания. В отечественной истории, так же, как и в истории стран региона к югу от Рио-Гранде, это связано с двумя факторами: синкретизмом творческих стратегий и той интегрирующей ролью, которую выполняла религия. Правда, интегрирующая роль католицизма была все же несколько больше, чем православия, по крайней мере, в том, что касается исторической ситуации в Латинской Америке и в России в XVIII—XX вв. После славянофилов линия компромисса веры и знания нашла свое наиболее яркое воплощение в творчестве таких людей, как В. Соловьев, Н. Федоров, П. Флоренский.

Как и в иных случаях, прямая параллель между Россией и Латинской Америкой не означает полной идентичности: все же у нас тенденция к компромиссу веры и разума, по-видимому, играла меньшую роль, чем там. Это связано с тем обстоятельством, что в российской культуре XVIII—XX вв. значительно большее значение, чем в латиноамериканской, приобрели атеистические и материалистические течения. У их истоков стоит А.Н. Радищев. Впоследствии атеистические и материалистические тенденции получили развитие у В.Г. Белинского, А.И. Герцена, М.А. Бакунина, Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева, П.А. Кропоткина, затем — у российских социал-демократов — от Г.В. Плеханова до В.И. Ленина и его сподвижников. Как известно, в советский период истории материализм и атеизм были возведены в ранг официального мировоззрения.

Как уже было показано в главе IV раздела I, новаторский творческий акт может быть адекватно интерпретирован в тойнбианских терминах Ухода-и-Возврата. В России этот двухтактный акт носил в целом тот же характер, что и в Латинской Америке: для

значительной части деятелей отечественной культуры речь может идти об уходе от собственной страны в Европу (Западную) с последующим возвратом к России, ее народу и истории. Вплоть до революции 1917 г. для многих представителей российского "образованного общества", как и для латиноамериканских интеллектуалов, это было связано с духовным опытом, приобретенным во время путешествия по Европе или длительного (иногда постоянного) проживания там. Достаточно вспомнить в этой связи такие столь непохожие друг на друга, принадлежавшие к различным течениям общественной мысли фигуры, как П.Я. Чаадаев, Ф.И. Тютчев, А.С. Хомяков, А.И. Герцен, Т.Н. Грановский, И.С. Тургенев. Исторические центры "фаустовской" цивилизации для российской интеллигенции, как и для латиноамериканской, — это и места традиционного паломничества, и "зоны Ухода", в которых она черпала новые творческие силы, раскрывала такие потенциальные возможности, которые не могли быть реализованы непосредственно в тогдашней российской действительности.

Для обеих "пограничных" цивилизаций планетарного масштаба охарактеризованная специфика процесса Ухода-и-Возврата была связана с особым характером связи их мыслящей элиты с западной субэкуменой: Запад выступал и там, и там не только как внешняя по отношению к ним социокультурная макрообщность, но и как неразрывная составная часть внутреннего содержания культур России и Латинской Америки, их социально-генетического кода. В этом смысле европейская культура для русского, как и для латиноамериканца, — это одновременно и его культура, и нечто ему чуждое. Поэтому российская творческая личность, подобно латиноамериканской, может создать нечто качественно новое, лишь отталкиваясь от "фаустовской" традиции и в то же время опираясь на нее. По крайней мере, этот вывод касается последних трех веков отечественной истории, когда Россия, как и весь "незападный" мир, оказалась перед лицом необходимости дать свой "ответ" на исторический "вызов" Запада, воплощенный в императиве модернизации.

Хотя в России — Евразии не наблюдается столь же однозначного доминирования западного начала в цивилизационном процессе, как в регионе к югу от Рио-Гранде, все же следует признать, что и в нашей истории последних столетий инициатива в междоцивилизационном взаимодействии в большинстве случаев (хотя и не всегда) принадлежала Западу. Российская творческая личность так же, как и латиноамериканская, постоянно должна была самоопределяться в первую очередь именно по отношению к западной традиции. Та или иная ее интерпретация играла и играет ключевую роль в творческом процессе, выступает в качестве необходимого исходного пункта движения к созданию нового культурного качества.

Данная ситуация по сути своей не изменилась и в советский период, когда оставшаяся в стране отечественная интеллигенция в

силу известных причин в массе своей потеряла возможность прямого контакта с центрами "фаустовской" цивилизации. Однако, это не означало разрыва внутренней связи с данной цивилизацией. Прямой контакт достаточно часто заменялся своего рода "внутренней эмиграцией" в Европу, причем "путь Возврата" к собственной стране и культуре именно в этом случае оказался чрезвычайно затруднен для многих наших соотечественников. Достаточно вспомнить в качестве наиболее яркого примера такого крупнейшего российского поэта и мыслителя XX в., как И. Бродский⁴⁵.

Особо следует сказать в этой связи о "другой России", также оставившей значительный след в нашем столетии: русской после-революционной эмигрантской культуре, явившей собой духовную альтернативу Советской России⁴⁶. В данном случае акт "Ухода-и-Возврата" приобрел иной характер в связи с постоянным проживанием носителей эмигрантской культуры на Западе. Тем не менее, в главном и основном его характер остался прежним: путь интеллектуальной эволюции вел через Запад к России, хотя духовный Возврат к ее культуре не означал, как правило, в этом случае "физического" возвращения на родину.

¹ Феготов Г.П. Судьба и грехи России. СПб., 1992. Т. 2. С. 172.

² Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М., 1997. С. 56; Гачев Г.Д. Образ в русской художественной культуре. М., 1981. С. 64–66.

³ Кондаков И.В. Указ. соч. С. 56.

⁴ Лосский Н.О. Характер русского народа. М., 1990. Кн. 1. С. 53.

⁵ Цит. по: Там же.

⁶ Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 374–378.

⁷ Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

⁸ Там же. С. 605.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 603.

¹¹ Славянский фольклор: Тексты. М., 1987. С. 6, 11–17, 91–92 и др.

¹² Там же. С. 91–92.

¹³ Власова М. Указ. соч. С. 605.

¹⁴ Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. М., 1991. С. 23–24.

¹⁵ Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1992. Т. 2. С. 456.

¹⁶ Власова М. Указ. соч. С. 604.

¹⁷ Кондаков И.В. Указ. соч. С. 57.

¹⁸ См., например: Кожин В. Размышления о русской литературе. М., 1991. С. 160–161; Кондаков И.В. Указ. соч. С. 57.

¹⁹ Кондаков И.В. Указ. соч. С. 57–58.

²⁰ Гачев Г.Д. Указ. соч. С. 68, 70.

²¹ Кондаков И.В. Указ. соч. С. 56.

²² Гачев Г.Д. Указ. соч. С. 71.

²³ Кондаков И.В. Указ. соч. С. 57.

²⁴ Гачев Г.Д. Указ. соч. С. 81–82.

²⁵ См. главу IV раздела I.

²⁶ Щукин В.Г. Христианский Восток и топка русской культуры // Вопр. философии. 1995. № 4. С. 58.

- ²⁷ Там же. С. 67.
- ²⁸ Пушкин А.С. Полн. собр. соч. М., 1949. Т. 11. С. 32.
- ²⁹ Н.В. Гоголь о литературе: Избр. статьи и письма. М., 1952. С. 168 – 169.
- ³⁰ Вавилов С.И. Предисловие // Ломоносов. М.; Л., 1940. Т. 1. С. 3.
- ³¹ Дмитриев В.А. Предисловие // Ломоносов М. Избр. проза. М., 1986. С. 5.
- ³² Чаадаев П.Я. Из литературного наследия: Статьи и письма. М., 1989. С. 20.
- ³³ См., например: Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу. М., 1988. С. 270, 444 – 448, 452, 547 – 548 и др.
- ³⁴ Володин А.И. Александр Герцен и его философские искания // Герцен А.И. Соч.: В 2 т. М., 1985. Т. 1. С. 22.
- ³⁵ Хомяков А.С. "Семирамида": Исследование истины исторических идей // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 1: Работы по историософии. С. 41.
- ³⁶ Кошелев В.А. Парадоксы Хомякова // Хомяков А.С. Указ. соч. С. 10, 13.
- ³⁷ Там же. С. 7 – 13.
- ³⁸ Там же. С. 13.
- ³⁹ Хомяков А.С. Указ. соч. С. 20.
- ⁴⁰ Об искусстве. М., 1973. С. 372.
- ⁴¹ Бельи А. На рубеже двух столетий. М.; Л., 1930; Он же. Петербург. СПб., 1913 – 1914.
- ⁴² Gaos J. Antología del pensamiento de la lengua española de la edad contemporánea. México, 1945. P. 51, 59; Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978. С. 9 – 11.
- ⁴³ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 271.
- ⁴⁴ Там же. С. 253, 271.
- ⁴⁵ См., например: Бродский И. Трофейное // Иностран. лит. 1996. № 1. С. 241; Вайль П. Босфорское время: (Стамбул – Байрон, Стамбул – Бродский) // Там же. 1998. № 2. С. 239 – 243.
- ⁴⁶ Кондаков И.В. Указ. соч. С. 414 – 424.

Заключение

Как видно из содержания представленной работы, необходимой предпосылкой исследования процесса взаимодействия цивилизаций Европы и Латинской Америки стал анализ универсального исторического контекста данного процесса. Обобщая материал главы I раздела I, можно выделить три глобальных этапа формирования этого контекста: "мифологическую эру" (К. Ясперс), т.е. этап безраздельного господства мифа и как онтологической, и как ментальной реальности, всецело определявшей жизнь человека во всех ее проявлениях; "осевое время"; "второе осевое время" — эпоху модернизации. Четко просматриваются также три наиболее важных универсальных фактора латиноамериканской истории, явившихся одновременно решающими факторами генезиса латиноамериканской цивилизации: христианство как мировая религия спасения, возникшая в результате духовной революции "осевого времени"; мифологические структуры сознания и поведения, носящие всеобщий характер; комплекс универсальных ценностей модернизации.

В "осевое время" возникла та фундаментальная дихотомия, которая оказала определяющее воздействие на дальнейшее разветвление мирового цивилизационного процесса: разделение на Запад и Восток. В свою очередь, как было показано в главе I раздела I, второе "осевое время" имело (в отличие от первого) один центр формирования: Западную Европу. В результате соотношение универсального и локального в регионе к югу от Рио-Гранде представило главным образом как проблема взаимодействия европейского начала и местных традиций, прежде всего самого латиноамериканского цивилизационного комплекса, возникшего в результате взаимодействия различных культурных миров. В генезисе данного комплекса европейские традиции сыграли определяющую роль.

В ходе исследования был установлен факт цивилизационной неоднородности самого европейского начала в Латинской Америке. Оно представило здесь в двух ипостасях: Пиренейская Европа и собственно Запад. Выявить их отличия как особых цивилизационных типов позволил выдвинутый нами новый критерий классификации цивилизаций в зависимости от соотношения начал единства и многообразия в цивилизационной системе¹. В соответствии с данным критерием "фаустовская" цивилизация Запада относится к "классическому" типу, который характеризуется преобладанием единства над многообразием, в то время как Пиренейская Европа

(Испания и Португалия) принадлежит к "пограничным" цивилизационным общностям, определяющая особенность которых — превалирование принципа многообразия, который довлеет над началом единства.

В ходе работы было показано определяющее воздействие пиренейского цивилизационного типа на формирование исторического облика Латинской Америки, прежде всего — решающая роль католического универсализма как основы первичного культурного синтеза во владениях иберийских монархий в Новом Свете.

Как следует из содержания главы I и главы III раздела I, начиная с XVIII в. все большее значение приобретают, а в XIX в. выдвигаются на первый план в цивилизационном процессе универсальные ценности модернизации, возникшие первоначально в западном социокультурном контексте. Соответственно, центральной проблемой данного процесса в Латинской Америке становится проблема "вторичного синтеза" сложившихся здесь к XVIII в. цивилизационных форм и западных новаций, олицетворявших "вызов модернизации". Как отмечалось в главе III и в главе IV раздела I, картина крайне усложнялась в связи с тем, что вопрос о "вторичном синтезе" встал на повестку дня как самый животрепещущий в ситуации, когда "первичный синтез" не был завершен ни в одной из стран региона.

Цивилизационный анализ приводит одновременно к двум совершенно разным выводам: о решающей роли в истории Латинской Америки европейских традиций и о несводимости к этим традициям латиноамериканского цивилизационного типа. Учитывая эмпирически очевидную устойчивую тенденцию "отталкивания" от Запада определенной, достаточно значительной части латиноамериканских обществ (что само по себе является важным постоянным фактором цивилизационного процесса), автор поставил перед собой задачу определить объективные критерии, которые позволили бы выявить реальную роль европейского начала в Латинской Америке. В качестве таковых нами рассматривались способы решения коренных проблем — противоречий человеческого существования (между мирской и сакральной сферами бытия *homo sapiens*, человеком и природой, индивидуом и социумом, традиционной и инновационной сторонами культуры), а также характер и соотношение основных социальных интеграторов (системы ценностей, экономической деятельности, государства). Изучение латиноамериканской действительности в соответствии с данными критериями выявляет глубинную неоднородность ее цивилизационного типа: по всем выделенным признакам налицо (при общей европейской доминанте) противоречивое сочетание европейских и неевропейских характеристик.

Цивилизационный подход позволяет рассмотреть Латинскую Америку как сложнейший узел разнообразных форм контакта

* По крайней мере вплоть до 2-ой половины XX в

разнородных культурных начал. На основании обобщения весьма значительного по объему конкретного материала нами были выделены и проанализированы три основных типа междивизиационного взаимодействия: противостояние, симбиоз и синтез.

Процесс подобного взаимодействия рассматривался на различных уровнях: надличностном и личностном. Изучение особенностей индивидуального уровня межкультурного контакта позволило по-новому подойти к проблеме творчества, разработать (в свете латиноамериканского опыта) новую типологию творческих личностей.

Автор пришел к выводу, что национальные культуры стран латиноамериканского региона являют картину противоречивого сочетания всех трех названных типов междивизиационного взаимодействия, причем соотношение между ними меняется на протяжении истории. Если выделить общий вектор эволюции, то можно констатировать постепенный переход от доминирования логики противостояния в эпоху конкисты к симбиозу как преобладающей форме взаимосвязи разнородных человеческих реалий, в рамках которой начинается процесс синтеза — созидания нового культурного качества. Процесс, который в XIX—XX вв. становится наиболее динамичным фактором цивилизационного развития. Вместе с тем представляется очевидным, что процесс культурообразования не завершен ни в одной из стран региона вплоть до настоящего времени, что свидетельствует об определенной неполноте и ущербности культурного синтеза в Латинской Америке, связанных, как показано в главе III раздела I, с особенностями генезиса латиноамериканской цивилизации.

В ходе исследования был установлен факт сохранения вплоть до сегодняшнего дня наряду с синтезом других, качественно отличных от него типов междивизиационного контакта — симбиоза и противостояния, причем особо важную интегрирующую роль в культурной системе в условиях незавершенности синтеза играют симбиотические формы взаимосвязи.

Выявление соотношения между различными участниками исторической драмы Латинской Америки, определение типов их контакта и исторической динамики изменения соотношения между ними позволили представить латиноамериканскую цивилизацию как сложнейшую систему взаимодействий различных культурных начал, что явилось необходимым шагом на пути познания ее как особой социокультурной целостности. Однако это был только первый шаг: для выполнения задачи постижения Латинской Америки как определенного культурного единства требовалось дальнейшее развертывание цивилизационного анализа.

Выводы, полученные в результате исследования в разделе I (о том, что национальные культуры стран региона являют собой сложнейшие узлы трех качественно различных типов междивизиационного взаимодействия, а также о том, что, несмотря на европейскую доминанту, налицо значимое присутствие в цивилизаци-

онном процессе неевропейских традиций), позволяют констатировать, что для сложившейся в Латинской Америке культурно-исторической макрообщности характерна очень высокая степень структурной разнородности. Единый "контур", охватывающий все составляющие этой макрообщности, здесь едва заметен в огромном море разнообразия. Представляется очевидным, что принцип единства в цивилизационной системе Латинской Америки занимает отнюдь не первое место: довлеет иной, противоположный ему принцип многообразия. Преобладание же многообразия над единством — отличительный признак "пограничных" цивилизаций. Таким образом, содержание раздела I позволяет на основании анализа конкретного материала подтвердить гипотезу, выдвинутую во вводном разделе: Латинская Америка представляет собой цивилизацию "пограничного" типа.

Следующий шаг на пути цивилизационного анализа был связан с констатацией того эмпирически очевидного обстоятельства, что все "пограничные" цивилизации, сформировавшиеся в совершенно разных исторических условиях, достаточно существенно отличаются друг от друга. Следовательно, обязательным условием познания латиноамериканской цивилизации как определенного (пусть и слабо выраженного) единства является рассмотрение ее в контексте сравнения с иными представителями "пограничного" цивилизационного типа. Попытка решить эту задачу позволила выявить чрезвычайно важное обстоятельство: хотя по многим важнейшим признакам (язык, религия, некоторые особенности психологического склада) Латинская Америка тяготеет к Иберийской Европе, есть целый ряд имеющих принципиальное значение структурных параметров (особая роль природного фактора в цивилизационной системе, слабая способность к формообразованию, противостояние Логоса как формо- и смыслообразующего принципа социальному и природному бытию как стихии алогона, характер социокультурной действительности как "пограничья" между цивилизацией и варварством, особая, ключевая роль пространства в пространственно-временном континууме культуры, тенденция к постоянному переходу через грань меры как способ бытия человека и общества), по которым Латинская Америка наиболее близка географически и исторически столь далекой от нее России, точнее — российско-евразийской цивилизации. Поэтому их сопоставление приобрело для нас особое значение. Другая причина такого рода связана со спецификой гносеологической ситуации, в которой оказался исследователь, попытавшийся раскрыть заявленную в заглавии данной работы тему.

