

**Я.Г.Шемякин, О.Д.Шемякина**

# **Пути и условия достижения целостности цивилизационной системы**

**Сопоставление исторического опыта России  
и Латинской Америки**

## **ЧАСТЬ II**

В контексте темы соотношения различных типов межцивилизационного взаимодействия рассмотрение проблематики целостности закономерным образом подводит нас к необходимости проанализировать следующий аспект: вопрос, какую роль при определении путей и условий достижения целостности «пограничных» цивилизаций играет специфика соотношения в них внешнего и внутреннего.

В принципе для всего цивилизационного «пограничья», в том числе для России и Латинской Америки, характерна повышенная по сравнению с «классическими» цивилизациями роль внешних факторов, бóльшая «проницаемость» для внешних влияний. Это является прямым следствием отсутствия монолитной духовно-ценностной базы. В то же время для «пограничных» цивилизаций не менее типична повышенная (опять же по сравнению с «классическим» цивилизационным типом) способность к трансформации внешних факторов в соответствии с логикой местной «почвы», в конечном счете — к преобразованию «внешнего» во «внутреннее». Если попытаться обобщить результаты многовекового мощного духовного «облучения» цивилизационного «пограничья» западными центрами, то станет очевидно: внешние факторы воздействуют в первую очередь на интеграторы цивилизации (т.е. государственность, декларируемую и официально санкционированную систему ценностей и экономическую систему)<sup>1</sup>, подчиняя их себе в первую очередь. Однако в условиях «пограничья» этого совершенно недостаточно: интеграторы воплощают принцип единства, однако, как мы видим, довлеет в данной человеческой реальности иной

---

<sup>1</sup> Окончание. Начало см.: Латинская Америка, 2009, № 9.

онтологический принцип — многообразии. И даже самое мощное внешнее воздействие неизменно наталкивается на «барьер многообразия», «растворить» которое оно оказывается не в силах. Именно доминанта многообразия обуславливает повышенную способность к «перевариванию» инородных влияний, к приятию первоначально чуждого при одновременном отрицании любых попыток унификации в соответствии с каким-либо одним принципом, навязываемым извне. Следует отметить, что в «пограничных» цивилизациях планетарного масштаба, Латинской Америке и России, описанная закономерность проявляется с особой ясностью и силой.

Выдвинутые положения можно проиллюстрировать теми метаморфозами, которые происходят в цивилизационном «пограничье» с различными духовными движениями, начиная с мировых религий. Достаточно вспомнить в этой связи, сколь существенным трансформациям подверглось в условиях как Латинской Америки, так и России христианство как в католической, так и в православной версиях церковной ортодоксии. В подтверждение можно было бы привести немало ярких примеров, однако будучи жестко ограничены рамками небольшой статьи, мы не можем себе это позволить. Тем более, что данная тема достаточно подробно рассматривалась нами в прежних работах, к коим мы и отсылаем читателя<sup>2</sup>. Ограничимся лишь тем, что укажем общее направление процесса изменений: резкое расширение поля интерпретации универсальных священных символов, формирование многочисленных, порой весьма причудливых форм взаимосвязи с местными духовными традициями, в том числе с весьма влиятельными в «пограничной» социокультурной среде мифомагическими комплексами<sup>3</sup>. И это — несмотря на постоянные попытки власть предержащих достичь жесткой унификации духовной сферы. Примеров и из российской, и из латиноамериканской истории можно было бы привести предостаточно. В этой связи хотелось бы добавить, что подобного рода метаморфозы происходят в цивилизационном «пограничье» отнюдь не только с христианством. Приведем лишь один пример.

Ряд исследователей отстаивают мысль о том, что при формировании духовных основ и российской, и латиноамериканской реальности существенную роль сыграл манихео-гностицистский комплекс<sup>4</sup>. Особенно сильный упор на влияние манихейской традиции в России склонны делать такие отечественные авторы, как А.С.Ахиезер и И.Г.Яковенко<sup>5</sup>. Однако при этом зачастую упускалось из виду, что в ситуации российского «пограничья» изначальная жесткость иранского дуализма во многих случаях преодолевалась, что особенно ясно прослеживается на примере апокрифических версий универсального сюжета о сотворении мира<sup>6</sup>.