Как уже отмечалось, анализ изучаемого предмета неотделим в цивилизационном подходе от постоянного самоанализа и критической рефлексии социокультурных характеристик "позиции наблюдателя" — историка или культуролога. Во вводном разделе было выдвинуто положение о том, что подобная рефлексия есть необходимая предпосылка цивилизационного исследования, в связи

с чем был осуществлен анализ той научной среды, в рамках которой данное исследование проводилось, в первую очередь — современного состояния науки о цивилизациях у нас и за рубежом. Однако в процессе работы над монографией мы пришли к выводу о том, что критическая оценка "позиции наблюдателя" — не только предварительное условие, но и постоянная важнейшая составная часть такого исследования, даже в том случае, если оно направлено на весьма отдаленный (исторически, географически, культурно) объект. Причем необходимо было изучение не только научной, но и всей историко-культурной среды, в рамках которой готовилась данная работа. В результате анализ российской цивилизации оказался одним из необходимых условий всестороннего познания латиноамериканской цивилизации. Кроме того, как об этом подробно говорится во вводном разделе и в разделе II, подобный анализ является одним из важных факторов, способствующих открытию новых путей самопознания России, что имеет принципиальное значение в нашем современном историко-культурном контексте. В свете всех этих соображений представляется вполне обоснованной такая структура работы, в рамках которой теме "Латинская Америка и Россия" оказался посвящен целый раздел: она была обусловлена самой внутренней логикой данного исследования.

Если сопоставить материалы разделов I и II, то напрашиваются определенные выводы. В силу того решающего значения, которое приобрела в цивилизационном процессе в регионе к югу от Рио-Гранде западная цивилизация, анализ данного процесса в разделе I неизбежно фокусировался на том, что было и есть общего у формирующейся латиноамериканской цивилизации и Запада. Так, был установлен и проанализирован факт повсеместного глубокого внедрения (вопреки контртенденциям) ценностей модернизации, порожденных первоначально "фаустовским" духом Европы и приобретших универсальный характер. Хотя неевропейские традиции и в разделе I рассматривались как неотъемлемая составляющая цивилизационного процесса, общий ракурс изложения складывался таким образом, что он предстал в значительной мере как процесс европеизации (точнее, вестернизации) Латинской Америки. Подобная "западоцентристская" призма рассмотрения предмета изучения была обусловлена в данном случае самим характером исследовательской задачи, связанной с определенной "позицией наблюдателя". При этом неизбежно оставались в тени некоторые важнейшие особенности латиноамериканского цивилизационного типа, характеризующие его как некую специфическую целостность.

Введение в работу раздела II позволило посмотреть на цивилизационный процесс в регионе к югу от Рио-Гранде с другой позиции. Хотя европейское начало и в этом случае рассматривалось как неразрывная важнейшая составляющая цивилизационного процесса, общий ракурс изложения формировался таким образом, что данный процесс как в Латинской Америке, так и в России

представал в значительной мере как утверждение особого цивилизационного качества, принципиально отличного от Запада.

Если в разделе I внимание неизбежно сосредоточивалось на том, что объединяет Латинскую Америку и Европу, то рассматривание латиноамериканской цивилизации в контексте сравнения с Россией — Евразией позволило наиболее ярко "высветить" то, что разделяет ее с Европой, прежде всего — Западной. Понять то, что их разделяет, можно было, лишь выявив в полной мере специфику латиноамериканского цивилизационного типа. А это, как мы показали в разделе II, было невозможно вне контекста сравнения с Россией — Евразией.

Подобная "незападная" призма изложения, и в этом случае обусловленная самим характером поставленной задачи, также неизбежно предполагала определенную ограниченность исследовательского "взгляда": при такой фокусировке внимания "луч" исследования неизбежно "освещал" одни факты и взаимосвязи, оставляя в тени другие.

Только сопоставление картин, возникающих при рассмотрении изучаемой действительности сквозь обе исследовательские "призмы", т.е., иными словами, анализ темы "Латинская Америка и Европа" в двух качественно различных контекстах, позволяет в какой-то мере преодолеть объективно обусловленную ограниченность "взгляда" с определенной "позиции наблюдателя", сделать "изображение" исследуемой реальности более "стереоскопичным".

Имея в виду все это, следует вместе с тем отметить, что анализ, проведенный в разделе II, позволяет, рассмотрев проблематику работы в иной исследовательской "оптике", чем в разделе I, подтвердить ряд сделанных там принципиальных выводов. Это, прежде всего, касается рассмотрения в цивилизационном контексте проблемы модернизации. По нашему убеждению, все содержание раздела II подтверждает на примере России вывод о том, что условием подлинной всесторонней модернизации является усвоение всех ее ценностей в комплексе. Это, в свою очередь, предполагает нахождение способов уменьшения напряжения, объективно существующего между сферами различных ценностей модернизации, поиск компромиссов между этими ценностями и их носителями в рамках демократического процесса. Для России, как и для Латинской Америки, является, таким образом, в высшей степени актуальной задача поиска оптимального соотношения между различными ценностями модернизации.

Особенно важно подчеркнуть, что опыт России, также как и опыт Латинской Америки, показывает, что попытки осуществить модернизацию за счет основной массы народа в конечном счете подрывают модернизационный процесс. Стратегия выборочного принятия одних ценностей модернизации (развития, рациональности, социальной справедливости) при фактическом отрицании

других (индивидуальная свобода выбора, права человека, политическая демократия), дав временный эффект в рамках определенного ограниченного исторического периода, и в нашей стране в конечном счете вела и ведет в тупик. Пожалуй, наиболее ярким историческим примером здесь могут служить конечные результаты советско-коммунистического эксперимента.

Пример России подтверждает латиноамериканский опыт и в том плане, что осуществление подлинной модернизации невозможно путем искоренения неевропейских цивилизационных традиций, продолжающих в значительной мере определять образ жизни части народа. Вместе с тем, Россия, как и Латинская Америка, никогда не сможет в полной мере войти в современность, не преодолев некоторых особенностей своего исторического наследия, главным образом тех традиций, которые несовместимы с современными представлениями о правах человека. Для нашей страны — цивилизации, как и для государств латиноамериканского цивилизационного ареала, обязательным условием успешного решения задачи коренного обновления жизни является творческий синтез собственной традиции и западных по своему происхождению ценностей модернизации.

По нашему мнению, осмысление реалий современности неизбежно убеждает исследователя в том, что данный вывод имеет общее значение, относится не только к России и Латинской Америке, но и ко всему "незападному миру".

Подводя своего рода символический итог данной работы, отметим следующее. Как говорилось во вступительном разделе, с того самого момента, когда они вступили во взаимодействие с капиталистическим Западом, все народы, не принадлежавшие к ареалу "фаустовской" цивилизации, вынуждены были решать один и тот же вопрос: можно ли обрести свободу, оставаясь самими собой (т.е. латиноамериканцами, русскими, китайцами, индийцами, арабами и т.д.). Или для этого необходимо лишиться собственной идентичности, превратившись в составную часть Запада?

Материал данного исследования (как и осмысление в сравнительной перспективе истории иных региональных цивилизаций) подводит, на наш взгляд, к выводу, что однозначного ответа на этот вопрос нет. Народы Латинской Америки, как и всех остальных стран, которым был брошен исторический "вызов" Запада, никогда не смогут вырваться из тисков отсталости, не внедрив в свою жизнь западный принцип свободы выбора и вытекающие из него демократию, гражданское общество и т.п. Но сделать это они смогут, лишь найдя какие-то формы связи данного принципа и основанных на нем общественных институтов с собственными культурными традициями. Итак, стать свободным можно лишь оставаясь самим собой и одновременно существенно изменившись. На первый взгляд это парадоксальный вывод. Но на самом деле здесь нет противоречия. Усвоение достижений той или иной цивилиза-

ции может быть подлинным лишь в том случае, если оно будет творческим. А творчество исключает механическое копирование. Только переплавив чужой опыт в огне собственной души, тот или иной народ (или человек) сможет сделать его своим достоянием. Подобная "переплавка" требует огромных усилий. На такие усилия способен лишь тот, кто сумел сохранить собственное лицо, стержень своей неповторимой индивидуальности.

Здесь мы подходим еще к одному важному заключению: само по себе многообразие культурно-цивилизационных кодов является общечеловеческой ценностью. Эта мысль может быть обоснована по-разному. Прежде всего нужно подчеркнуть, что она самым непосредственным образом вытекает из утверждения в качестве универсальных ценностей терпимости, плюрализма, прав человека: об этом уже говорилось в главе I раздела I. Аналогичный результат мы получим и в том случае, если рассмотрим проблематику соотношения универсального и локального в человеческой истории в свете некоторых общепринятых представлений, утвердившихся в современной общей теории систем и теории информации. Так, в соответствии с подобными представлениями, повышение разнообразия системы означает увеличение содержащегося в ней количества информации, следовательно, рост энтропии (т.е. творческого потенциала системы), уменьшение энтропии (т.е. блокирование тенденций к упрощению, необратимому рассеянию энергии, в конечном счете — распаду)².

Одной из неотъемлемых черт любых сложных систем является избыточность, т.е. наличие характеристик, которые не являются необходимыми для работы данной системы в нормальном, обычном режиме ее функционирования. Однако эти лишние, с точки зрения потребности такого режима функционирования, свойства и потенциал актуализируются в обстановке чрезвычайной, когда обычных средств стабилизации системы уже не хватает. То, что казалось ненужным в нормальных условиях, может спасти ее в критической ситуации. Поэтому избыточность (т.е. наличие "лишней" информации) качественно повышает надежность системы.

Точно таким же образом то, что представляется ненужным, лишним с точки зрения узко понятой модернизации (в том числе многие архаичные традиции), является по своему объективному смыслу резервом выживаемости человечества в критических ситуациях (особенно в том, что касается опыта решения экологических проблем). Поэтому "разнообразие культурных кодов — это генофонд, необходимый для борьбы с болезнями человечества"³. Напротив, какая бы то ни была унификация, связанная со стиранием черт неповторимого своеобразия различных цивилизаций, резко снижает "надежность" формирующейся мировой системы связей: повышение однородности равнозначно повышению социальной энтропии⁴. Иными словами, нивелирование неизбежно оборачивается бурным ростом разрушительных тенденций. Это

относится и к попыткам нивелирования всего "мира людей" в соответствии с принципом "формальной рациональности".

Впрочем, здесь следует оговориться, что признание многообразия культурных кодов человечества в качестве универсальной ценности отнюдь не означает однозначной антизападной ориентации: как уже отмечалось, подобное признание непосредственно вытекает из утверждения кардинальной аксиологической значимости терпимости и плюрализма, которые впервые заняли важнейшее место в иерархии ценностей цивилизационной системы именно на Западе в эпоху Просвещения. Внедрение же принципов терпимости, плюрализма, обеспечения прав человека в социально-генетический код неевропейских цивилизаций всегда встречало и встречает до сих пор очень сильное сопротивление как со стороны сохраняющихся мифологических пластов народного менталитета, так и со стороны фундаменталистов — сторонников тех или иных мировых религий. Тем не менее в XIX — XX вв., особенно в последние десятилетия, идет интенсивный и бурный процесс усвоения универсальной ценности терпимости (и в связи с этим демократических принципов общественного устройства) в самых различных социокультурных средах⁵, в том числе в регионе к югу от Рио-Гранде; процесс, развивающийся вопреки сильным контртенденциям. В данной работе приведено немало фактов, позволяющих проиллюстрировать эти тезисы.

Вывод о том, что само по себе многообразие цивилизационных кодов является универсальной ценностью, в полной мере может быть распространен и на "пограничные" цивилизации. Сравнительный анализ "пограничных" цивилизационных систем планетарного масштаба — Латинской Америки и России — позволяет наиболее четко определить, в чем состоит всеобщая значимость опыта данного цивилизационного типа.

Первое, что необходимо сказать в этой связи: опыт "пограничных" цивилизаций — это опыт возникновения нового человеческого мира вопреки стихии разрушения, через ее преодоление, опыт балансирования на грани хаоса, творения и сохранения основ культуры в условиях подобного балансирования. Иными словами, речь идет об опыте возникновения и эволюции культуры в постоянно экстремальных условиях. Аналогичный опыт субэкумен ограничен эпохами генезиса и кризисов. Для "пограничных" же цивилизаций экстремальное состояние (т.е. состояние за гранью меры и нормы) — это, по общему правилу, перманентное состояние. Цивилизации данного типа являются "пограничными" еще и в следующем смысле: они выработали способность постоянно жить на краю бездны (на экзистенциальном пределе), время от времени срываясь в нее, и неизменно появляясь на свет вновь. "Пограничными" цивилизациями (и особенно Россией и Латинской Америкой, где масштаб анализируемых явлений поистине планетарный) накоплен уникальный опыт существования в усло-

виях, когда никакая цивилизация, казалось бы, существовать просто не может.

Цивилизационные системы "пограничного" типа были и остаются уникальным резервом культурного разнообразия "мира людей". Причем принципиально важно то, что многообразие как Osborne начало бытия проявляется в такого рода системах относительно свободно, не будучи подавлено каким бы то ни было Единим Принципом. Хотя в условиях цивилизационного "пограничья" уровень разнообразия столь высок, что постоянно ставит под вопрос целостность системы, все же такое разнообразие является важнейшей составной частью негэнтропийного, творческого потенциала человечества.

Опыт цивилизаций "пограничного" типа обладает универсальной ценностью и в том, что касается путей и методов познания.

Одна из характерных особенностей развития философской и теоретической мысли в ареалах субэкумен состоит в том, что, несмотря на все ее великие достижения, проблема соотношения общего и особенного, в том числе универсального и локального в историческом процессе, до сих пор не нашла сколько-нибудь удовлетворительного решения. Здесь — главный корень тех кризисных явлений, которые испытывает в том числе и теория цивилизаций. Наиболее ярко этот кризис проявился во французской школе "Анналов", о чем уже шла речь во вступительном разделе. На наш взгляд, это во многом можно объяснить следующим обстоятельством.

Для цивилизационного сознания субэкумен, в первую очередь Запада, весьма характерна тенденция отождествлять многообразие с единичным, частным, локальным. Между тем данное понятие имеет еще один важнейший аспект: многообразие в "мире людей" — это не только множество отдельных вещей, предметов, явлений, но и огромное разнообразие проявлений универсального.

К такому выводу побуждает именно осмысление опыта "пограничных" цивилизаций. Хотя в духовных мирах субэкумен представлены самые различные, в том числе противоположные тенденции, все же в целом для них характерно явное преобладание стремления утвердить какой-либо один вид универсализма как единственно подлинный. В зависимости от конкретно-исторической ситуации в этой роли мог выступать универсализм христианской веры (в том или ином варианте), универсализм "формальной рациональности", универсализм прав человека, социалистический универсализм. В своих истоках данное явление прямо связано с тем парадоксом "осевого", в том числе христианского мышления, о котором неоднократно шла речь ранее: тенденцией абсолютизировать свой уникальный опыт как единственно истинный. Либеральный плюрализм эпохи "второго осевого времени" не привел к окончательному решению этой проблемы, так как универсализм прав человека оказался первоначально глубоко чужд как иным типам универсализма, так и многим чертам специфики неевропей-

ских цивилизаций. Причем наиболее активные сторонники универсализма "прав человека" пытались и пытаются утверждать именно его как единственно подлинный, в том числе и путем насильственного по существу навязывания данной разновидности универсализма в неевропейских культурных средах. В результате цели защиты прав человека в ряде случаев оборачиваются собственной противоположностью — отрицанием этих прав в отношении тех, кто придерживается ценностных ориентаций, противоположных западным представлениям о соотношении личности, общества и власти.

В свете опыта цивилизаций "пограничного" типа становится особенно очевидно, что претензии любого вида универсализма на монопольное владение истиной безосновательны. Причем особенно ценен в этом плане именно опыт России и Латинской Америки, где планетарный масштаб обуславливает чрезвычайно высокий уровень многообразия не только частного, отдельного, но и универсального. Реальность "пограничных" цивилизаций — это реальность конфликтного сосуществования на протяжении веков различных разновидностей универсализма. Следует особо подчеркнуть, что в данном случае речь идет о многоликости подлинного универсализма, а не о претензиях (нередких в истории) частного (отдельной культуры, церкви, страны, партии, идеологии) стать всеобщим.

Картины мира, в которых фиксируется отношение к коренным проблемам бытия, несовместимы в разных типах универсализма. Совместить их в рамках формальной логики, логики Аристотеля, вообще невозможно. Здесь необходим иной подход. И такой подход был уже однажды в истории выработан. Причем отнюдь не случайно, что произошло это в ареале одной из первых "пограничных" цивилизаций мировой истории, противоречиво сочетавшей в себе черты Востока и Запада: в ранней Византии, где представителями так называемого "кружка каппадокийцев" (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов, он же — Григорий Назианзин) была выдвинута концепция, которая может, на наш взгляд, составить основу для решения проблемы соотношения общего и отдельного, универсального и локального. Речь идет о трактовке характера соотношения трех лиц Св. Троицы: единственности, равноценности (т.е. признании их полного равенства), неслиянности (признании полноценного существования каждого из лиц как неповторимого, несводимого к двум другим) и нераздельности (наличии общей глубинной основы, единства, цементирующего многообразие). Как совершенно справедливо отмечает один из самых глубоких современных отечественных мыслителей Г.С. Померанц, в данном случае мы сталкиваемся с категориями особого типа мышления, преодолевающего формальную логику, которое он характеризует как "иконологическое" или "тринитарное"⁶. Думается, Померанц прав и тогда, когда он утверждает, что "в этих категориях можно мыслить не только единство Бога и че-

ловека, но и единство разных вер и культур, не стирая их логически несовместимых различий"⁷.

Концепция соотношения лиц Св. Троицы (единосущность, равночестность, неслиянность, нераздельность) — высшее достижение не только ранневизантийской мысли (кружка каппадокийцев), но и философской, богословской и теоретической мысли всего цивилизационного "пограничья" мировой истории, вплоть до современных цивилизационных систем России и Латинской Америки. Достижение, во многих отношениях оставшееся неотребобанным, "замороженное в текст"⁸, по образному выражению Г.С. Померанца.

Однако вот что является для нас особенно интересным: если сопоставить идеи относительно соотношения общего и особенного, которые вдохновляли Василия Великого, Григория Нисского, Григория Назианзина и их единомышленников, с теми концепциями (в том числе и сугубо светскими), которые выдвигались (если исключить из рассмотрения антиуниверсалистские тенденции) по аналогичному поводу мыслителями Испании, России и Латинской Америки, то станет очевидно, что творческий поиск велся данными мыслителями в принципе в том же направлении, в котором работали ранневизантийские авторы. В том, что касается Латинской Америки и России, немало ярких подтверждений этого тезиса можно найти на страницах данной работы. Разумеется, в рамках этой общей направленности появлялись и появляются труды совершенно различного уровня. Представители кружка каппадокийцев ярко выделяются на общем фоне экстраординарной глубиной и ясностью мысли и особой силой духа.

Г.С. Померанц подчеркивал, что Россия "обречена на диалог" различных культурных начал и в этом ее историческая задача "подобна вселенской"⁹. То же самое можно сказать и о Латинской Америке. Причем принципиальное отличие "пограничных" цивилизационных систем от субэкумен — в том, что речь идет именно о внутреннем диалоге в рамках одной цивилизации.

По-видимому, правомерен следующий вывод: всемирно-историческое значение "пограничных" цивилизаций (в первую очередь "планетарных" — Латинской Америки и России) — в том, что они реализуют опыт внутреннего диалога (в рамках одной и той же социокультурной системы) основных цивилизационных начал, находящихся в мире и взаимодействующих как внешние по отношению друг к другу силы: Запада и Востока. Обе "пограничные" цивилизации планетарного масштаба можно охарактеризовать с помощью термина, которым М. Гефтер обозначил специфику России — Евразии: "мир миров"¹⁰. Любая подобная цивилизация — это потенциальная возможность возникновения универсализма нового типа, принципиально отличного от уже существующих. По-видимому, главная ее особенность — свободное переплетение качественно различных, более того, формально-логически несовместимых универсальностей, соединенных тем не менее в рамках

“тринитарной” (Г. Померанц) логики единосущности, равночестности, неслиянности и нераздельности.

Впрочем, следует подчеркнуть, что речь идет в данном случае именно о возможности, наличие которой обусловлено уникальным опытом длительного сосуществования совершенно различных культурных начал, ни одно из которых не определяло в полной мере характер цивилизационной системы. Эта возможность нигде еще в сколько-нибудь полной мере не воплотилась в действительность, хотя попытки действовать в этом направлении предпринимаются в цивилизационном “пограничье” постоянно.

Будет ли означать появление такого рода универсализма нового типа трансформацию “пограничных” цивилизационных систем планетарного масштаба в какой-то принципиально иной цивилизационный тип, т.е. преодоление качества пограничности? Только будущее даст ответ на этот вопрос.

Что же касается реальных тенденций, наличие которых можно констатировать в настоящее время, то на рубеже 2-го и 3-го тысячелетий христианской веры налицо резкое усилие давления Запада на “пограничные” цивилизации, его культурной экспансии, которая, однако, не приводит пока ни в латиноамериканском, ни в российском случае к стиранию специфических черт цивилизационного “пограничья”. Латинская Америка и Россия, как и прежде, являют собой сложнейшее противоречивое переплетение трех типов взаимодействия с западным началом: противостояния, симбиоза и синтеза. Правда, рассматриваемые “пограничные” цивилизации отличаются друг от друга соотношением между тремя основными видами межкультурного контакта: как было показано в разделе II, в регионе к югу от Рио-Гранде роль синтеза, несомненно, больше, в то время как в России — Евразии более значимы элементы симбиоза (в первую очередь) и противостояния. Тем не менее, сам факт сохранения противоречивой взаимосвязи выделенных трех типов межкультурного взаимодействия имеет определяющее значение для вывода о том, что особое цивилизационное качество “пограничности” пока что сохраняется как в латиноамериканском, так и в российском случае. Что же касается перспектив, то в принципе и в Латинской Америке, и в России возможны три варианта дальнейшего цивилизационного развития: превращение в составную часть (и, скорее всего, периферию) цивилизационной системы Запада; новое, на очередном историческом витке, самоутверждение в особом цивилизационном качестве “пограничности”; трансформация “пограничных” цивилизационных систем в принципиально новый, еще не известный мировой истории цивилизационный тип, базирующийся на решении проблемы соотношения универсального и локального в рамках “тринитарного” мышления. Какая из этих трех возможностей воплотится в действительность, в решающей степени зависит от конкретно-исторической ситуации в мире в целом и в цивилизационных ареалах России — Евразии и Латинской Америки.

- ¹ См.: Вводный раздел "К постановке проблемы" (вместо введения).
- ² См.: Альтернативность истории. Донецк, 1992. С. 23–34; *Винер Н.* Кибернетика и общество. М., 1958; *Брюллюэн Л.* Наука и теория информации. М., 1960; *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986; *Bertalanffy L. von.* General System Theory: Foundations, Development, Applications. N.Y., 1969.
- ³ Альтернативность истории. С. 128.
- ⁴ Там же. С. 40.
- ⁵ См. Курьер ЮНЕСКО. 1992. Сентябрь.
- ⁶ *Померанц Г.С.* Выход из транса. М., 1995. С. 316–345.
- ⁷ Там же. С. 563.
- ⁸ Там же.
- ⁹ *Померанц Г.С.* Вокруг предвечной башни // Дружба народов. 1996. № 10. С. 152.
- ¹⁰ *Гефтер М.Я.* Дом Евразия // Гефтер М.Я. Из тех и этих лет. М., 1991. С. 465.

Библиография

I. ОБЩИЕ ТРУДЫ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА

- Алаев Л.Б., Ерасов Б.С. Формация или цивилизация? (Диалог) // Народы Азии и Африки. 1990. № 3. С. 46 – 56.
- Альтернативность истории. Донецк, 1992.
- Американская социология: Перспективы. Проблемы. Методы. М., 1972.
- Андреев И.Л. Осторожно с "часами" истории: (Методологические проблемы цивилизационного процесса) // Вопр. философии. 1998. № 9.
- Античность как тип культуры. М., 1988.
- Афанасьев А. Древо жизни. М., 1982.
- Баллер Э.А. Преемственность в развитии культуры. М., 1969.
- Барг М.А. Категории и методы исторической науки. М., 1984.
- Барг М.А. Категория "цивилизация" как метод сравнительно-исторического исследования: (человеческое измерение) // История СССР. 1991. № 5. С. 70 – 86.
- Баткин Л.М. Ренессансное понимание индивидуального творческого начала (Кастильоне и Цицерон) // Ренессанс: Образ и место Возрождения в истории культуры. М., 1987.
- Баткин Л.М. К спорам о логико-историческом определении индивидуальности // Одиссей: Человек в истории: Личность и общество. М., 1990.
- Баткин Л.М. Два способа изучать историю культуры // Вопр. философии. 1986. № 12.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Бердяев Н.А. Философия свободы; Смысл творчества. М., 1989.
- Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
- Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1998.
- Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991.
- Библер В.С. Культурга. Диалог культур: (Опыт определения) // Вопр. философии. 1989. № 6.
- Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1986.
- Бор Н. Квантовая физика и философия // Успехи физ. наук. 1959. Т. 67, вып. 1.
- Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв. Т. 1 – 3. М., 1986, 1988, 1992.
- Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. 1 – 2. М., 1994 – 1997.
- Брюллюэн Д. Наука и теория информации. М., 1960.
- Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
- Вебер М. Избранное: Образ общества. М., 1994.
- Веселовский А.Н. Сравнительная мифология и ее метод // Собр. соч. М.; Л., 1938. Т. 16.
- Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958.
- Винер Н. Творец и робот: Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией. М., 1966.
- Ворожейкина Т., Рашковский Е., Умнов А. Гражданское общество и религия // Мировая экономика и междунар. отношения. 1997. № 7/8.
- Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988.
- Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
- Гайденко П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. М., 1980.

- Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). М., 1987.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984.
- Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1 – 2. М., 1971.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1: Наука логики.
- Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Сочинения. М., 1935. Т. 8.
- Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
- Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М., 1987.
- Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987.
- Гленсдорф П., Пригожин И. Термодинамическая теория структуры, устойчивости и флуктуаций. М., 1976.
- Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989.
- Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л., 1990.
- Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология, XX век: Антология. М., 1995.
- Дилигенский Г.Г. "Конец истории" или "смена цивилизаций?" // Вопр. философии. 1991. № 3. С. 29 – 42.
- Дилигенский Г.Г. К новой модели человека // Мировая экономика и международн. отношения. 1989. № 9.
- Зубов А.Б. История религий. Кн. 1. М., 1997.
- Иванов Вяч.Вс. Двойная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. 1969. № 5.
- Иванов Вяч.Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
- Иванов Вяч.Вс. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
- Иванов Вяч.Вс. До – во время – после? (Вместо предисловия) // Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М., 1984.
- Ионов И.Н. Теория цивилизаций и эволюция научного знания // Обществ. науки и современность. 1997. № 6.
- Ионов И.Н. Теория цивилизаций на рубеже XXI в. // Там же. 1999. № 2.
- Каган М.С. Человеческая деятельность. М., 1974.
- Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1907.
- Кант И. Сочинения. Т. 3. М., 1964.
- Кестлер А. Дух в машине // Вопр. философии. 1993. № 10.
- Кузьмин В.П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1986.
- Кульпин Э.С. Бифуркация "Запад – Восток": Введение в социоестественную историю. М., 1996.
- Культурология, XX век: Словарь. СПб., 1997.
- Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Вып. 2. СПб., 1913.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.
- Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. М., 1991.
- Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. Вып. 1 – 2. Тарту, 1970, 1973.
- Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1982.
- Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн, 1992.
- Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996.
- Маркарян Э.С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969.
- Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука. М., 1983.

- Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 9, 10, 21.
- Межуев В.М. Культура и история. М., 1977.
- Мелетинский Е. Поэтика мифа. М., 1976.
- Мень А.В. История религии. Т. 2. Магизм и единобожие. М., 1991.
- Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1 – 2. М., 1991, 1992.
- Неклесса А.И. Мир постмодерна, мир игры ломает горизонт истории // Рубежи. 1997. № 8/9. С. 2 – 26.
- Николай Кузанский. Сочинения. Т. 1. М., 1979.
- Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопр. философии. 1989. № 4.
- Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998.
- Петров М.К. Человек и культура в научно-технической революции // Вопр. философии. 1990. № 5.
- Померанц Г.С. Выход из транса. М., 1995.
- Померанц Г.С. Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем // Историко-филологические исследования. М., 1974.
- Померанц Г.С. Лекции по философии истории. М., 1993.
- Померанц Г.С. Собрание себя. М., 1993.
- Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1 – 2. М., 1992.
- Поршнева Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 1974.
- Поршнева Б.Ф. Контрсуггестия и история // История и психология. М., 1971.
- Поршнева Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1979.
- Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986.
- Проблема социокультурных инверсий: Сб. науч. тр. Саратов, 1997.
- Проблемы методологии постнеклассической науки. М., 1992.
- Пропп В.Я. Фольклор и действительность: Избр. статьи. М., 1976.
- Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.
- Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.
- Рашковский Е.Б. "Восток – Запад" как проблема истории культуры // Народы Азии и Африки. 1986. № 3.
- Рашковский Е.Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби: (Опыт критического анализа). М., 1976.
- Рашковский Е.Б. Древневосточная проблематика в истории западной философской мысли XX в.: Карл Ясперс // Народы Азии и Африки. 1985. № 1.
- Рашковский Е.Б. Ш.Н. Айзенштадт. Противоречия конвергирующего мира // Мировая экономика и междунар. отношения. 1991. № 10.
- Рашковский Е.Б. Личность как облик и как самостоянье // Одиссей: Человек в истории: Личность и общество. М., 1990.
- Рашковский Е.Б. На оси времен: Очерки по философии истории. М., 1999.
- Рейснер Л.И. Цивилизация и способ общения. М., 1993.
- Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995.
- Риккерт Г. О понятии философии // Логос. 1910. Кн. 1.
- Розанов В.В. Религия. Философия. Культура. М., 1992.
- Рормозер Г. Ситуация христианства в эпоху "постмодерна" глазами христианского публициста // Вопр. философии. 1991. № 5.
- Свасьян К.А. Человек как творение и творец культуры // Там же. 1987. № 6.
- Сегов Е. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Обществ. науки и современность. 1995. № 5.
- Сегов Л.А. К типологизации средневековых общественных систем Востока: (Попытка системного подхода) // Народы Азии и Африки. 1987. № 5.

- Современные теории цивилизаций. М., 1995.
- Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
- Стили мышления и поведения в истории мировой культуры. М., 1990.
- Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
- Тойнби А. Дж. Постыжение истории. М., 1991.
- Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М., 1995.
- Топоров В.Н. Метафора зеркала при исследовании межъязыковых и этнокультурных контактов // Славяноведение. 1997. № 1.
- Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М., 1995.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
- Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994.
- Февр Л. Бои за историю. М., 1991.
- Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
- Флоровский Г.В. Восточные отцы IV в. М., 1992.
- Флиэр А.Я. Цивилизация // Культурология, XX в.: Словарь. СПб., 1997. С. 525 – 526.
- Формация или цивилизация? М., 1993.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984.
- Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1990.
- Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. Вып. 2. Табу – запреты. М., 1928.
- Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.
- Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.
- Фромм Э. Душа человека. М., 1990.
- Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
- Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1.
- Хатунцев С. Новый взгляд на развитие цивилизаций и таксономию культурно-исторических общностей // Цивилизационный подход к истории: Проблемы и перспективы развития. Воронеж. 1994. Ч. 1.
- Христианство и культура // Знамя. 1999. № 10. С. 173 – 197.
- Цивилизационные исследования. М., 1996.
- Цивилизации. Вып. 1 – 4. М., 1992, 1993, 1995, 1997.
- Цивилизация и исторический процесс. М., 1983.
- Цивилизация и культура в историческом процессе. М., 1983.
- Цивилизация как проблема исторического материализма. Ч. 1 – 3. М., 1983.
- Цивьян Т.В. Взгляд на себя через посредника: "себя как в зеркале я вижу..." // Славяноведение. 1997. № 1.
- Цимбурский В. Циклы похищения Европы: (Большое примечание к "Острову Россия") // Иное: Антология современного российского самосознания. М., 1995.
- Черняк Е.Б. Цивилиография: Наука о цивилизации. М., 1996.
- Шестов Л.И. Афины и Иерусалим // Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1.
- Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.
- Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
- Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.
- Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке // Собр. соч. М., 1992. Т. 15.
- Юнг К.Г. Психологические типы. М.; СПб., 1995.
- Юнг К.Г. Душа и миф: Шесть архетипов. М.; Киев, 1997.
- Яковец Ю.В. История цивилизаций. М., 1995.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

- Bell D.* The Coming of Post-Industrial Society. N.Y., 1973.
- Bertalanffy L.von.* General System Theory: Foundations, Development, Applications. N.Y., 1969.
- The Boundaries of Civilizations in Space and Time. Durham; N.Y., 1982.
- Burton J.W.* Resolving Deep-Rooted Conflict: A Handbook. Lanham, 1987.
- Burton J.W.* Conflict: Resolution and Prevention. N.Y., 1990.
- Burton J.W., Dukes S.P.* Conflict: Practices in Management and Resolution. N.Y., 1990.
- Castello P.* World Historians and Their Goals: Twentieth Century Answers to Modernism. Kalb, 1993.
- Cansino C.* Tiempo largo y tiempo corto: (Elementos para el estudio de la dimensión temporal en los procesos de cambio político) // Rev. mex. ciencias polít. y sociales. 1996. N 164.
- Conflict: Human Needs Theory. N.Y., 1990.
- Der unendliche Prozess der Zivilization: Zur Kulturologie der Moderne nach Norbert Elias. Frankfurt a. M., 1991.
- Eisenstadt S.N.* Modernization: Protest and Change. N.Y., 1966.
- Eisenstadt S.N.* Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism. Beverly Hills, 1973.
- Eisenstadt S.N.* The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics // Europ. J. Sociol. 1982. Vol. 23, N 2.
- Eisenstadt S.H.* A Sociological Approach to the Comparative Civilizations. Jerusalem, 1986.
- Eisenstadt S.N.,* Society, Culture and Modernization. Newbury Park, 1987.
- Gilderson H.L.* From the State of Nature to the Empire of Reason: Civilization in Buffon, Mirabeau and Raynal // Comp. Civil. Rev. 1997. Winter.
- Habermas J.* El discurso filosófico de la modernidad. Buenos Aires, 1989.
- Hewes G.W.* The Daily Life Component in Civilizational Analysis // Comp. Civil. Rev. 1995. Fall.
- Historische Sinnbildung: Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbeck, 1997.
- Huntington S.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N.Y., 1996.
- Ito S.* A Framework for Comparative Study of Civilizations // Comp. Civil. Rev. 1997. Spring.
- Kurth J.* El verdadero choque // Rev. mex. ciencias polít. y sociales. 1996. N 164.
- Macro-Sociological Theory: Perspectives on Sociological Theory. L., 1985. Vol. 1.
- Malik S.C.* Modern Civilization: A Crisis of Fragmentation. New Delhi, 1989.
- Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change. New Haven; L., 1946.
- Malinowski B.* A Scientific Theory of Culture and Other Essays. N.Y., 1960.
- Max Weber, der Historiker. Göttingen, 1986.
- Melko M.* World Systems Theory: Faustian Delusion? // Comp. Civil. Rev. 1994. Spring.
- Ortega y Gasset J.* Historia como sistema. Madrid, 1958.
- Ortega y Gasset J.* Obras completas. T. 2—3. Madrid, 1963.
- Ortega y Gasset J.* Meditación del pueblo joven. Madrid, 1964.
- Parsons T.* The Structure of Social Action. N.Y., 1961.
- Parsons T.* Social System and the Evolution of Action Theory. N.Y.; L., 1977.
- Pérez Pérez G.* Posmodernidad y acción colectiva // Rev. mex. ciencias polít. y sociales. 1996. N 164.
- Prazniak R.* Dialogue Across Civilizations: Sketches in World History from the Chinese and European Experiences: (Essay in World History). Boulder, 1996.