В конкретных условиях как России, так и Латинской Америки проблема соотношения внешнего и внутреннего предстает главным образом как проблема их взаимоотношений с западноевропейской цивилизацией. Хотя в принципе «внешнее» ни в северной Евразии, ни в регионе к югу от Рио-Гранде-дель-Норте не сводилось к «западному», сила его воздействия на сформировавшиеся там человеческие миры всегда была столь велика, что на протяжении всей истории и России, и Латинской Америки неизменно ставила под вопрос их цивилизационную идентичность. Положение резко

усложнилось в связи с тем, что Запад выступил как в российском, так и в латиноамериканском случаях в двух исторических ипостасях: одновременно и как внешняя по отношению к обеим крупнейшим «пограничным» цивилизациям сила, и как мощный внутренний фактор их развития: как было показано в ходе цивилизационных исследований, европейская традиция превратилась в неразрывную и важнейшую составляющую социально-генетического кода данных цивилизаций<sup>7</sup>.

В подобной историко-культурной ситуации и российская, и латиноамериканская культурно-исторические общности могли обрести целостность, только самоопределившись по отношению к Западу, одновременно утвердив свою «инаковость» по отношению к «фаустовской» цивилизации и выработав способность к активному и быстрому восприятию западных новаций. Поэтому повышенные по сравнению с «классическими» цивилизациями уровень проницаемости для внешних влияний и способность их трансформации в соответствии с собственной логикой, переработки «внешнего» во «внутреннее» были в равной степени необходимыми условиями как становления, так и сохранения в ходе взаимодействия с Западом российской и латиноамериканской цивилизаций как особых культурно-исторических целостностей.

Необходимость сочетания названных качеств и Россия, и Латинская Америка особенно остро ощутили тогда, когда они, как и весь остальной мир, были поставлены перед необходимостью искать исторический «ответ» на «вызов» модернизации, воплотившийся в вырвавшемся далеко вперед Западе. В ситуации, сложившейся по меньшей мере начиная с XVIII в., западная экспансия усилилась настолько, что поставила под вопрос саму возможность существования каких-либо культур, построенных на иных, отличных от «фаустовской» цивилизации, принципах. Как нам уже приходилось писать, условием выживания и дальнейшего развития всех «незападных» культурно-исторических общностей является нахождение «формулы синтеза» собственной традиции и комплекса ценностей модернизации, первоначально сложившихся в западноевропейском социокультурном контексте, органически выросших из этого контекста<sup>8</sup>. Это в полной мере относится и к Латинской Америке, и к России. Причем, благодаря охарактеризованному выше особому соотношению внешнего и внутреннего, им удалось утвердить и сохранить свою цивилизационную идентичность в условиях сильнейшего давления западной субэкумены, несмотря на то, что все основные формы организации жизни практически во всех областях — от экономики до духовной сферы — были первоначально позаимствованы у Запада<sup>9</sup>. В этом плане Россией и Латинской Америкой накоплен уникальный, имеющий всемирно-историческое значение, опыт сохранения и воспроизведения собственной цивилизационной целостности в ситуации, которая, казалось бы, вообще исключала такую возможность.



Как совершенно справедливо отмечал (и показал на многочисленных примерах) А.Ф.Кофман<sup>10</sup>, многозначный концепт границы выступает в латиноамериканской мысли одновременно и как обозначение линии, разделяющей латиноамериканский и «другой» мир (фактически Европу), и как связующее звено между ними. Если это так, то переход через границу есть

в том числе и акт установления контакта между мирами. Учитывая же то, что, как уже говорилось, западная традиция стала неотъемлемой составляющей духовного мира латиноамериканцев, для них подобный переход означает в определенном ракурсе путь (точнее, один из путей) к себе, к установлению (или возобновлению) контакта различных культурных реальностей в собственной душе. Доминанта симбиотического типа взаимосвязи различных традиций означает их сосуществование в том числе и во внутреннем мире большинства жителей региона к югу от Рио-Гранде-дель-Норте, а следовательно, преобладание такой структуры личности, для которой характерно наличие внутренних границ, одновременно разделяющих и соединяющих идейно-психологические комплексы разного происхождения и характера в ее собственных рамках.

Личность — живое пульсирующее ядро любой цивилизационной системы. Поэтому обязательной предпосылкой достижения целостности системы подобного рода является целостность доминирующего в данном социокультурном ареале типа личности. Учитывая же внутреннюю разделенность подобного типа в латиноамериканских условиях, путь к достижению целостности на индивидуальном уровне необходимым образом предполагал и предполагает для латиноамериканца переход собственных внутренних границ, т.е. границ внутри себя между разнородными духовноценностными составляющими. Если это так, то необходимое условие обретения цельности «пограничной» цивилизацией в данном ракурсе — обеспечение повышенной (опять же по сравнению с «классическим» цивилизационным типом) степени проницаемости такого рода границ. Причем в рамках, по преимуществу, симбиотической системности выполнение этой задачи не ведет к их исчезновению: становясь более проницаемыми, внутренние границы отнюдь не размываются.

В этой связи следует уточнить некоторые моменты. Пересечение внутренней границы с европейской традицией означает «путь к себе» только в том случае, если предварительно осознана собственная инаковость по отношению к данной традиции. Первичная предпосылка пересечения границы — признание самого факта ее существования, восприятие себя, своего мира как качественно иной по сравнению с Западом реальности. Собственно, только в таком случае вообще возможно появление границы. В этом плане процесс становления единства цивилизации и в латиноамериканских, и в российских условиях неотделим от процесса «иначания» западных культурных образцов. Латиноамериканский вариант этого процесса подробно исследован в упоминавшихся выше блестящих монографиях А.Ф.Кофмана и Ю.Н.Гирин<sup>11</sup>. В российском социокультурном контексте данная проблематика наиболее подробно разрабатывалась Ю.М.Лотманом и В.М.Живовым<sup>12</sup>. Из авторов, наиболее активно работающих в последние годы, следует выделить также М.В.Тлостанову<sup>13</sup>. В этом ракурсе рассмотрения темы ключевое значение в ходе становления духовной целостности цивилизаций Латинской Америки и России приобретает собственная творческая интерпретация европейской традиции.

Однако подобная интерпретация может приобрести творческий характер лишь в том случае, если осознана реальная сложность отношений с западной культурой, не только «инаковость», но и родственность по отношению к ней. Новаторский творческий акт в обеих «пограничных» цивилиза-

циях планетарного масштаба необходимым образом предполагает самоопределение по отношению к европейской традиции. Отнюдь не случайно у многих наиболее выдающихся мыслителей и Латинской Америки, и России переход границы между «своим» и «чужим» (западным) миром был не только «внутренним», но и «внешним». Нам уже приходилось анализировать этот двойной переход в терминах концепции Ухода-и-Возврата А.Дж.Тойнби<sup>14</sup>. Описываемый данной концепцией творческий акт приобрел и в латиноамериканском, и в российском «пограничье» особый характер. В обоих случаях уход от действительности своей страны и региона (как предпосылка обретения новых творческих потенций)<sup>15</sup> означал уход в Европу, причем достаточно часто не только в переносном, но и в буквальном смысле: и для латиноамериканского, и для российского (до 1917 г.)<sup>16</sup> интеллигента исторические центры «фаустовской» цивилизации — это одновременно и места традиционного паломничества, и «зоны Ухода», в которых он черпал и черпает новые творческие силы. Через Европу прошли практически все наиболее известные латиноамериканские (от С.Болливара, С.Родригеса до Х.Кортасара, А.Карпентьера, О.Паса, Х.Л.Борхеса и др.) и значительная часть российских (достаточно вспомнить такие, столь непохожие друг на друга фигуры, как П.Я.Чаадаев, А.С.Хомяков, Т.Н.Грановский, Ф.И.Тютчев, И.С.Тургенев) мыслителей. Причем именно пребывание в центрах того, что можно было бы назвать «западной субэкуменой», являлось по общему правилу мощным стимулятором процесса цивилизационной самоидентификации.

Обобщая результаты исследований, можно вывести общую и для Латинской Америки, и для России формулу достижения целостности на индивидуальном уровне развертывания цивилизационного процесса: «Иначе-ние-Уход-Возврат». Для того чтобы осуществить «Уход» (т.е. переход границы между различными человеческими мирами), нужно предварительно **стать** собой, обрести по меньшей мере первичную целостность, что в условиях обеих рассматриваемых «пограничий» предполагает осознание своей инаковости по отношению к Западу. Дальнейшее движение по пути обретения целостности связано с необходимостью установить степень этой инаковости и в связи с этим определить масштабы, способы и условия включения западных элементов в собственное формирующееся единство, а также пути их трансформации в рамках этого единства. Успешное решение этой многоаспектной задачи означает «Возврат» к себе и обретение собственной специфической идентичности.