- Radcliff-Brown A.R.* A Natural Science of Society. Glencoe, 1957.
- Radcliff-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society. L., 1959.
- Robertson R.* Globalization, Social Theory and Global Culture. L. etc., 1992.
- Rostow W.W.* The Stages of Economic Growth. L.; N.Y., 1967.
- Roudometof V., Robertson R.* Globalization: World-System Theory and the Comparative Study of Civilizations // Civilizations and World System: Studying World-Historical Change. Walnut Creek, 1995.
- Rüsen J.* Zeit und Sinn. Frankfurt a.M., 1990.
- Rüsen J.* Some Theoretical Approaches to Intercultural Comparative Historiography // History and Theory. 1996. Vol. 35, N 4.
- Sarlo B.* Un debate sobre la cultura // Nueva sociedad. 1991. N 116.
- Sorokin* and Civilization: A Centennial Assessment. New Brunswick, 1996.
- Toffler A.* Future Shock. N.Y., 1970.
- Toynbee A.J.* A Study of History. Vol. 1 – 12. L., 1939 – 1961.
- Toynbee A.J.* Civilization on Trial. N.Y., 1948.
- Toynbee A.J.* America and the World Revolution and other lectures. N.Y., 1962.
- Toynbee A.J.* Between Maule and Amazon. L., 1967.
- Toynbee A.J.* El hemisferio occidental en un mundo cambiante. México, 1978.
- Uvalle Berrones R.* El mundo actual de la ciudadanía, el Estado y la administración pública // Rev. mex. ciencias polít. y sociales. 1996. N 164.
- Wallerstein J.* The Modern World System. Vol. 1 – 2. N.Y., 1974, 1980.
- Wallerstein J.* The Politics of the World Economy. Cambridge, 1984.
- Wilkinson D.* Cities, Civilizations and Oikumenos // Comp. Civil. Rev. 1992. Fall; 1993. Spring.
- Wilkinson D.* Decline Phases in Civilizations, Regions and Oikumaenes // Ibid. 1995. Fall.

II. Литература и источники по теме исследования

А. КНИГИ И СТАТЬИ

- Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Аверинцев С.С.* Западно-восточные истоки европейской традиции: Несколько общих замечаний // Проблема человека в истории философии. Вильнюс, 1984.
- Аверинцев С.С.* Западно-восточные размышления, или о несходстве сходного // Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.
- Аверинцев С.С.* Византия и Русь: Два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7, 9.
- Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н.э. // От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. М., 1994.
- Авторитаризм и демократия в развивающихся странах. М., 1996.
- Агости Э.* Нация и культура. М., 1963.
- Адоум Х.Э.* Кризис общинных традиций // Курьер ЮНЕСКО. 1997. Сентябрь – октябрь.
- Аинса Ф.* Предчувствие, открытие и изобретение Америки // Хроники открытия Америки: 500 лет: Антология. М., 1998.
- Аинса Ф.* Реконструкция утопии: Эссе. М., 1999.

- Алегрия С. Золотая змея. Голодные собаки. М., 1970.
- Алегрия С. В большом и чуждом мире. М., 1975.
- Алегрия Ф. Горизонты реализма: Чилийская литература XX в. М., 1974.
- Альперович М.С. Испанская Америка в борьбе за независимость. М., 1971.
- Альтамира-и-Кревеа Р. История Испании. М., 1951.
- Амагу Ж. Пастыри ночи. М., 1966.
- Амагу Ж. Лавка чудес. М., 1972.
- Амагу Ж. Жубиаба. М., 1973.
- Амагу Ж. Там, где смешались племена и народы // Курьер ЮНЕСКО. 1977. Сентябрь – октябрь.
- Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
- Аргекас С. Начало новой цивилизации // Лат. Америка. 1996. № 3.
- Аргекас Х.М. Глубокие реки. М., 1972.
- Аргекас Х.М. Любовь – Вселенная // Латиноамериканская повесть. М., 1989. Т. 1.
- Аргекас Х.М. Обычаи и обряды индейцев. Алма-Ата, 1989.
- Аркун М. Ислам: Конфликт моделей // Курьер ЮНЕСКО. 1992. Сентябрь.
- Асеведо Диас Э. Исмаэль. М., 1971.
- Астуриас М.А. Сеньор президент. М., 1968.
- Астуриас М.А. Легенды Гватемалы. М., 1972.
- Астуриас М.А. Маисовые люди. М., 1977.
- Астуриас М.А. Ураган. М., 1977.
- Астуриас М.А. Избранные произведения: В 2 т. М., 1988. Т. 1 – 2.
- Астуриас М.А. Зеркало Лиды Саль. М., 1989.
- Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1 – 3. М., 1865 – 1869.
- Африканцы в странах Америки. М., 1987.
- Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта. Т. 1 – 3. М., 1991.
- Ахиезер А.С. От культурологического к социокультурному анализу инноваций в обществе // Вестн. МГУ. Сер. 12. 1996. № 2.
- Батунский М.А. Православие, ислам и проблемы модернизации России на рубеже XIX – XX вв. // Обществ. науки и современность. 1996. № 2.
- Батура Р.К., Пашуто В.Т. Культура Великого княжества Литовского // Вопр. истории. 1977. № 4.
- Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Башилов В.А. Древние цивилизации Перу и Боливии. М., 1972.
- Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу. М., 1988.
- Белоусов С.Р. Конфуцианство и модернизация Китая // Пробл. Дальнего Востока. 1989. № 5.
- Белый А. Петербург. СПб., 1913 – 1914.
- Белый А. На рубеже столетий. М.; Л., 1930.
- Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
- Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990.
- Бердяев Н.А. Душа России. Л., 1990.
- Бердяев Н.А. Новое Средневековье: Размышление о судьбе России и Европы. М., 1991.
- Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993.
- Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996.
- Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции: Опыт 1917 – 1918 гг. СПб., 1999.
- Бердяев Н.А., Букипан Я.М., Степун Ф.А., Франк С.Л. Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922.

- Березкин Ю.Е.* Инки: Исторический опыт империи. Л., 1991.
- Березкин Ю.Е.* Мочика. Л., 1983.
- Бланко Х.А.* Третье тысячелетие // Лат. Америка. 1995. № 9.
- Боливар С.* Избранные произведения. 1812 – 1830. М., 1983.
- Боткин В.П.* Письма об Испании. Л., 1976.
- Борхес Х.Л.* Проза разных лет. М., 1984.
- Борхес Х.Л.* Письмена Бога. М., 1992.
- Бродский И.* Стихотворения. Таллинн, 1991.
- Бродский И.* Трофейное // Иностран. лит., 1996. № 1.
- Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество. М., 1992.
- Бычков В.В.* Византийская эстетика: Теоретические проблемы. М., 1977.
- Вавилов С.И.* Предисловие // Ломоносов. М.; Л., 1940. Т. 1.
- Вайль П.* Босфорское время: (Стамбул – Байрон, Стамбул – Бродский) // Иностран. лит., 1998. № 2.
- Вайян Дж.* История ацтеков. М., 1949.
- Вальехо С.* Черные герольды. М., 1966.
- Вальехо С.* Избранное. М., 1984.
- Варгас Льоса М.* Зеленый дом. М., 1971.
- Варгас Льоса М.* Город и псы. М., 1965.
- Варгас Льоса М.* Война конца света. М., 1987.
- Васильев Л.С.* История Востока. Т. 1 – 2. М., 1993.
- Витте С.Ю.* Воспоминания. Т. 2. Таллинн; М., 1994.
- Владимиров А., Кочетов Э.* Проблемы поиска пути России в XXI в.: Некоторые концептуальные подходы. М., 1996.
- Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Володин А.И.* Александр Герцен и его философские искания // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. М., 1985. Т. 1.
- Галилей Г.* Избранные труды. Т. 1. М., 1964.
- Гальегос Р.* Кантакларо. М., 1966.
- Гальегос Р.* Донья Барбара. М., 1969.
- Гальегос Р.* Канайма. М., 1989.
- Гарсиа Маркес Г.* Сто лет одиночества // Избр. произведения. М., 1969.
- Гарсиа Маркес Г.* Палая листва. Полковнику никто не пишет. М., 1972.
- Гарсиа Маркес Г.* Осень патриарха. М., 1978.
- Гарсиа Маркес Г.* История одной смерти, о которой знали заранее // Лат. Америка. 1982. № 1 – 3.
- Гарсиа Маркес Г.* Рассказы // Избр. произведения. М., 1989.
- Гачев Г.Д.* Образ в русской художественной культуре. М., 1981.
- Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. М., 1988.
- Георгиевский С.М.* Принципы жизни Китая. СПб., 1888.
- Герцен А.И.* Сочинения: В 2 т. М., 1985. Т. 1.
- Гефтер М.Я.* Дом Евразия // Гефтер М.Я. Из тех и этих лет. М., 1991.
- Гирич Ю.Н.* К вопросу о латиноамериканской модели мира // Лат. Америка. 1993. № 9.
- Гирич Ю.Н.* Хосе Марти и парадигма самосозидания // Там же. 1995. № 9.
- Гирич Ю.Н.* К проблемам интерпретации латиноамериканской культуры // Там же. 1996. № 10.
- Гирич Ю.Н.* Инаковость латиноамериканской культуры: Поэтика Хосе Лесама Лимы // Там же. 1997. № 8 – 9.
- Гоголь Н.В.* Собрание художественных произведений: В 5 т. М., 1966. Т. 5.
- Гоголь Н.В.* Духовная проза. М., 1992.
- Гонзага Т.А.* Лиры. Чилийские письма. М., 1964.

- Гончарова Т.В. Фактор расы и культуры в творческом становлении Х.К. Мариагеги и В.Р. Айя де ла Торре // Лат. Америка. 1995. № 10.
- Гончарова Т.В. Индеанизм: Идеология и политика. М., 1979.
- Гончарова Т.В., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Кн. 1–2. М., 1995.
- Государство, гражданское общество и процесс демократизации в Латинской Америке. М., 1995.
- Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. М., 1979.
- Григорьева Т.П. Дао и Логос: (Встреча культур). М., 1992.
- Гуиральдес Р. Дон Сегундо Сомбра. М., 1960.
- Гуляев В.И. Древние цивилизации Мезоамерики. М., 1972.
- Гуляев В.И. Города — государства майя. М., 1979.
- Гуляев В.И. Типология и структура древних государств Мезоамерики // Исторические судьбы американских индейцев. М., 1985.
- Гумилев Л.Н. От Руси к России: Очерки этнической истории. М., 1992.
- Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1992.
- Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. М., 1992.
- Дабаян Э.С. Венесуэла: Кризис власти и феномен Уго Чавеса: (Генезис, эволюция, перспективы) // Аналит. тетради ИЛА РАН. М., 2000. Вып. 8.
- Давыдов В.М. Латиноамериканская периферия мирового капитализма. М., 1991.
- Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995.
- Дарио Р. Избранное. М., 1981.
- Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
- Дмитриев В.А. Предисловие // Ломоносов М. Избранная проза. М., 1986.
- Древние цивилизации. М., 1989.
- Дугин А.Г. Мистерии Евразии. М., 1996.
- Дугин А.Г. Основы геополитики: Геополитическое будущее России. М., 1997.
- Евразийство: Опыт систематического изложения // Пути Евразии. М., 1992.
- Ерасов Б.С. Проблемы самобытности незападных цивилизаций // Вопр. философии. 1987. № 6.
- Ерасов Б.С. Выбор России в евразийском пространстве // Цивилизации и культуры. М., 1994. Вып. 1.
- Живов В.М., Успенский Б.А. Царь и Бог: Семiotические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. М., 1977.
- Замятина Н.Ю. Зона освоения (фронтир) и ее образ в американской и русской культурах // Обществ. науки и современность. 1998. № 5.
- Земсков В.Б. Об историко-культурных отношениях Латинской Америки и Запада: Тяжба Калибана и Просперо // Лат. Америка. 1978. № 2–4.
- Земсков В.Б. Габриэль Гарсиа Маркес. М., 1986.
- Земсков В.Б. Латиноамериканская литература как модель культуры // Лат. Америка. 1991. № 7.
- Земсков В.Б. Хроники конкисты Америки и летописи взятия Сибири в типологическом сопоставлении // Там же. 1995. № 3.
- Земсков В.Б. Доминго Фаустино Сармьенто: Культуротворческий ритуализм на фоне традиции // Там же. 1997. № 3.
- Земсков В.Б. Культурный синтез в Латинской Америке: Культурологическая утопия или культурообразующий механизм? // Там же. 1999. № 4.

- Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. М., 1995.
- Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- Золотухин Н.М.* Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985.
- Зубов А.Б.* Парламентская демократия и политическая традиция Востока. М., 1990.
- Зубов А.Б.* О природе русской цивилизации // Рубежи. 1997. № 8/9. С. 101 – 114.
- Зубов А.Б.* "Если бы от мира сего было царство Мое..." // Знамя. 1997. № 10.
- Зубрицкий Ю.А.* Инки-кечуа. М., 1975.
- Iberica Americans.* Культуры Нового и Старого Света XVI – XVIII вв. в их взаимодействии. СПб., 1991.
- Iberica Americans.* Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М., 1994.
- Iberica Americans.* Тип творческой личности в латиноамериканской культуре. М., 1997.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Из истории средневековой Европы (X – XVII вв.). М., 1957.
- Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997.
- Ильин И.А.* Наши задачи. М., 1992.
- Ионов И.Н.* Кризис исторического сознания в России и пути его преодоления // Обществ. науки и современность. 1994. № 6.
- Ионов И.Н.* Российская цивилизация и истоки ее кризиса, IX – начало XX в. М., 1994.
- Ионов И.Н.* Парадоксы российской цивилизации: (По следам одной научной дискуссии) // Обществ. науки и современность. 1999. № 5.
- Искусство стран Латинской Америки. М., 1986.
- История литератур Латинской Америки: От древнейших времен до начала Войны за независимость. М., 1985.
- История литератур Латинской Америки: От Войны за независимость до завершения национальной государственной консолидации (1810 – 1870-е годы). М., 1988.
- История литератур Латинской Америки: конец XIX – начало XX в. (1880 – 1910-е годы). М., 1994.
- К проблеме отношений литературы и фольклора в Латинской Америке. М., 1977.
- Кабэ Э.* Путешествие в Икарию. Т. 1 – 2. М., 1935.
- Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. М., 1989.
- Каграманов Ю.М.* Между евразийством и европейской идеей // Рубежи. 1997. № 8/9.
- Какиа П.* Мусульманская Испания. М., 1976.
- Кампанелла Т.* Город Солнца. М., 1954.
- Каптерева Т.П.* Искусство Португалии. М., 1990.
- Каптерева Т.П.* Искусство Испании: Очерки. Средние века. Эпоха Возрождения. М., 1989.
- Караваев А.П.* Капитализм в Бразилии: Прошлое и настоящее. М., 1987.
- Карамзин Н.М.* История государства Российского: В 12 т. М., 1989. Т. 1.
- Карпенцьер А.* Потерянные следы // Избр. произведения: В 2 т. М., 1974. Т. 1.
- Карпенцьер А.* Превратности метода. М., 1978.

- Карпентьер А.* Весна священная. М., 1982.
- Карпентьер А.* Мы искали и нашли себя. М., 1984.
- Карпентьер А.* Царство земное. Век просвещения. Арфа и тень // Избранное. М., 1988.
- Карпентьер А.* Концерт барокко // Избранное. М., 1988.
- Карпентьер А.* Возвращение к истокам. М., 1989.
- Кинжалов Р.В.* Мифологические системы Мезоамерики. Л., 1970.
- Кинжалов Р.В.* Культура древних майя. Л., 1971.
- Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 2.
- Кириченко Е.И.* Три века искусства Латинской Америки. М., 1972.
- Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1994.
- Ключевский В.О.* Неопубликованные произведения. М., 1983.
- Ключевский В.О.* Курс русской истории: Сочинения: В 9 т. М., 1987 – 1990.
- Кнорозов Ю.В.* Письменность индейцев майя. М.; Л., 1963.
- Кнорозов Ю.В.* Иероглифические рукописи майя. Л., 1975.
- Кобищанов Ю.М.* Место исламской цивилизации в этноконфессиональной структуре Северной Евразии – России // Обществ. науки и современность. 1996. № 2.
- Коваль Б.И.* История бразильского пролетариата (1857 – 1967). М., 1968.
- Коваль Б.И.* Бразилия вчера и сегодня. М., 1975.
- Коваль Б.И., Семенов С.И.* Цивилизационная идентификация России и ибероамериканские параллели // Аналит. тетради ИЛА РАН. М., 1998. Вып. 4.
- Кожин В.* Размышления о русской литературе. М., 1991.
- Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М., 1997.
- Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972.
- Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки.* М., 1978.
- Кортасар Х.* Выигрыши. М., 1976.
- Кортасар Х.* 62. Модель для сборки. М., 1984.
- Кортасар Х.* Игра в классики. М., 1986.
- Кортасар Х.* Экзамен. М., 1990.
- Костомаров Н.И.* Русские инородцы. М., 1996.
- Котовская М.Г.* Этнические процессы в Бразилии. М., 1985.
- Кофман А.Ф.* Константа адамизма в латиноамериканском художественном сознании // Лат. Америка. 1996. № 4.
- Кофман А.Ф.* Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997.
- Кочетов Э.Г.* Неозэкономика – новая цивилизационная модель экономического развития и Россия // Мировая экономика и междунар. отношения. 1997. № 3.
- Кوشелев В.А.* Парадоксы Хомякова // Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 1: Работы по историософии.
- Крачковский И.Ю.* Арабская культура в Испании. М.; Л., 1937.
- Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. 2. М., 1956.
- Крупные развивающиеся страны в социально-экономических структурах современного мира.* М., 1990.
- Крус Хуана И. де ла.* Десятая муза. М., 1973.
- Кудрявцев А.Е.* Испания в средние века. М., 1937.
- Кузьмищев В.А.* У истоков общественной мысли Перу: Гарсиласо и его время. М., 1979.
- Кульпин Э.С.* Путь России. М., 1995.

- Кульпин Э.С. Социально-экологический кризис XV в. и становление российской цивилизации // *Обществ. науки и современность*. 1995. № 1.
- Кульпин Э.С. Истоки государства Российского: От церковного собора 1503 г. до опричнины // *Там же*. 1997. № 1 – 2.
- Кульпин Э.С., Пантин В.И. Решающий опыт // *Генезис кризисов природы и общества в России*. М., 1993. Вып. 1.
- Культура Аргентины. М., 1977.
- Культура Бразилии. М., 1981.
- Культура Венесуэлы. М., 1984.
- Культура Византии: IV — первая половина VII в. М., 1984.
- Культура Византии: Вторая половина VII — XII в. М., 1989.
- Культура Византии: XIII — первая половина XV в. М., 1991.
- Культура Колумбии. М., 1974.
- Культура Мексики. М., 1980.
- Культура Перу. М., 1975.
- Кутейщикова В., Осоват Л. Новый латиноамериканский роман. М., 1983.
- Ламберг-Карловски К., Саблов Дж. Древние цивилизации: Ближний Восток и Мезоамерика. М., 1992.
- Ланда Р.Г. В стране аль-Андалус через тысячу лет. М., 1993.
- Ланда Р.Г. Взаимодействие цивилизаций на Иберийском полуострове в VIII — XVII вв.: (Этнические и религиозные аспекты) // *Восток*. 1997. № 1.
- Латинская Америка и мировая культура. Вып. 1. М., 1995.
- Левц-Провансаль Э. Арабская культура в Испании. М., 1967.
- Ле Гофф Ж. С небес на землю: (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII — XIII вв.) // *Одиссей: Человек в истории: Культурно-антропологическая история сегодня*. М., 1991.
- Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Леонтьев К.С. Византизм и славянство. М., 1876.
- Леонтьев К.С. Восток, Россия и славянство. Т. 1 — 2. М., 1885 — 1886.
- Лессэ Ж. Вольтер — борец с тиранией // *Курьер ЮНЕСКО*. 1992. Сентябрь.
- Ломоносов М.В. Избранная проза. М., 1986.
- Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.
- Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988.
- Лосский Н.О. Характер русского народа. Кн. 1 — 2. М., 1990.
- Лурье С.В. Метаморфозы традиционного сознания. СПб., 1994.
- Лурье С.В. Российская империя как этнокультурный феномен // *Цивилизации и культуры: Науч. альманах*. М., 1994. Вып. 1: Россия и Восток: Цивилизационные отношения.
- Лурье С.В. Россия: Община и государственность // *Там же*. М., 1995. Вып. 2.
- Лурье С.В. Идеология и геополитическое действие: Вектор русской культурной экспансии: Балканы — Константинополь — Палестина — Эфиопия // *Цивилизации и культуры*. М., 1996. Вып. 3.
- Лурье С.В. Геополитическая организация пространства экспансии и народная колонизация // *Там же*. 1996. Вып. 3.
- Лурье С.В. Восприятие народом осваиваемой территории // *Обществ. науки и современность*. 1998. № 5.
- Максимычев И.Ф. Россия как составная часть общеевропейского цивилизационного пространства // *Обществ. науки и современность*. 1997. № 6.
- Малашенко А.В. В поисках альтернативы: Арабские концепции путей развития. М., 1991.

- Малявин В.В. Китайская цивилизация. М., 2000.
- Мамаргашвили М.К. Другое Небо // Три каравеллы на горизонте. М., 1991.
- Мариатеги Х.К. Семь очерков истолкования перуанской действительности. М., 1963.
- Марксизм-ленинизм и Латинская Америка. Т. 1 – 2. М., 1989.
- Марти Х. Избранное. М., 1978.
- Мартынов Б.Ф. Безопасность: Латиноамериканские подходы. М., 2000.
- Масера П. Живое наследие Анд // Курьер ЮНЕСКО. 1977. Сентябрь – октябрь.
- Массон В.М. Первые цивилизации. М., 1989.
- Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982.
- Мельянцева В.А. Восток и Запад во втором тысячелетии: Экономика, история и современность. М., 1996.
- Мендоса Д. Ацтекский миф в романе К. Фуэнтеса "Смерть Артемио Круса" // Лат. Америка. 1983. № 8.
- Милов А.В. Природно-климатический фактор и особенности российского исторического процесса // Вопр. истории. 1992. № 4 – 5.
- Милов А.В. Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства // Обществ. науки и современность. 1995. № 1.
- Мистраль Г. Стихи. М., 1959.
- Мюрдаль Г. Современные проблемы "третьего мира". М., 1972.
- На скрещении мировых и локальных закономерностей: Россия, КНР и Республика Корея. М., 1996.
- Национализм в Латинской Америке: Политические и идеологические течения. М., 1976.
- Национальные процессы в Центральной Америке и Мексике. М., 1974.
- Неруга П. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1978 – 1979.
- Нечаева Т.Ю. Адаптация русских эмигрантов в Латинской Америке // Лат. Америка. 1996. № 12.
- Новиков В.И. Орел российский: Культурные смыслы государственной геральдики // Обществ. науки и современность. 1997. № 3.
- Опыт экономических реформ в развивающихся странах. М., 1993.
- Островитянов Ю.К., Стербалова А.А. Социальный "генотип" Востока и перспективы национальных государств // Новый мир. 1972. № 12.
- Отеро Сильва М. Лопе де Агирре, Князь Свободы. М., 1982.
- Очерки искусства Латинской Америки. Т. 1. М., 1997.
- Очерки русской культуры XVII в. Ч. 1 – 2. М., 1979.
- Очерки русской культуры XVIII в. Ч. 1. М., 1985.
- Панарин А.С. Заблудившиеся западники и пробудившиеся евразийцы // Цивилизации и культуры: Науч. альманах. М., 1994. Вып. 1: Россия и Восток: Цивилизационные отношения.
- Панарин А.С. Выбор России: Между атлантизмом и евразийством // Там же. 1995. Вып. 2.
- Панарин А.С. Россия в Евразии: Геополитические вызовы и цивилизационные ответы // Там же. 1995. Вып. 2.
- Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. М., 1995.
- Панарин А.С. Пределы фаустовской культуры и пути российской цивилизации // Цивилизации и культуры. М., 1996. Вып. 3.
- Панарин А.С. На рубеже тысячелетий: Россия в поисках цивилизационного и геополитического равновесия // Там же. 1996. Вып. 3.
- Панарин А.С. Циклы российской истории: Взгляд политолога // Рубежи. 1997. № 8/9.

- Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г.* Революционная традиция в России, 1783 – 1883. М., 1986.
- Пас О.* Восприятие жизни и смерти: Ацтекские мифы и христианство в Мексике // Курьер ЮНЕСКО. 1977. Сентябрь – октябрь.
- Пас О.* Поэзия. Критика. Эротика. М., 1996.
- Пивоваров Ю., Фурсов А.* Русская система // Рубежи. 1995. № 1 – 6.
- Померанц Г.С.* Шэньши как тип средневекового книжника // История и культура Китая. М., 1974.
- Померанц Г.С.* Теория субэкумен и проблема своеобразия восточных культур // Учен. зап. Тарт. ун-та. 1976. Вып. 392.
- Померанц Г.С.* Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // Померанц Г.С. Выход из транса. М., 1995.
- Померанц Г.С.* Вокруг предвечной башни // Дружба народов. 1996. № 10.
- Померанц Г.С.* Россия на перекрестке культурных миров // Рубежи. 1997. № 8/9.
- Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия. М., 1999. Сборник 1: Общие проблемы постиндустриальной эпохи.
- Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия. М., 1999. Сборник 2: Глобализация и периферия.
- Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия. М., 1999. Сборник 3: Особый случай России.
- Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия. М., 1999. Сборник 4: Мировая культура на пороге XXI в.
- Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений. М., 1949. Т. 11.
- Развивающиеся страны в современном мире: Единство и многообразие. М., 1983.
- Развивающиеся страны: Экономический рост и социальный прогресс. М., 1983.
- Развивающиеся страны: Традиционные ценности и современные институты. М., 1986.
- Рашковский Е.Б.* Науковедение и Восток. М., 1980.
- Рашковский Е.Б.* Индия восьмидесятых: Социальное знание, личность и общество // Азия и Африка сегодня. 1985. № 6.
- Рашковский Е.Б.* Элита и общество в Индии: Взаимодействие традиционного и современного // Развивающиеся страны: Традиционные ценности и современные институты. М., 1986.
- Рашковский Е.Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока. М., 1990.
- Рашковский Е.Б.* Демократические ценности и страны Востока // Мировая экономика и междунар. отношения. 1992. № 2.
- Рашковский Е.Б.* Тоталитаризм как мировой феномен XX в. и судьбы России: Социокультурное измерение // Восток. 1993. № 5.
- Рашковский Е.Б.* Опыт тоталитарной модернизации России (1917 – 1991) в свете социологии развития // Мировая экономика и междунар. отношения. 1993. № 7.
- Рашковский Е.Б.* О миросознании в истории русской мысли (наследие Вл. Соловьева) // Там же. 1997. № 1.
- Рашковский Е.Б., Хорос В.Г.* Проблема "Запад – Россия – Восток" в философском наследии П.Я. Чаадаева // Восток – Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988.
- Резниченко Л.А.* Российская приватизация как проблема цивилизационного перехода // Человек. 1997. № 4.

- Рейснер Л.И. "Цивилизация" и "формация" в обществах Востока и Запада // Азия и Африка сегодня. 1984. № 6.
- Ривера Х.Э. Пучина. М., 1956.
- Роа Бастос А. Сын человеческий. М., 1967.
- Роа Бастос А. Остров, окруженный сушией // Курьер ЮНЕСКО. 1977. Сентябрь — октябрь.
- Роа Бастос А. Я, Верховный. М., 1979.
- Роа Бастос А. Курупи // Латиноамериканская повесть. М., 1988. Т. 1.
- Розанов В.В. Сочинения. М., 1990.
- Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
- Россия и Европа: Опыт соборного анализа. М., 1992.
- Россия и Запад: Диалог культур. Вып. 1. М., 1992.
- Россия и Испания: Историческая ретроспектива. М., 1987.
- Роша Помбу Ф. История Бразилии. М., 1962.
- Рульфо Х. Равнина в огне. Педро Парамо. М., 1970.
- Рус А. Народ майя. М., 1986.
- Русская идея и современность. М., 1992.
- Русские Веды. Песни птицы Гамаюн. Велесова книга. М., 1992.
- Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.
- Сабато Э. О героях и могилах. М., 1990.
- Савицкий П.Н. Степь и оседлость // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993.
- Савицкий П.Н. Континент — океан: Россия и мировой рынок // Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев. София, 1921. Кн. 1.
- Самаркина И.К. Община в Перу. М., 1974.
- Сармьенто Д.Ф. Избранные произведения. М., 1995.
- Сеа Л. Путь к самопознанию // Курьер ЮНЕСКО. 1977. Сентябрь — октябрь.
- Сеа Л. Философия американской истории: Судьбы Латинской Америки. М., 1984.
- Семенов С.И. Христианская демократия и революционный процесс в Латинской Америке. М., 1971.
- Семенов С.И. Ибероамериканская и восточно-евразийская общности как пограничные культуры // Обществ. науки и современность. 1994. № 2.
- Семенов С.И. Компаративные лонгитюдные исследования общего и особенного в пограничных цивилизациях Европы и Америки // Цивилизационные исследования. М., 1996.
- Семенов С.И. Мутации левой политической культуры в цивилизационном контексте Латинской Америки // Аналит. тетради ИЛА РАН. М., 1999. Вып. 6.
- Симон Боливар: История и современность. М., 1985.
- Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Слинько А.А. В поисках здравого смысла: Н.Я. Данилевский и В.Р. Айя де ла Торре // Лат. Америка. 1995. № 9.
- Современные идеологические течения в Латинской Америке. М., 1983.
- Соловьев В.С. Западники, западничество // Энциклопедический словарь / Брокгауз и Ефрон. СПб., 1894. Т. XII (23).
- Соловьев В.С. Византизм и Россия // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2.
- Соловьев В.С. Русская идея // Там же. 1989. Т. 2.
- Соловьев С.М. История России с древнейших времен: В 15 т. М., 1962. Кн. VIII, т. 15.

- Солоницкий А.С. Час пик российского генотипа // *Мировая экономика и междунар. отношения*. 1996. № 2.
- Солощенко Л., Прокошин Ю. "Словеса золотые" // *Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI—XIX вв.* М., 1991.
- Средиземноморье и Европа: Исторические традиции и современные проблемы. М., 1986.
- Стариков Е.Н. Время рубить гордые узлы // *Рубежи*. 1997. № 8/9.
- Степун Ф.А. Мысли о России // *Новый мир*. 1992. № 6.
- Сударев В.П. Взаимозависимость и конфликт интересов: США и Латинская Америка (вторая половина XX в.). М., 2000.
- Тананаева Л.И. Об истоках латиноамериканского праздника // *Лат. Америка*. 1998. № 1.
- Тертерян И.А. Человек мифотворящий. М., 1988.
- Токвиль А. Демократия в Америке. М., 1992.
- Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1: Первый век христианства на Руси.
- Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1998. Т. 2: Три века христианства на Руси (XII—XIV вв.).
- Торрес-Риосеко А. Большая латиноамериканская литература. М., 1972.
- Три каравеллы на горизонте. М., 1991.
- Троицкая Н. Русская цивилизация между Востоком, Западом и Югом: (Исторические миниатюры). М., 1995.
- Троицкий Е.С. Русская цивилизация и соборность. М., 1994.
- Троицкий Е.С. Соборная сила многонациональной России. М., 1995.
- Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. М., 1991.
- Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995.
- Уильямс Б. Нескладная добродетельность // *Курьер ЮНЕСКО*. 1992. Сентябрь.
- Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
- Уотт У.М., Какиа П. Мусульманская Испания. М., 1976.
- Услар-Пьетри А. Искусство, пришедшее из тропиков // *Курьер ЮНЕСКО*. 1977. Сентябрь—октябрь.
- Услар-Пьетри А. Заупокойная месса. М., 1984.
- Услар-Пьетри А. Дождь: Рассказы. М., 1988.
- Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982.
- Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. Париж, 1935.
- Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1—2. СПб., 1991—1992.
- Фернандес Морено С. Танго // *Курьер ЮНЕСКО*. 1977. Сентябрь—октябрь.
- Фернандес Ретамар Р. Развенчание "черной легенды" // Там же. 1977. Сентябрь—октябрь.
- Физиология Петербурга: (Библиотека русской художественной публицистики). М., 1984.
- Флиэр А.Я. Об исторической типологии российской цивилизации // *Цивилизации и культуры: Россия и Восток: Цивилизационные отношения*. М., 1994. Вып. 1.
- Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1988.
- Фрейре Ж. Афро-бразильский эксперимент // *Курьер ЮНЕСКО*. 1977. Сентябрь—октябрь.
- Фурман Д.Е. Выбор князя Владимира // *Вопр. философии*. 1988. № 6.
- Фуэнтес К. Край безоблачной ясности. М., 1980.
- Фуэнтес К. Избранное. М., 1983.