Общая «траектория» движения к достижению этой цели складывается в результате постоянного столкновения и взаимодействия двух противоположных ориентаций (обнаруживающих себя и на уровне «коллективного бессознательного» народов, и на уровне конкретной деятельности): отталкивания от Запада и тяготения к «фаустовской» цивилизации. Причем обе эти ориентации проявляют себя с большой силой, что прямо обусловлено тем обстоятельством, что и для русского, и для латиноамериканца европейская культура — это одновременно и его культура, и нечто ему чуждое.

Здесь мы вновь сталкиваемся с парадоксальной логикой цивилизационного «пограничья»: целостность *sui generis* создается «взаимоупором» противоположностей (в данном случае западной и антизападной ориентаций), их конфликтным сочетанием.

С охарактеризованной логикой развертывания «пограничных» цивилизационных общностей как особого рода историко-культурных единств связаны такие их характеристики, как парадоксальное сочетание большей открытости и большей закрытости по сравнению с «непограничными» культурами, особенно острой восприимчивости к идущим извне влияниям и ревностной защиты собственной самобытности.

Надо сказать, что Россия и Латинская Америка не являются здесь исключением: в них с наибольшей силой и «планетарным» размахом проявилась черта, общая для всего цивилизационного «пограничья». На нее, в частности, обращал внимание, сопоставляя в основном российские и испанские реалии, В.Е.Багно. Так, по его словам, для «пограничных» культур типично «постоянное напряжение между двумя полярными тенденциями: охранительской и космополитической, «всемирный отзывчивостью» и сохранением традиций, сочетание которых и является не только естественным, но и единственно возможным для подобного типа культур, динамичным фактором их развития»<sup>17</sup>. По определению крупнейшего испанского историка Р.Менендеса Пидалья, для его страны всегда было характерно постоянное колебание маятника между тенденциями (и историческими этапами) изоляции и интеграции<sup>18</sup>. Как совершенно справедливо заметил В.Е.Багно, эта формула вполне применима и к России<sup>19</sup>. Что касается Латинской Америки, то здесь западное давление на всех этапах истории было настолько мощным, что блокировало (за единственным исключением Парагвая эпохи правления Франции в XIX в.) возможность изоляции — изоляционистского этапа пути достижения целостности здесь не прослеживается.



Динамика историко-культурного бытия «пограничных» цивилизаций, в том числе Латинской Америки и России, во многом определялась тем обстоятельством, что их обретенная уже целостность периодически ставилась под вопрос внешними вызовами в связи с необходимостью массивного внедрения (в целях преодоления отставания от «лидеров» мирового цивилизационного процесса и, соответственно, выживания) иноцивилизационных новаций. В подобных ситуациях действия в соответствии с формулой «Иначение-Уход-Возврат» становились остро необходимыми, и механизм обретения цельности начинал действовать как механизм ее восстановления и обновления на новом этапе.

Ю.М.Лотман выделяет в истории русской культуры два основных этапа особо интенсивной рецепции текстов извне: первый он связывает с христианизацией, второй с петровскими реформами<sup>20</sup>. Обобщая его выводы, М.В.Тлостанова отмечает: «очень рано складывалась парадоксальная ситуация, когда чужое получало значение культурной нормы, а свое как бы выводилось за пределы культуры или оказывалось оцененным низко. Причем осознание чужого, как ценного, не отменяло при этом этап психологического недоверия, вызываемого постоянно обновляемым чувством его инородности, и в результате сказывалось своеобразное сочетание ксенофобии и тяготения к иностранцам»<sup>21</sup>. Подтверждение этого тезиса Тлостанова видит, в частности, в том, что христианизация «сопровождалась стремлением отделить христианскую веру от греческого влияния и умалить роль греков в принятии христианства на Руси, что позднее выльется в отказ признавать чистоту веры у греков и даже утверждение христианства, как исконно русской веры»<sup>22</sup>.

Хотя момент «взаимоупора» противоположных ориентаций мышления и поведения (тяготения к иностранцам и отторжения всего иностранного) фиксируется Тлостановой вполне справедливо, нельзя не сказать о том, что самоутверждение перед лицом иной традиции и в связи с этим отстаивание права на собственную трактовку универсальных священных символов еще отнюдь не означает ксенофобию. Едва ли не самый яркий пример подобного самоутверждения — «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона<sup>23</sup>, никак не заслуживает подобной характеристики.

Второй этап массированного внедрения европейских новаций в эпоху петровских реформ характеризовался тем, что «новая русская культура активно противопоставлялась не только старой Руси, но и старой европейской цивилизации, не справившейся, по ее мнению, со своей миссией»<sup>24</sup>. Одним из проявлений подобной позиции стала весьма своеобразная трактовка европеизированным дворянством одного из центральных образов французского Просвещения — «дикаря, не испорченного цивилизацией». По словам Лотмана, российская элита усмотрела подобного «дикаря» в собственном крестьянине, «тем самым убивая двух зайцев — формируя область собственной положительной идентификации и отторгая западное «прогнившее» общество и прежде всего Францию, главенство которого, несмотря на постоянные и добровольные инъекции западных идей в российское сознание, все же на подсознательном уровне воспринимается как угроза и отторгается»<sup>25</sup>.

По мнению Тлостановой, сегодня следует говорить о третьем периоде «массивной рецепции культурных текстов Запада» в России, связанном с культурной глобализацией. И на этом новом этапе прослеживаются все те же две тенденции в отношении «чужого» (т.е. западного), причем, хотя какая-то одна выходит, как правило, на первый план, продолжается их конфликтное сосуществование<sup>26</sup>.

Ситуация, «когда чужое получало значение культурной нормы, а свое как бы выводилось за пределы культуры или оказывалось оцененным низко», и при этом «осознание чужого как ценного не отменяло ... психологического недоверия, вызываемого постоянно обновляемым чувством его инородности», очень хорошо знакома и Латинской Америке — массу подтверждений этого можно найти практически во всех тех книгах как отечественных латиноамериканистов, так и самих латиноамериканцев, которые упоминались выше. Пожалуй, в наибольшей степени приведенные высказывания Тлостановой могут быть отнесены к тому положению, которое сложилось в странах Иберо-Америки после того, как в них начался «вторичный синтез»<sup>27</sup> — крайне сложный и мучительный процесс восприятия уже сложившимися к XVIII в. в результате «первичного» испанско-индейского синтеза культурными формами западных новаций, прежде всего, комплекса ценностей модернизации. Если мыслить масштабами всемирной истории, это был второй этап массированного внедрения текстов европейского происхождения в действительность латиноамериканского «хаокосмоса». Этап, который, на наш взгляд, не закончился и поныне, поскольку до полного, комплексного усвоения ценностей модернизации даже в самых передовых странах региона к югу от Рио-Гранде-дель-Норте и сегодня еще весьма далеко. Первый же этап подобного внедрения в истории латиноамериканской цивилизации совпадает со стадией ее генезиса, и, соответственно, процессом христианизации в его католической версии.

Что же касается образа «дикаря, не испорченного цивилизацией», то его истоки в европейской культуре восходят к системе представлений Б. де Лас Касаса и его единомышленников об индейцах как о «природных», истинных христианах<sup>28</sup>. Именно их труды (наряду, разумеется, с «Опытами» Монтеня)<sup>29</sup> стали теми источниками, на базе которых представителями французского просвещения формировался упомянутый образ. В том, что касается истории латиноамериканской мысли, от концепции Лас Касаса можно провести линию исторической преемственности к прямой идеализации (и мифологизации) вождями и идеологами Войны за независимость автохтонного наследия, трактуемого как собственное подлинное прошлое рождавшихся в огне этой войны ибероамериканских наций<sup>30</sup>, а от них — к многочисленным индеанистам XIX—XX вв. Роль последних как в создании сферы положительной самоидентификации для всех тех, кто видел в Латинской Америке особый человеческий мир, так и в формировании психологических и идейных предпосылок «отталкивания» от Запада была очень велика<sup>31</sup>.



Обобщая только что приведенный материал, мы имеем все основания констатировать: во всех рассмотренных случаях, как в российском, так и в латиноамериканском цивилизационных контекстах неизменно просматривается то качество, которое было определено выше как амбивалентность — одновременная направленность сознания и деятельности в противоположных направлениях. Качество, которое является определяющей характеристикой того типа целостности, который исторически сложился в обеих «пограничных» цивилизациях планетарного масштаба.