- Фуэнтес К. Сожженная вода // Мексиканская повесть, 80-е годы. М., 1985.
- Хайт В.А. Новый Свет как утопия и позиция художника // Лат. Америка. 1996. № 1.
- Хайт В.А. Специфика формо- и стилеобразования в искусстве Латинской Америки // Там же. 1999. № 7–8.
- Хантингтон С.П. Запад уникален, но не универсален // Мировая экономика и междунар. отношения. 1997. № 8.
- Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 1: Работы по историософии.
- Хорос В.Г. Россия в сравнительно-историческом освещении. М., 1994.
- Художественное своеобразие литератур Латинской Америки. М., 1976.
- Цивилизации и культуры: Россия и Восток: Цивилизационные отношения. Вып. 1–3. М., 1994, 1995, 1996.
- Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Циолковский К.Э. Будущее Земли и человечества. Калуга, 1928.
- Циолковский К.Э. Воля Вселенной: Неизвестные разумные силы. Калуга, 1928.
- Циолковский К.Э. Общественная организация человечества. Калуга, 1928.
- Циолковский К.Э. Растение будущего. Животное космоса. Самозарождение. Калуга, 1929.
- Циркин Ю.Б. Финикийская культура в Испании. М., 1976.
- Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989.
- Чешков М.А. Развивающийся мир и посттоталитарная Россия: Новые конфигурации мирового пространства (в поисках глобального и теоретического синтеза). М., 1994.
- Шабильдо Ф.М. Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского. Киев, 1987.
- Шаповалов В.Ф. Восприятие России на Западе: Мифы и реальность // Общество, науки и современность. 2000. № 1.
- Шестопал А.В. Леворадикальная социология в Латинской Америке: Критика основных концепций. М., 1981.
- Шмеман А. Исторический путь православия. М., 1993.
- Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М., 1990.
- Шульговский А.Ф. Мексика на крутом повороте своей истории. М., 1967.
- Шульговский А.Ф. Армия и политика в Латинской Америке. М., 1979.
- Шуцкий Ю.К. Китайская классическая "Книга Перемен". СПб., 1992.
- Щукин В.Г. Христианский Восток и толика русской культуры // Вопр. философии. 1995. № 4.
- Эволюция восточных обществ: Синтез традиционного и современного. М., 1984.
- Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999.
- Экономцев И.Н. Православие, Византия, Россия. М., 1992.
- Этнические процессы в странах Карибского моря. М., 1982.
- Этнические процессы в странах Южной Америки. М., 1981.
- Эриксон Э.Г. Молодой Лютер: Психологическое историческое исследование. М., 1996.
- Эспинель Суарес А. Особенности философской мысли инков // Вопр. философии. 1997. № 3.
- Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998.
- Яковенко И.Г. Небесный Иерусалим или Российская империя: Диалектика должного и сущего. Ст. I–IV // Рубежи. 1997. № 5–9.

- Яковенко И.Г.* Российское государство: Национальные интересы, границы, перспективы. Новосибирск, 1999.
- Яковенко И.Г.* Эсхатологическая компонента (связи, обусловленности, логика актуализации) // *Обществ. науки и современность*. 2000. № 3.
- Янов А.* Русская идея и 2000-й год. Нью-Йорк, 1988.
- Яньес А.* Перед грозой. М., 1983.
- Abellan J.L.* El erasmismo español: Una historia de la otra España. Madrid, 1976.
- Acevedo E.O.* Manual de historiografía hispanoamericana contemporánea. Mendoza, 1992.
- Acculturation in the Americas.* N.Y., 1967.
- Ainsa F.* Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa. Madrid, 1986.
- Ainsa F.* Necesidad de la Utopía. Buenos Aires; Montevideo, 1990.
- Ainsa F.* Historia, utopía y ficción de Ciudad de los Césares: Metamorfosis de un mito. Madrid, 1992.
- Ainsa F.* De la Edad de Oro a El Dorado. México, 1992.
- Alberdi J.B.* Escritos satíricos y de crítica literaria. Buenos Aires, 1948.
- Alberdi J.B.* Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina. Buenos Aires, 1960.
- Alberdi J.B.* Ideas para un curso de filosofía contemporánea. México, 1978.
- Albó J., Barnadas J.* La cara india y campesina de nuestra historia. La Paz, 1990.
- Alvarado J., Barrantes R., González de Olarte E.* y otr. La lenta modernización de la economía campesina. Lima, 1987.
- Alsogaray A.* Política y economía en Latinoamérica: Principales problemas y ideas que se debaten. Buenos Aires, 1969.
- Alvar M.* Juan de Castellanos: Tradición española y la realidad americana. Bogotá, 1972.
- América Latina: Conciencia y nación.* Caracas, 1977.
- Andrés Martín M.* Dinero, cultura y espiritualidad en torno al descubrimiento y evangelización. Bogotá, 1990.
- Antelo A.* El mito de la edad de oro en las letras hispanoamericanas del siglo XVI. Bogotá, 1975.
- Arango Jaramillo M.* Ancestro afroindígena de las instituciones colombianas: Bases para una revolución nacional. Bogotá, 1972.
- Arciniegas G.* El continente de siete colores: Historia de la cultura en América Latina. Buenos Aires, 1965.
- Ardao A.* Génesis de la idea y el nombre de América Latina. Caracas, 1990.
- Arguedas J.M.* Yavar fiesta. Lima, 1941.
- Arguedas J.M.* Páginas escogidas. Lima, 1972.
- Arguedas J.M.* Relatos completos. Buenos Aires, 1975.
- Arroyo J., Silva J., Verdugo F.* Por los caminos de América: Desafíos socio-culturales a la Nueva Evangelización. Santiago de Chile, 1992.
- Ashtana P.* The Indian View on History. Agra, 1992.
- Asturias M.A.* Obras escogidas. T. 1 – 3. Madrid, 1961 – 1966.
- Asturias M.A.* Maladrón. Buenos Aires, 1969.
- Ayerbe L.* América Latina – Estados Unidos: Neoconservadurismo y guerra cultural // Nueva sociedad. 1997. N 147.
- Basave Benítez A.* México mestizo: Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enriquez. México, 1992.
- Béjar Navarro R., Cappello García H.* Identidad y carácter nacionales en México. México, 1992.

- Bello A.* Obras completas. Caracas, 1957. Vol. 19: Temas de historia y geografía.
- Bello A.* Las repúblicas hispanoamericanas: Autonomía cultural. México, 1978.
- Berberián E.E., Raffino R.A.* Culturas indígenas de los Andes Meridionales. Madrid, 1991.
- Berger P.L.* An East Asian Development Model? In Search of an East Asian Development Model. New Brunswick, 1988.
- Biagini H.E.* La identidad, un viejo problema visto desde el nuevo mundo // Nueva sociedad. 1989. N 99.
- Bifani P.* Lo propio y lo ajeno en interrelación palpitante // Ibid. 1989. N 99.
- Bilbao F.* Iniciativa de la América: Idea un congreso federal de las repúblicas. México, 1978.
- Billington J.H.* The Icon and the Axe: An Interpretative History of Russian Culture. L., 1966.
- Blanco Fombona R.* Crítica de la obra de González Prada. Lima, 1966.
- Boff L.* La fé en la periferia del mundo: El caminar de la Iglesia con los oprimidos. Santander, 1984.
- Boff L.* Iglesia, Carisma y Poder. Buenos Aires, 1984.
- Borges J.L.* Obras completas: Discusión. Buenos Aires, 1972.
- Borges P.* Análisis del conquistador espiritual de América. Sevilla, 1961.
- Borger P.* Religiosos en Hispanoamérica. Madrid, 1992.
- Bosch García C.* El descubrimiento y la integración iberoamericana. México, 1991.
- Bosi A.* Dialética da colonização. São Paulo, 1992.
- Briceño Guerrero J.M.* La identificación americana con la Europa Segunda. Mérida, 1977.
- Briceño Iragorry M.* Suelo y hombres: Introducción y defensa de nuestra historia. Caracas, 1952.
- Brunner J.J.* Vida cotidiana, sociedad y cultura: Chile, 1973–1982. Santiago de Chile, 1982.
- Brunner J.J., Gomáriz E.* Modernidad y cultura en América Latina. San José, 1991.
- Bruno Genta J.* Libre examen y comunismo. Buenos Aires, 1960.
- Bruno Genta J.* El nacionalismo argentino. Buenos Aires, 1975.
- Buarque de Holanda S.* Raizes do Brasil. Rio de Janeiro, 1956.
- Campos J.* Valores y normas que orientan la actividad de las élites empresariales en el proceso de desarrollo de América Latina // Contribuciones. Buenos Aires, 1990. N 1(25). P. 76–84.
- Candia J.M.* Pobreza y subempleo: Grupos marginales o sector informal? // Probl. Desarrollo. México, 1989. N 78.
- Carpentier A.* Literatura y conciencia política en América Latina. Madrid, 1969.
- Carpentier A.* Ecue-Yamba-O. La Habana, 1977.
- Castañeda Delgado P., Marchena Fernández J.* La jerarquía de la Iglesia en Indias: El episcopado americano. Madrid, 1992.
- Castedo L.* Historia del arte y de la arquitectura latinoamericana. Barcelona, 1970.
- Cardoso F.H.* Ideología de la burguesía industrial en sociedades dependientes: (Argentina y Brasil): Siglo XXI. México, 1971.
- Cardoso F.H., Falleto E.* Dependency and Development in Latin America. Berkeley, 1979.
- Caso A.* El pueblo del sol. México, 1962.
- Castellón M.F.* Guamán Poma de Ayala: Pionero de la teología de la liberación. Madrid, 1992.

- Castro A.* The Structure of Spanish History. Princeton, 1954.
- Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957.
- Clavijero F.J.* Historia antigua de México. México, 1974.
- Che Guevara E.* Obras, 1957 – 1967. La Habana, 1970.
- Comunidades campesinas: Cambios y permanencias. Lima, 1988.
- Cortázar J.* Textos políticos. Barcelona, 1985.
- Costa O.R.* El impacto creador de España sobre el Nuevo Mundo (1492 – 1592). Miami, 1992.
- Crosby A.W.* El intercambio transoceánico: Consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492. México, 1991.
- Crow J.A.* The Epic of Latin America. N.Y., 1992.
- Cullen C.* El ethos barroco // Racionalidad técnica y cultura latinoamericana. Santiago de Chile, 1981.
- Culturas indígenas de los Andes Septentrionales: Las culturas de América en la época del descubrimiento. Madrid, 1990.
- Dijck P. van.* Análisis comparativo entre América Latina y el Este Asiático: Estructura, política y resultados económicos // Pensamiento iberoamericano. Madrid, 1990. N 16. P. 169 – 203.
- Da Matta R.* A propósito de microescenas y macrodramas: Notas sobre el problema del espacio y del poder en Brasil // Nueva sociedad. 1989. N 104.
- Darío R.* Obras completas. Vol. 1 – 5. Madrid, 1950 – 1955.
- De la Maza F.* El guadalupanismo mexicano. México, 1953.
- De Soto H.* El otro sendero. Lima, 1985.
- Dieterich H.* Relaciones de producción en América Latina. Quito, 1990.
- Diop A.* The African Philosophy. Addis Abeba, 1960.
- Dorfman A.* Imaginación y violencia en América. Santiago de Chile, 1970.
- Dumont L.* Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications. Chicago, 1970.
- Dussel E.* Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y liberación (1492 – 1973). Barcelona, 1974.
- Echeverría E.* Obras completas. Buenos Aires, 1972.
- Eisenstadt S.* The Political Systems of Empires. N.Y., 1969.
- Der eroberte Kontinent: Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonialisierung Amerikas. Frankfurt, 1991.
- España y el Nuevo Mundo: Un diálogo de quinientos años. Vol. 1 – 2. Buenos Aires, 1992.
- Esquivel Obregón S.* Hernán Cortés y el derecho internacional en el siglo XVI // Quinto Centenario. T. 16. Madrid, 1990. P. 303 – 305.
- Esteva Fabregat C.* La hispanización del mestizaje cultural en América // Quinto Centenario. Madrid, 1981. T. 1.
- Estudios (nuevos y viejos) sobre la frontera. Madrid, 1991.
- Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas. Sevilla, 1974.
- Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes // Bonner Amerikanistische Studien. Holes, 1996. Vol. 26.
- Fals Borda O.* El Tercer Mundo y la reorientación de las ciencias contemporáneas // Nueva sociedad. 1990. N 107.
- Farris N.M.* La sociedad maya bajo el dominio colonial: La empresa colectiva de la supervivencia. Madrid, 1992.
- Feijoo J.B.J.* Españoles americanos. Buenos Aires, 1944.
- Fernández Herrero B.* La utopía de América: Teoría. Leyes. Experimentos. Barcelona, 1992.
- Fernández Retamar R.* Nuestra América y el Occidente. México, 1978.

- Fernando Calderón G.* Urbanización y etnicidad: El caso de La Paz. Cochabamba, 1984.
- Florescano E.* El nuevo pasado mexicano. México, 1992.
- Flores Mora D., González Suárez M.* La identidad y conciencia latinoamericana: La supervivencia futura. México, 1990.
- Fox B., Munizaga G.* et al. Comunicación y democracia en América Latina. Lima, 1982.
- Francovich G.* Los mitos profundos de Bolivia. La Paz, 1980.
- Francovich G.* El pensamiento boliviano en el siglo XX. México; Buenos Aires, 1956.
- Francovich G.* La filosofía en Bolivia. Buenos Aires, 1945.
- Friero Pombo M.* El tango mítico: Inconsciente colectivo e identidad. Buenos Aires, 1992.
- Fuentes C.* Terra Nostra. Barcelona. 1980.
- Fuentes C.* México: reflexiones para un final de siglo // La Jornada. 1992. 19 sept.
- Gallegos R.* Obras completas. Vol. 1 – 2. Madrid, 1958.
- Gandía E. de.* La revisión de la historia argentina. Buenos Aires, 1952.
- Gandía E. de.* Bases de la historia argentina. Buenos Aires, 1964.
- García Añoveros J.M.* La monarquía y la iglesia en América. Madrid, 1991.
- García Canclini N.* Las culturas populares en el capitalismo. México, 1982.
- García Canclini N.* Cultura y política: Nuevos escenarios para América Latina // Nueva sociedad. 1987. N 92.
- García Canclini N.* Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, 1990.
- Carcía Cárcel R.* La leyenda negra: Historia y opinión. Madrid, 1992.
- Garibay K.A.* Historia de la literatura náhuatl. Vol. 1 – 2. México, 1953.
- Gerbi A.* La disputa del Nuevo Mundo. México, 1960.
- Gerdes C.* Eliten und Fortschritt: Zu Geschichte der Lebensstile in Venezuela, 1908 – 1958. Frankfurt, 1992.
- Gibson C.* The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Valley of Mexico, 1519 – 1810. Standford, 1964.
- Gil J., Maestre J.M.* Humanismo latino y Descubrimiento. Cádiz, 1993.
- Girardi G.* La conquista permanente: El cristianismo entre paz del imperio y paz de los pueblos. Managua, 1992.
- Glass Santana R.A.* Esclavo o qué? México, 1990.
- Godoy Urzúa H.* La cultura chilena: Ensayo de síntesis y de interpretación sociológica. Santiago de Chile, 1983.
- Godoy Urzúa H.* La integración cultural de América Latina // Integración Latinoamer. Buenos Aires, 1989. N 149 – 150.
- González de Olarte E.* Economía de la Comunidad Campesina. Lima, 1986.
- González Hernández J.C.* Influencia del derecho español en América. Madrid, 1992.
- González Prada M.* Nuestros indios. México, 1978.
- González Rodríguez.* El centauro en el paisaje. Barcelona, 1992.
- Goody J.* The East in the West. N.Y., 1996.
- Gorriti Ellenbogen G.* Sendero: Historia de la guerra milenaria. Lima, 1991.
- Greenleaf R.F.* La inquisición en Nueva España: Siglo XVI. México, 1992.
- Guerra F.-X.* Modernidad e independencia: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas. Madrid, 1992.
- Guichard P.* Structures "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane. P.; La Haye, 1977.
- Gutiérrez G.A.* Theology of Liberation. N.Y., 1973.

- Guzmán Noguera I. de.* Don Quijote en América o la conquista imposible de El Dorado. Santa Fé de Bogotá, 1991.
- Hedrick B.C.* Religious Syncretism in Spanish America. Carbondale, 1967. (Katonob, Miscellaneous Ser.; 4).
- Henríquez Ureña P.* Seis ensayos en busca de nuestra expresión. Buenos Aires, 1928.
- Henríquez Ureña P.* Corrientes literarias en América Hispánica. México, 1947.
- Henríquez Ureña P.* Historia de la cultura en la América hispánica. México, 1947.
- Henríquez Ureña P.* Ensayos. La Habana, 1973.
- Henríquez Ureña P.* La utopía de América; La América española y su originalidad. México, 1978.
- Hera A. de la.* Iglesia y Coronn en la América española. Madrid, 1992.
- Hernández Sánchez-Barba M.* Historia y literatura en Hispanoamérica (1492 – 1820): La visión intelectual de una experiencia. Valencia, 1978.
- Hernández Sánchez-Barba M.* La Universidad Complutense y el Quinto Centenario // Quinto Centenario: América: economías, sociedades, mentalidades. Madrid, 1984. T. 7.
- Hernández Sánchez-Barba M.* A quinientos años del nacimiento de Hernán Cortés // Quinto Centenario. Madrid, 1985. T. 9.
- Hernández Sánchez-Barba M.* El americanismo español // Ibid. 1987. T. 12.
- Hernández Sánchez-Barba M.* La Corona y los pueblos americanos // Ibid. 1990. T. 16.
- Hernández Sánchez-Barba M.* La monarquía española y América: Un destino histórico común. Madrid, 1991.
- Hernández Sánchez-Barba M.* Castilla y América. Madrid, 1992.
- Herren R.* Indios carapálidas. Barcelona, 1992.
- Herrera F.* Comunidad latinoamericana de naciones: Presencia de Chile. Santiago de Chile, 1983.
- História general da civilização brasileira. T. 1. São Paulo, 1960.
- Hsu F.L.K.* Americans and Chinese: Two Ways of Life. N.Y., 1955.
- Hugo Torres V.* Quito: la ciudad como herencia cultural // Nueva sociedad. 1989. N 99.
- Ideas y presagios del descubrimiento de América. México, 1991.
- Ideología mesiánica del Mundo Andino. Lima, 1973.
- Imaz J.L. de.* Sobre la identidad iberoamericana. Buenos Aires, 1984.
- Ionescu G., Gellner E.* Populism. Its Meanings and National Characteristics. L., 1969.
- Jaimes Freyre R.* Poesías completas: La Paz, 1957.
- James D.* Resistencia e integración: El peronismo y la clase obrera argentina (1944 – 1976). Buenos Aires, 1990.
- Jorge A., Salazar-Carrillo J.* Ideología, modernización y desarrollo político-económico de América Latina // Contribuciones. Buenos Aires, 1984. N 4.
- Karsten R.* The Civilization of South American Indians. N.Y., 1926.
- Keyserling H.* Meditaciones suramericanas. Santiago de Chile, 1931.
- Kristal E.* Una visión urbana de los Andes: Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848 – 1930. Lima, 1991.
- Kuehne Heyder N.* La religión de la Nueva España del siglo XVI // Quinto Centenario. Madrid, 1989. T. 15.
- Landazabal Reyes F.* La salida del túnel. Bogotá, 1990.
- Landi O.* Cultura u política en la transición democrática // Landi O., Oszlak O. et al. "Proceso", crisis y transición democrática. Buenos Aires, 1984.
- Larrea J.* Hacia una definición de America // Apogeo del mito. México, 1983.