Следует, однако, признать: констатировать и подтвердить примерами наличие подобной черты еще не значит объяснить, почему она возникла и приобрела такое значение. Иными словами: как вообще возможно создание системы на основе принципа амбивалентности? В рамках существующих концепций мы не найдем ответа на этот вопрос. То, что конфликты и противоречия могут наличествовать внутри некоей целостности, в рамках которой они преодолеваются, что целостность может достигаться через преодоление конфликтов и разрешение противоречий — такая ситуация, хорошо известная в истории, понятна и объяснима и на теоретическом, и на эмпирическом уровнях. Но мысль о том, что целостность может создаваться не через разрешение конфликта, а через его развертывание, крайне трудно воспринимается сознанием. И тем не менее, как мы постарались показать и на российском, и на латиноамериканском примерах, наличие подобного типа целостности *sui generis* — исторический факт. Как его объяснить? Искать ответ на этот вопрос следует, очевидно, обратившись к самым глубоким истокам социально-культурного феномена «пограничности».



Для дальнейшего изложения ключевое значение имеет сформулированное Ахиезером положение, согласно которому «граница расчленяет культуру прежде всего на два полюса дуальной оппозиции. Это наиболее простое членение, которое лежит в основе всей бесконечной сложности куль-

туры, ее усложнения. Дуальную оппозицию можно рассматривать как первичную клеточку культуры, организации общества, воспроизводственной деятельности, необходимый принцип объяснения социальных явлений, основу формирования социокультурных альтернатив. Каждый полюс дуальной оппозиции — фокус организации культуры. Дуальная оппозиция — содержание мышления... субкультуры субъекта, но одновременно она — отношения разных субъектов. Каждый полюс дуальной оппозиции может быть освоен разными субъектами, каждым — один из полюсов»<sup>32</sup>.

Принципиально важно иметь в виду, что отношение между полюсами дуальной (бинарной) оппозиции — это отношения, «которые одновременно разъединяют и соединяют, порождая специфический вид социальной интеграции»<sup>33</sup>. Если это так, то подобная оппозиция — не что иное, как первичная ячейка целостности культуры. Соответственно, путь (способ) достижения целостности в самой глубинной своей основе должен зависеть от характера соотношения полюсов, типа их взаимосвязи.



Главное, что необходимо сказать, предваряя дальнейшее изложение: когда мы говорим о **цивилизациях** «пограничного» типа, речь идет отнюдь не о всякой границе; имеется в виду особая ее разновидность. В данном случае граница, не переставая играть роль перехода от одного типа (стадии, полюса) бытия к другому, получает новый модус существования, который приобретает определяющее значение: она сама становится бытием особого рода, воплощенным в специфической разновидности социокультурной системности.

Если первичная граница в культуре — между полюсами дуальной (бинарной) оппозиции, то самую глубокую основу подобной системности нужно искать именно на этом уровне. Как известно, существует множество общих определений понятия границы<sup>34</sup>. Не вступая в полемику ни с одним из них, хотелось бы тем не менее кое-что добавить к уже существующим его трактовкам.

Что такое первичная граница как форма действительности? Это нечто, не являющееся ни одним из полюсов дуальной оппозиции и в то же время неразрывно с ними связанное, одновременно разделяющее и соединяющее их. Если в «пограничных» цивилизациях граница обретает статус особого типа бытия, то в этом последнем необходимом образом должны сочетаться характеристики обоих полюсов, причем сочетаться крайне противоречиво, являя картину переплетения тенденций взаимного притяжения и взаимного отталкивания. Граница разделяя, сопрягает и сопрягая, разделяет. Итак, особое качество границы как типа бытия формируется противоречивым сочетанием обоих полюсов. Но что скрывается под термином «сочетание»? Важно подчеркнуть, что речь идет в данном случае не только (и не столько) о чем-то промежуточном между полюсами, но об **ином** по сравнению с ними; качественно ином, хотя и содержащем в себе определенные характеристики обоих полюсов. Из сочетания этих характеристик рождается нечто, от них обоих принципиально отличное.

Мы выдвигаем следующую гипотезу. По-видимому, возможны разные пути развертывания дуальной оппозиции, реализация которых влечет за собой появление различных типов социокультурной системности. В том

случае, если составляющее содержание бинарной оппозиции противоречие разрешается на базе четко выраженного преобладания одного из полюсов, который доминирует в новом качестве, определяя лицо системы, то возникает относительно устойчивое качественное состояние. По-видимому, достижение подобного состояния в принципе возможно лишь как результат выбора одного из полюсов как базы разрешения противоречия. Разумеется, это не означает исчезновения другого полюса; но в этом случае он оказывается включен в качестве подчиненного элемента в структуру, определяемую противоположным полюсом.