- Lastarria J.V.* Recuerdos literarios. Santiago, 1887.
- Lastarria J.V.* Discursos. México, 1956.
- Latin American Populism in Comparative Perspective. Albuquerque, 1982.
- Lauer M.* Adiós conservadurismo: bienvenido liberalismo. La nueva derecha en el Perú // Nueva sociedad. 1998. N. 98.
- Luis Gibert Jorge E. La especificidad cultural latinoamericana // Nueva sociedad. 1989. N 99.
- Leonard Irving A.* Los libros del conquistador. México, 1953.
- Lezama Lima J.* La expresión americana. Santiago de Chile, 1969.
- Lipset S.M.* Values, Education and Entrepreneurship // Promise of Development: Theories of Change in Latin America. Boulder, 1986.
- Lipset S.M., Solari A.* Elites y desarrollo en América Latina. Buenos Aires, 1967.
- Lockhart J.* The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico: Sixteenth Through Eighteenth Centuries. Stanford, 1992.
- Lomnitz-Adler C.* Exit From the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space. Berkeley etc., 1992.
- Luna F.* Confluencias. Buenos Aires, 1991.
- Luna F.* Fracturas y continuidades en la historia argentina. Buenos Aires, 1992.
- Mannhardt W.* Letto – preussische Götterlehre. Riga, 1936.
- Mansilla H.C.F.* Economía informal e ilegitimidad estatal en Bolivia // Nueva sociedad. 1992. N 119.
- María Ezcurra A.* El Vaticano y la teología de la liberación. Buenos Aires, 1987.
- Mariátegui J.C.* Obras completas. Vol. 1, 6, 11, 13. Lima, 1970 – 1981.
- Martí J.* En un domingo de mucha luz: Cultura, historia y literatura españolas en la obra de José Martí. Salamanca, 1995.
- Martínez Estrada E.* Radiografía de la pampa. Buenos Aires, 1957.
- Maza Zavala D.F.* Hispanoamérica – Angloamérica: Causas y factores de su diferente evolución. Madrid, 1992.
- Marzal M.M.* El sincretismo iberoamericano. Lima, 1985.
- Medina N.A.* Los dominicos en América: Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI – XIX. Madrid, 1992.
- Meinvielle J.* El poder destructivo de la dialéctica comunista. Buenos Aires, 1962.
- Menéndez y Pelayo M.* Historia de los heterodoxos españoles. México, 1982. Vol. 1 – 2.
- Mires F.* El discurso de la indianidad: La cuestión indígena en América Latina. San José, 1991.
- Miro Quesada F.* Impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana. México, 1978.
- Mirtenbaum J.* Coca no es cocaína // Nueva sociedad. 1989. N 102.
- El modo de producción asiático. México, 1969.
- Molina Martínez M.* La leyenda negra. Madrid, 1991.
- Mollina-Tellez F.* El ciclo de la mitología americana. Buenos Aires, 1944.
- Morandé P.* Cultura y modernización en América Latina. Santiago de Chile, 1984.
- Moreno de los Arcos R.* El fenómeno histórico de la Nueva España // Quinto Centenario. Madrid, 1982. T. 4.
- Morishima M.* Why Has Japan "Succeeded"? // Western Technology and the Japanese Ethos. Cambridge, 1985.
- Mörner M.* Race Mixture in the History of Latin America. Boston, 1967.
- Moscoso Perea C.* El populismo en América Latina. Madrid, 1991.
- Mundo Hispánico – Nuevo Mundo; Visión filosófica. Salamanca, 1995.

- Navarro Gerassi M.* Los nacionalistas. Buenos Aires, 1969.
- The New Corporatism: Social-Political Structures in the Iberian World. Notre Dame; L., 1974.
- O'Donnell G.* Privatización de lo público en Brasil: microescenas // Nueva sociedad. 1989. N 104.
- O'Gorman E.* La invención de América. México, 1984.
- O'Gorman E.* La falacia de Miguel León Portilla sobre el "encuentro" de Viejo y el Nuevo Mundo // Quinto Centenario. Madrid, 1987. T. 12.
- Ortega J.* La contemplación y la fiesta. Caracas, 1969.
- Ortega y Medina J.A.* La evangelización puritana en Norteamérica. México, 1976.
- Ots Capdequi J.M.* El estado español en las Indias. La Habana, 1975.
- Palacio E.* La historia falsificada. Buenos Aires, 1939.
- Palacios Rodríguez R.* El Perú republicano y moderno, 1868 – 1968. Lima, 1990.
- Pastor B.* Discurso narrativo de la conquista de América. La Habana, 1983.
- Paz O.* El arco y la lira. México, 1956.
- Paz O.* Las peras del olmo. México, 1957.
- Paz O.* Libertad bajo palabra: Poemas, 1935 – 1958. México, 1960.
- Paz O.* Corriente alterna. México, 1967.
- Paz O.* Claude Lévi – Strauss o el nuevo festín de Esopo. México, 1967.
- Paz O.* México: La última década. Austin (Tex.), 1969.
- Paz O.* Conjunciones y disyunciones. México, 1969.
- Paz O.* La centena: Poemas, 1935 – 1968. Barcelona, 1969.
- Paz O.* Posdata. México, 1970.
- Paz O.* El signo y el garabato. México, 1973.
- Paz O.* Los hijos del limo. México, 1974.
- Paz O.* Traducción y metáfora // El modernismo. Madrid, 1975.
- Paz O.* El ogro filantrópico. México, 1979.
- Paz O.* El laberinto de la soledad. México, 1981.
- Paz O.* Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fé. México, 1982.
- Paz O.* One Earth, Four or Five Worlds: Reflections on Contemporary History. San Diego, 1986.
- Pérez Herrero P.* Comercio y mercados en América Latina colonial. Madrid, 1992.
- Pérez Vila M., Carrera Mata C.* et al. Guía histórica de la nación latinoamericana: 2 vol. Caracas, 1991.
- Picón Salas M.* De la conquista a la Independencia: Tres siglos de historia cultural. México, 1950.
- Politics and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition. Amherst (Mass.), 1974.
- Portes A.* Latin American Urbanization During the Years of the Crisis // Latin Amer. Res. Rev. Albuquerque, 1989. Vol. 24, N 3.
- Portes Gil E.* Autobiografía de la Revolución Mexicana. México, 1964.
- Puente Brunke J. de la.* Encomienda y encomenderos en el Perú: Estudio social y político de una institución colonial. Sevilla, 1992.
- Pye L.W.* The New Asian Capitalism: A Political Portrait // In Search of an East Asian Development Model. New Brunswick, 1988.
- Ramón A. de, Couyoumdjian J.R., Vial S.* Historia de América: La gestación del mundo hispanoamericano. Santiago de Chile, 1992.
- Reinaga F.* Franz Tamayo y la Revolución boliviana. La Paz, 1957.
- Reinaga F.* Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas. La Paz, 1981.
- Reyes A.* Ultima Thule: Obras completas. México, 1960. T. 11.
- Reyes A.* Ensayos. La Habana, 1972.

- Reyes A. Notas sobre la inteligencia americana. México, 1978.
- Ribeiro D. Utopia selvagem. Rio de Janeiro, 1982.
- Ribeiro D. Las Américas y la civilización. México, 1977.
- Ribeiro D. La cultura latinoamericana. México, 1978.
- Ricard R. La conquista espiritual de México, México, 1947.
- Riva Agüero J. de la. Obras completas. T. 1 – 4. Lima, 1962 – 1965.
- Rocha Pita S. Historia de América Portuguesa. Bahía, 1950.
- Rodó J.E. Obras completas. Madrid, 1957.
- Rodó J.E. Ariel: Motivos de Proteo. Caracas, 1976.
- Rodó J.E. Ariel: A la juventud de América // Rodó J.E. La América nuestra. La Habana, 1977.
- Rojas Mix M. Los cien nombres de América: Eso que descubrió Colón. Barcelona, 1991.
- Rosales Ayala H. Políticas culturales en México: Notas para su discusión. México, 1991.
- Rosenblat A. La población indígena y el mestizaje en América, 1492 – 1950. Buenos Aires, 1954. T. 2.
- Sachs J. Desarrollo sustentable, bio-industrialización descentralizada y nuevas configuraciones rural-urbanas: Los casos de India y Brasil // Pensamiento iberoamericano. Madrid, 1990. N 16.
- Sambarino M. Identidad, tradición, autenticidad: Tres problemas de América Latina. Caracas, 1980.
- Sánchez L.A. Historia comparada de las literaturas americanas. Buenos Aires, 1973. Vol. 1 – 4.
- Sánchez L.A. Existe América Latina? Examen espectral de América Latina: Civilización y cultura, esencia de la tradición, ataque y defensa del mestizo. Lima, 1991.
- Sánchez L.A. La literatura peruana: El derrotero para una historia cultural del Perú. Lima, 1965. T. 2.
- Sánchez-Albornoz C.I. L'Espagne musulmane. P., 1985.
- Sánchez-Albornoz C.I. La empresa de América y España // España: Un enigma histórico. Buenos Aires, 1962. Vol. 2.
- Sánchez Alonso B. La inmigración española en Argentina: siglos XIX y XX. Gijón, 1992.
- San Martín J. Ensayos sobre Ortega. Madrid, 1994.
- Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexico // Neue Ztschr. Missionswissenschaft. Imensee, 1992. Suppl. 40.
- Santamaría D., Klein H., Millones L. et al. Estructuras sociales y mentalidades en América Latina: Siglos XVII y XVIII. Buenos Aires, 1990.
- Santos Chocano J. Obras completas. Madrid etc., 1954.
- Sarmiento D.F. Conflicto y armonía de las razas en América. Buenos Aires, 1946.
- Sauer C.O. The Early Spanish Main. Berkeley, 1992.
- Scharlau B., Münzel M., Garscha K. (Hrsg.). Kulturelle Heterogenität in Lateinamerika: Bibliographie mit Kommentaren. Tübingen, 1991.
- Schmitz H. Manufacturing in the Backyard: Case Study on Accumulation and Employment in Small-Scale Brazilian Industry. Totowa, 1982.
- Sebreli J.J. El asedio a la modernidad: Crítica del relativismo cultural. Barcelona, 1992.
- Serrano Calderón de Ayala E. Los olvidados: 500 años de incompreensión entre indios y criollos. Bogotá, 1992.
- Shumway N. The Invention of Argentina. Berkeley, 1991.

- Silvert K.H.* The Politics of Social and Economic Change in Latin America // Promise of Development: Theories of Change in Latin America. Boulder, 1986.
- Singhal D.P.* India and World Civilization. Vol. 1 – 2. L., 1972.
- El subempleo en América Latina. Buenos Aires, 1979.
- Tecnología y modernidad en Latinoamérica: Ética, política y cultura. Santiago de Chile, 1992.
- Tedesco J.C.* et al. El proyecto educativo autoritario: Argentina, 1970 – 1982. Buenos Aires, 1983.
- Touraine A.* Actores sociales y sistemas políticos en América Latina. Santiago de Chile, 1987.
- Touraine A.* Modernité et spécificité culturelles // Rev. Intern Sci. Sociales. 1988. N 118.
- Ugarte M.* El porvenir de la América española. Valencia, 1920.
- Ugarte M.* El destino de un continente. Madrid, 1923.
- Unamuno M. de.* Artículos en "La Nación" de Buenos Aires (1919 – 1924). Salamanca, 1995.
- Uslar-Pietri A.* Sumario de la civilización occidental. Caracas; Madrid, 1959.
- Uslar-Pietri A.* El camino de El Dorado. Buenos Aires, 1967.
- Uslar-Pietri A.* Breve historia de la novela hispanoamericana. Caracas, 1974.
- Uslar-Pietri A.* La creación del Nuevo Mundo. Madrid, 1991.
- Valcárcel L.E.* Tempestad en los Andes. Lima, 1927.
- Valcárcel L.E.* Altiplano Andino. México, 1953.
- Valcárcel L.E.* Etnohistoria del Perú antiguo: Historia del Perú (Incas). Lima, 1964.
- Valcárcel L.E.* Historia del Perú antiguo: A través de la fuente escrita. T. 1 – 6. Lima, 1984.
- Vallenilla Lanz L.* Cesarismo democrático y otros textos. Caracas, 1991.
- Vargas Llosa A.* El diablo en campaña. Madrid, 1991.
- Vasconcelos J.* La Raza Cósmica: (Misión de la raza iberoamericana) // Obras completas. Mexico, 1958. Vol. 2.
- Vega M.A.* Literatura chilena de la conquista. Santiago de Chile, 1954.
- Vega R., Castro L.M.* et al. 12 de octubre de 1492: descubrimiento o invasión? Bogotá, 1991.
- Vernet J.* La cultura hispanoárabe en Oriente. Barcelona, 1978.
- Viñuales G.M., Gutiérrez R., Maeder E.J.A., Nicolini A.R.* Iberoamérica: Siglos XVI – XVIII: Tradiciones, utopías y novedad cristiana. Madrid, 1992.
- Vives P.A., Vega P., Oyamburu J.* (coords.). Historia general de la emigración española a Iberoamérica: 2 vol. Madrid, 1992.
- Wagner de la Reina A.* Destino y vocación de Iberoamérica. Madrid, 1954.
- Weber M.* The Religions of China. N.Y., 1964.
- Werneck Sodrê N.* História da literatura brasileira. Rio de Janeiro, 1964.
- Westheim P.* Ideas fundamentales del arte prehispánico en México. México; Buenos Aires, 1957.
- Westphal W.* Die Mayaforschung: Geschichte, Methoden, Ergebnisse. Frankfurt, 1991.
- Wiarda H.J.* Corporatism and National Development in Latin America. Boulder, 1891.
- Wolf E., Patriarca C.* La gran inmigración. Buenos Aires, 1991.
- Zavala S.* La filosofía política en la conquista de América. México, 1977.
- Zavala S.* Hernán Cortés ante la justificación de su conquista // Quinto Centenario. Madrid, 1985. T. 9.

- Zavala S.* Examen del título de la conmemoración del V Centenario del descubrimiento de América // *Ibid.* 1987. T. 12.
- Zavala S.* Por la senda hispana de la libertad. Madrid, 1992.
- Zea L.* La filosofía en México. T. 1 – 2. México, 1955.
- Zea L.* América en la historia. Madrid, 1970.
- Zea L.* El positivismo en México. México, 1975.
- Zea L.* Dialéctica de la conciencia americana. México, 1976.
- Zea L.* Filosofía de la historia americana. México, 1978.
- Zea L.* Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica // Quinto Centenario. Madrid, 1983. T. 6.
- Zea L.* Discurso desde la marginación y la barbarie. México, 1990.
- Zeuske M.* Die Conquista. Leipzig, 1992.
- Zuluaga Gómez V.* Dioses, demonios y brujos de la comunidad indígena Chamí. Pereira, 1991.

Б. ПУБЛИКАЦИИ ДОКУМЕНТАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА

- Аврелий Августин.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.
- Бартоломе де Лас Касас:* К истории завоевания Америки. М., 1966.
- Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988.
- Записки солдата Бернала Диаза.* Л., 1924 – 1925.
- Инка Гарсиласо де ла Вега.* История государства инков. Л., 1974.
- Католицизм и свободомыслие в Латинской Америке:* (Документы и материалы). М., 1980.
- Колумб Х.* Письма и дневники. М., 1961.
- Ланга Д. ге.* Сообщение о делах в Юкатане. М.; Л., 1955.
- Лас Касас Б. ге.* История Индий. Л., 1968.
- Лев Диакон.* История. М., 1988.
- Легенды и сказки индейцев Латинской Америки.* М.; Л., 1963.
- Литвин М.* О нравах татар, литовцев и москвитян. М., 1994.
- Нуньес Кабеса ге Вака А.* Кораблекрушения. М., 1975.
- Открытие великой реки Амазонки: Хроники и документы XVI в. о путешествии Франсиско де Орельяны.* М., 1963.
- Пополь Вух: Родословная владык Тотоникапана.* М.; Л., 1959.
- Путешествия Христофора Колумба: Дневники, письма, документы.* М., 1962.
- Россия и Испания: Документы и материалы.* М., 1991. Т. 1: 1667 – 1799.
- Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря.* М., 1996.
- Acosta J. de.* Historia natural y moral de las Indias. México; Buenos Aires, 1962.
- Anchieta J. de.* Poesias. São Paulo, 1954.
- Becco H.J.* Crónicas de la naturaleza del Nuevo Mundo. Caracas, 1991.
- Benavente (Motolinía) T. de.* Historia de los indios de la Nueva España. México, 1941.
- Bolívar S.* Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla // Documentos. La Habana, 1964.
- Bolívar S.* Discurso de Angostura. México, 1978.
- La Carta de Colón.* Madrid, 1961.
- Ciencia Andina.* Vol. 1 – 2. Quito, 1990, 1992.