Подобного рода качественные состояния «отливаются», по общему правилу, в исторически устойчивые символические и институциональные формы, закрепляющие определенный способ разрешения противоречия — на основе преобладания того или иного из полюсов дуальной оппозиции. Если основные, наиболее важные бинарные оппозиции разворачиваются только что охарактеризованным способом, возникает континуум качественно устойчивых состояний, определяющих человеческую реальность цивилизаций «классического» типа.

Однако возможен и совершенно иной «режим функционирования» дуальной (бинарной) оппозиции, когда ее полюса находятся в состоянии постоянного взаимоперехода, когда ни один из них не преобладает качественно и каждый находится в процессе превращения в собственную противоположность. То есть, иными словами, оба полюса находятся на грани трансформации, взаимного превращения друг в друга, не переходя эту грань. Иными словами, в «пограничном» состоянии. Можно сказать, что в подобном состоянии вся дуальная оппозиция как целое, включая оба полюса, становится границей, бытием особого рода. «Первичная клеточка» культуры кардинальным образом меняет здесь свою структуру: система определяется не преобладанием какого-либо из полюсов, а границей между ними, которая включает в себя оба полюса. В данном случае, когда нет сколько-нибудь отчетливого преобладания одного из полюсов, возникает континуум качественно неустойчивых состояний, которые предстают как переходные — состояния взаимного перехода полюсов. Если подобный континуум определяет функционирование основных бинарных оппозиций культуры, появляется на свет «пограничная» человеческая реальность. Один из главных и самых поразительных ее парадоксов заключается в том, что само неустойчивое состояние взаимоперехода полюсов дуальных оппозиций также может «застывать» в определенных институциональных и символических формах.

Следует особо отметить: состояние, характеризующееся отсутствием качественной определенности, возникающей вследствие разрешения противоречий на базе одного из полюсов дуальных оппозиций, как правило обусловлено лобовым, без опосредующих звеньев, столкновением полярностей. Подобное столкновение как раз и не может породить устойчивого нового качества, характеризующегося отчетливым преобладанием одного из полюсов. Именно отсутствие опосредующих звеньев между сторонами противоречия — свойство, обычно определяемое как антиномичность, — обуславливает появление континуума качественно неустойчивых состояний.

Основные бинарные (дуальные) оппозиции культуры, определяющие главные черты ее исторического облика, — это не что иное, как ключевые экзистенциальные противоречия: мирское — сакральное, человек — при-

рода, индивид — социум, традиция — инновация. Типичное для цивилизационного «пограничья» крайне противоречивое сосуществование в «теле» одной и той же социокультурной макрообщности противоположных подходов к разрешению подобных противоречий — это как раз и есть проявление континуума качественно неопределенных, неустойчивых состояний.

До сих пор считалось, что отношения между полюсами дуальной (бинарной) оппозиции ограничиваются двумя разновидностями взаимодействия (взаимосвязи): инверсией и медиацией. И та, и другая неоднократно становились предметом теоретической рефлексии самых различных авторов. Наиболее полная и развернутая их характеристика содержится в работах Ахиезера<sup>35</sup>. Разделяя основные его оценки и непосредственно на них опираясь, мы тем не менее пришли к выводу, что сфера взаимодействия полюсов бинарной оппозиции не исчерпывается названными двумя видами. Дело в том, что как инверсия, так и медиация так или иначе предполагают (в том числе в изложении Ахиезера) разрешение воплощенного в бинарной (дуальной) оппозиции противоречия на базе одного из полюсов — либо в результате их инверсионной перекодировки, либо в результате формирования нового качества, но при доминанте одного из полюсов. В свете высказанных выше соображений, если быть логически последовательным, то надо различать понятия «инверсия» (полюса меняются местами, но сами остаются неизменными, нового качества не возникает), «медиация» (полюса переходят через грань, за которой начинается их качественная трансформация) и то состояние, которое было описано выше (полюса находятся на грани качественной трансформации, в процессе взаимоперехода). Это уже не инверсия (полюса «набухают» новым качеством, но оно находится пока лишь в процессе формирования) и еще не медиация (переход через грань качественной трансформации не осуществлен). Это — особое состояние, которое условно может быть охарактеризовано как «фронтризация», т.е. удержание полюсов на границе изменения без перехода этой границы.