- Cieza de León P. de.* Crónica del Perú. Cuarta parte. Lima, 1991.
- Conquista y resistencia en la historia de América. Barcelona, 1992.
- The Constitutions of Latin America. Chicago, 1968.
- Cortés H.* Cartas y documentos. México, 1963.
- Crónicas de la conquista del Perú. México, 1957.
- Crónicas del Reino de Chile. Madrid, 1960.
- Díaz del Castillo B.* Historia verdadera de la conquista de Nueva España. Barcelona, 1975.
- Documentos indios: Declaraciones y pronunciamientos. Quito, 1991.
- Esteve Barba F.* Historiografía indiana. Madrid, 1992.
- Fernández de Oviedo y Valdés G.* Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano. Asunción, 1944. T. 1.
- Fernández de Oviedo y Valdés G.* Sumario de la historia natural de las Indias. México; Buenos Aires, 1950.
- Fernández de Oviedo y Valdes G.* Florilegio histórico de las Indias. Oviedo, 1992.
- Fernández de Piedrahita L.* Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada. Bogotá, 1973. T. 1.
- Garibay K.A.M.* Veinte himnos sacros de los Náhuas: (Informantes indígenas de Sahagún). México, 1958.
- Guamán Poma de Ayala F.* El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno. México, 1980.
- Herida Correa R.* Albores de nuestra identidad nacional: Algunos textos de la primera mitad del siglo XVIII. México, 1991.
- Historias de migrantes. São Paulo, 1992.
- Inca Garcilaso de la Vega. Comentarios reales de los Incas. Lima, 1959. T. 1 – 2.
- Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos. México, 1991. Vol. 1 – 2.
- König H.-J.* Die Entdeckung und Eroberung Amerikas, 1492 – 1550. Freiburg, 1992.
- Las Casas B. de.* Historia de las Indias. México, 1951. T. 1 – 2.
- Las Casas B. de.* Brevisima relación de la destruccion de las Indias. México, 1957.
- Las Casas B. de.* Breve historia de la destrucción de las Indias. México, 1957.
- León-Portilla M.* La filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes. México, 1959.
- León-Portilla M.* Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista. México, 1959.
- León-Portilla M., Gutiérrez Estéves M., Gossen G.H.* et al. (ed.). De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Madrid, 1992. Vol. 1: Imágenes interétnicas.
- León-Portilla M., Gutiérrez Estéves M., Gossen G.H.* et al. (ed.). De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Madrid, 1994. Vol. 2: Encuentros interétnicos: Interpretaciones contemporáneas.
- López de Gómara F.* Hispania Vitrix, primera y segunda partes de la historia general de las Indias. Barcelona, 1954. T. 1 – 2.
- Lévi-Strauss C.* Mythologiques. P., 1964 – 1968. T. 1 – 3.
- Martí J.* Nuestra América // Obras completas. La Habana, 1963. Vol. 6.
- Métraux A.* Ensayos de mitología comparada sudamericana // América Indígena. México, 1948. Vol. 8, N 1.
- Miranda F.de.* Textos sobre la independencia. Caracas, 1959.
- Molina R.* Misiones argentinas en los archivos europeos. México, 1955.
- Montesinos F. de.* Memorias antiguas historiales y políticas del Perú. Cusco, 1957.

- Mundo urbano y cultura popular: Estudio de historia social argentina. Buenos Aires, 1990.
- Nóbrega M. da.* Gargas do Brasil e mais escritos. Coimbra, 1955.
- Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. México, 1951 – 1957. T. 1 – 4.
- Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl / Publ. por A. Chovero. México, 1891 – 1892. T. 1 – 2.
- Peñafiel A.* Colección de documentos para la historia mexicana. México, 1897. T. 1.
- Sahagún B. de.* Historia general de las cosas de la Nueva España. México, 1956. Vol. 1 – 3.
- Sánchez-Albornoz C.* La España musulmana según los autores islámicos y cristianos medievales. Buenos Aires, 1946. Vol. 1.
- Santa Cruz y Espejo F.J.E. de.* Primiicias de la cultura de Quito. Quito, 1958.
- Santa Cruz y Espejo F.J.E. de.* Escritos. Quito, 1912 – 1923. Vol. 1 – 3.
- Santa Cruz y Espejo F.J.E. de.* Páginas literarias. Quito, 1975.
- Sepúlveda J.G. de.* Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México, 1941.
- Sepúlveda J.G. de, Las Casas B. de.* Apología. Madrid, 1975.
- Sigüenza y Góngora C. de.* Obras históricas. México, 1960.
- Sigüenza y Góngora C. de.* Libro astronómica y filosófica. México, 1959.
- Simón P. de.* Noticias historiales de las conquistas de Tierra-Firme en las Indias. Bogotá, 1953.
- Tentación de la utopía: La república de los jesuitas en el Paraguay. Barcelona, 1991.
- Tezozócc Alvarado H. de. Crónica Mexicayote. México, 1949.
- Uchmany de la Peña E.A.* Cuatro casos de idolatría en el área maya ante el tribunal de la inquisición // Estudios de cultura Maya. México, 1967. Vol. 6.
- Unamuno M. de.* Epistolario americano (1890 – 1936). Salamanca, 1995.
- Valcárcel L.E.* La historia del Perú a través de las fuentes escritas. Buenos Aires, 1965. Vol. 1 – 3.
- Vieira A.* Textos escolhidos. Lisboa, 1971.

В. АНТОЛОГИИ, ХРЕСТОМАТИИ, СБОРНИКИ ТЕКСТОВ

- Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. М., 1994.
- Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1: Интерпретации культуры.
- Бочкарев В.Н.* Московское государство XV – XVII вв. по сказаниям современников иностранцев. СПб., 1914.
- Восток – Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982, 1985, 1988.
- В раздумьях о России. XIX в. М. 1996.
- Голубиня книга: Русские народные духовные стихи XI – XIX веков. М., 1991.
- Дао дэ цзин // Древнекитайская философия: Собрание текстов: В 2 т. М., 1972. Т. 1.
- Кедадь и голубь: Поэзия науа, майя, кечуа. М., 1983.
- Культурология. XX век: Антология. М., 1995.
- Материалисты Древней Греции. М., 1955.

- Обнаженные ритмы. М., 1965.
- О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
- Писатели Латинской Америки о литературе. М., 1982.
- Поэзия Боливии. М., 1989.
- Поэзия Латинской Америки. М., 1975. (Б-ка всемир. лит.).
- Поэты Перу. М., 1982.
- Пустозерская проза. М., 1989.
- Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн: Антология. М., 1993.
- Россия первой половины XIX в. глазами иностранцев. М., 1990.
- Русская идея. М., 1992.
- Русская идея: В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: (История эстетики в памятниках и документах). М., 1994. Т. 1 – 2.
- Самосознание европейской культуры XX в.: Мыслители и писатели о месте культуры в современном обществе. М., 1991.
- Славянский фольклор: Тексты. М., 1987.
- Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов. М., 1998.
- Хрестоматия по древнерусской литературе. М., 1974.
- Хроники открытия Америки: 500 лет: Антология. М., 1998.
- Albareda G. de, Garfías Fr.* Antología de la poesía hispanoamericana: Peru. Madrid, 1963. Т. 4.
- América Latina en su literatura. México, 1988.
- América Latina en sus ideas. México; P., 1986.
- Antología de Rómulo Gallegos. México, 1966.
- Bonfil Batalla G.* Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. México, 1981.
- Conciencia intelectual de América: Antología del ensayo hispanoamericano (1836 – 1959). Nueva York, 1966.
- Gaos J.* Antología del pensamiento de la lengua española de la edad contemporánea. México, 1945.
- Gott in Lateinamerika: Texte aus fünf Jahrhunderten: Ein Lesebuch zur Geschichte. Düsseldorf, 1991.
- History of Latin American Civilization: Sources and Interpretations. Boston, 1967. Vol. 1 – 2.
- Identidad cultural latinoamericana: Antología de la Cátedra de comunicación y lenguaje. Escuela de estudios generales de Costa Rica. San José, 1991.
- Latin America: A Historical Reader. Boston, 1974.
- Massaud M.* A literatura brasileira através dos textos. São Paulo, 1974.
- Poetas novohispanos: Primer siglo (1521 – 1621). México, 1942.
- Poetas novohispanos: Segundo siglo (1621 – 1721). P. 1 – 2. México, 1944 – 1945.
- Los precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo. México, 1979.
- Quinientos años de historia, sentido y proyección. México, 1991.

Г. МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИЙ, СИМПОЗИУМОВ, КРУГЛЫХ СТОЛОВ

- Американские индейцы: Новые факты и интерпретации: Проблемы индеанистики. М., 1996.
- Африка: Цивилизация и современность // Мировая экономика и международные отношения. 1992. № 1 — 2.
- Запад — Незапад и Россия в мировом контексте: "Круглый стол" // Там же. 1996. № 12; 1997. № 1 — 3.
- Иберо-Америка в мировом цивилизационном процессе: ("Круглый стол") // Лат. Америка. 1999. № 5 — 6, 7 — 8, 9, 11.
- Индия и Китай: Две цивилизации — две модели развития // Мировая экономика и международные отношения. 1988. № 4, 6, 8.
- Исторические судьбы американских индейцев: Проблемы индеанистики. М., 1985.
- К методике межстрановых сопоставлений: ("Круглый стол") // Мировая экономика и международные отношения. 1997. № 7 — 8.
- Куда идет Бразилия? ("Круглый стол" в ИЛА) // Лат. Америка. 1996. № 10.
- О соотношении понятий "цивилизация" и "культура" в свете марксистско-ленинского учения об общественно-экономических формациях: "Круглый стол" // Новая и новейшая история. 1983. № 4.
- Обсуждение научного альманаха "Цивилизации и культуры. Россия и Восток: цивилизационные отношения" // Восток. 1996. № 1, 2, 4.
- Опыт латиноамериканского романа и мировая литература: "Круглый стол" // Там же. 1982. № 6.
- Опыт межэтнических отношений: ("Материалы совещания в ИЛА") // Лат. Америка. 1997. № 2, 10.
- Праздник как феномен ибероамериканской культуры: ("Круглый стол" в редакции "Латинской Америки") // Там же. 1997. № 11 — 12.
- Российская историческая традиция и перспективы либеральных реформ: "Круглый стол" ученых // Обществ. науки и современность. 1997. № 6.
- Россия: Цивилизация или гибрид цивилизаций? "Круглый стол" // Рубежи. 1997. № 8/9.
- Универсальное и специфическое в российской истории: "Круглый стол" ученых // Обществ. науки и современность". 1999. № 3.
- Формации или цивилизации? "Круглый стол" // Вопр. философии. 1989. № 10.
- Цивилизации в "третьем мире" // Восток. 1992. № 3 — 4.
- Человек и агрессия: "Круглый стол" ученых // Обществ. науки и современность. 1993. № 2.
- Actas del primer encuentro internacional colombino. Madrid, 1990.
- Actas del I Simposio hispano-mejicano de filosofía. Salamanca, 1986.
- Afroamericanos y V centenario: Ponencias del V Encuentro de antropología y misión. Madrid, 1992.
- América, religión y cosmos: Cuartas jornadas de historiadores americanistas, Santa Fe, Granada, 12 al 18 octubre de 1990. Granada, 1991.
- América: Siglos XVII — XX: III Simposio sobre el V centenario del descubrimiento de América. Madrid, 1990.
- Crisis y transición democrática en los países andinos. Bogotá, 1991.
- Los dominicos y el Nuevo Mundo: Actas de III Congreso Internacional. Madrid, 1991.

- Emigración española y portuguesa a América. Alicante, 1991. Vol. 1: Actas del II Congreso de la Asociación de demografía histórica, Alicante, abril de 1990.
- Hernán Cortés, hombre de empresa: Primer congreso de americanistas, Badajoz, 1985. Valladolid, 1990.
- Impacto y futuro de la civilización española en el Nuevo Mundo: Actas del Encuentro Internacional Quinto Centenario, San Juan de Puerto Rico, 17–22 abril de 1990. Madrid, 1991.
- Noveno Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano: Actas y estudios. Madrid, 1991. T. 1–2.
- Seminario internacional de pueblos indios: El V centenario del descubrimiento de América: Conquista, invasión o encuentro de los mundos? Guatemala, 1991.
- El sistema colonial en la América española. Barcelona, 1991.
- El totalitarismo el autoritarismo y la democracia: contexto global // América Latina. 1990. N 5.

Д. РАБОТЫ БИОГРАФИЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА

- Eugenio María de Hostos. Madrid, 1990.
- Gálvez M.* Biografías completas. T. 1–2. Buenos Aires, 1961–1963.
- González Rodríguez A.L.* Juan Perón. Sevilla, 1992.
- Ibarguren C.* Juan Manuel de Rosas. Buenos Aires, 1955.
- Krause E.* Daniel Cosío Villegas: Una biografía intelectual. México, 1991.
- Leuco A., Díaz J.A.* El heredero de Perón: Menem entre Dios y el Diablo. Buenos Aires, 1988.
- Martínez J.L.* Hernán Cortés. México, 1992.
- Muñoz R.F.* Santa Anna: El dictador resplandeciente. México, 1992.
- Ontaneda Polit M.* Eugenio de Santa Cruz y Espejo: Examen de su obra. Quito, 1988.
- Perón: El hombre del destino. P. 1–2. Buenos Aires, 1973–1975.
- Polanco Alcántara T.* Juan Vicente Gómez: Aproximación a una biografía. Caracas, 1991.

III. Периодические издания

- Азия и Африка сегодня. М.
- Вестник МГУ. М.
- Вопросы философии. М.
- Вопросы истории. М.
- Восток (до 1991 г. – "Народы Азии и Африки"). М.
- Дружба народов. М.
- Знамя. М.
- Иностранная литература. М.
- Курьер ЮНЕСКО. М.
- Латинская Америка. М.
- Мировая экономика и международные отношения. М.
- Новая и новейшая история. М.
- Новый мир. М.
- Одиссей. М.

Общественные науки и современность. М.
Отечественная история(до 1992 г. – "История СССР"). М.
Политические исследования (Полис). М.
Проблемы Дальнего Востока. М.
Рубежи. М.
Славяноведение. М.
Человек. М.
ALAI. Quito.
América Latina (Iberoamérica). Moscú.
Annales: Économies, sociétés, civilisations. Paris.
Comparative Civilizations Review. New York.
Comparative Studies in Society and History. New York.
Contribuciones. Buenos Aires.
Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid.
Cuadernos IAEAL. Caracas.
El Día. México.
Economic Development and Cultural Change. Chicago.
Ethnohistory. Durham.
European Journal of Sociology. Paris.
The Hispanic American Historical Review. Durham.
History and Theory. Middletown.
Integración Latinoamericana. Buenos Aires.
La Jornada. México.
Latin American Research Review. Albuquerque.
México Indígena. México.
Mundo Nuevo. Caracas.
El Nacional. Caracas.
La Nación. Buenos Aires.
Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Immensee.
Nueva sociedad. San José.
Pensamiento iberoamericano. Madrid.
La Prensa. Buenos Aires.
Quinto Centenario. Madrid.
La Razón. Buenos Aires.
Revista Andina. Lima.
Revista española de antropología americana. Madrid.
Revista de Indias. Madrid.
Revista mexicana de ciencias políticas y sociales. Mexico.
Revista mexicana de sociología. México.
Revue internationale des sciences sociales. Paris.
Tribuna Simón Bolívar. Madrid.
Vierteljahresberichte. Probleme der Entwicklungsländer. Hannover.

Научное издание

Шемякин Яков Георгиевич

**ЕВРОПА
И ЛАТИНСКАЯ АМЕРИКА:
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
ЦИВИЛИЗАЦИЙ
В КОНТЕКСТЕ
ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ**

*Утверждено к печати
Ученым советом Института
Латинской Америки*

Зав. редакцией *Р.С. Головина*

Редактор *В.К. Турагжев*

Художник *Т.В. Болотина*

Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*

Технический редактор *О.В. Арегова*

Корректоры *Е.Л. Сысоева, Н.И. Харламова*

Набор и верстка выполнены в издательстве
на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 25.04.2001

Формат 60 × 90^{1/16}. Гарнитура Балтика

Печать офсетная

Усл.печ.л. 24,5. Усл.кр.-отг. 25,0. Уч.-изд.л. 27,2

Тираж 500 экз. Тип. зак. 3995

Издательство "Наука"

117997 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография "Наука"

199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

ISBN 5-02-013053-2



9 785020 130531

Я. Г. ШЕМЯКИН

**ЕВРОПА
И
ЛАТИНСКАЯ
АМЕРИКА
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
ЦИВИЛИЗАЦИЙ
В КОНТЕКСТЕ
ВСЕМИРНОЙ
ИСТОРИИ**



"НАУКА"