По-видимому, соотношение инверсии и медиации также следует интерпретировать как дуальную (бинарную) оппозицию. «Фронтризация» же предстает как взаимопереход инверсии и медиации: это одновременно инверсия на грани превращения в медиацию и медиация на грани превращения в инверсию; т.е. речь идет о таком противоречивом единстве инверсии и медиации, когда ни одна из них не определяет общий характер взаимосвязи этих полюсов бинарной оппозиции. Соответственно, и общее «лицо» цивилизационной системы меняется: от ситуации, когда преобладают черты инверсии (но не абсолютно, сохраняются и явно выраженные элементы медиации) до положения, когда преобладают черты медиации (но сохраняется и отчетливая инверсионная составляющая). Можно сказать, что «фронтризация» как особое состояние возникает вследствие «взаимоупора» противоположностей инверсии и медиации и «держится» этим «взаимоупором».

В свете изложенного вырисовываются два пути достижения целостности любой социокультурной системы, обусловленные двумя типами взаимосвязи сторон дуальной (бинарной) оппозиции: один — на базе разрешения противоречия между ее полюсами в результате создания ситуации доминирования одного из них; другой — на основе фиксации состояния постоянного взаимоперехода полюсов. Соответственно, избрание какого-либо из двух обозначенных путей подхода к решению ключевых экзистен-

циальных противоречий, воплощенных в базовых бинарных оппозициях, означает и выбор одного из двух основных способов достижения целостности именно цивилизационной системы.



Итак, как было показано, в условиях цивилизационного «пограничья» складывается особая разновидность социокультурного целого, которая «держится взаимоупором» противоположностей и определяющей характеристикой которой является амбивалентность. Последняя была определена выше как одинаково выраженная направленность сознания и деятельности одновременно в прямо противоположных направлениях. Следует, однако, подчеркнуть: термин «одновременный» понимается здесь вполне определенным образом: речь идет о времени существования цивилизации, *la longue durée*, «большой временной продолжительности» по Броделю<sup>36</sup>. В пределах временного измерения пространственно-временного континуума цивилизации получали воплощение противоположные ориентации во всех основных сферах социокультурного бытия, и при этом они были в равной степени органичны для данной цивилизационной общности. Только в этом смысле амбивалентные ориентации **одновременно** наличествуют в цивилизационном «пограничье». В обычном же, «эмпирическом» или «физическом» времени противоположные по своей направленности цивилизационные стратегии сменяли друг друга, что никогда не означало, однако, полного исчезновения противоположной тенденции, которая продолжала подспудно наличествовать в культуре, хотя и уходила, по общему правилу, с поверхности жизни<sup>37</sup>. В связи с этим господствующая в тот или иной период ориентация никогда не была исторически устойчивой, т.е. не удерживалась столь долго, чтобы можно было говорить о «большой временной продолжительности»: смена основной направленности сознания и деятельности не означала смены цивилизационного типа.

В России эта динамика прослеживается особенно наглядно. Так, по словам Г.С.Померанца, «ни в один период своего развития Россия не входила полностью в определенный культурный круг... Господствующее влияние никогда не было единственным и никогда не царил больше 200—300 лет, а потом сменялось чуждым»<sup>38</sup>. В другой своей работе, рассуждая в сущности на ту же тему, Померанц находит замечательный, на наш взгляд, образ-символ, призванный «ухватить» специфику России: «Россия — страна, складывавшаяся на перекрестке миров, и легко втягивалась то в один, то в другой мир. От этого опыта — пласты русской культуры, ни один из которых не может быть отброшен, как шелуха, чтобы открыть ядро. Россия — луковица. Цельность луковицы — это единство всех ее слоев. Каждая попытка отбросить что-то как наносное (или устаревшее) разрушает целое»<sup>39</sup>.

На наш взгляд, образ луковицы вполне применим и для выражения специфики Латинской Америки, различные пласты историко-культурного опыта которой пребывают в ситуации «соположенности» (по Л.Сеа), т.е. «взаимоупора» качественно разнородных, в том числе противоположных ценностных ориентаций. Яркое тому подтверждение — слова того же Сеа, в которых сконцентрирован многовековой опыт междивизиационного взаимодействия в Новом Свете: по мнению мексиканского мыслителя,

«проблема нашей расовой и культурной метисации столь сложна, что, утверждая одну культуру с тем, чтобы отвергнуть другую, мы тем самым отрицаем самих себя»<sup>40</sup>.



В свете всех этих соображений можно следующим образом ответить на поставленный выше вопрос. Достижение и воспроизведение целостности цивилизации в условиях амбивалентности оказалось возможным потому, что был выработан особый, отличный от опыта великих «классических» цивилизаций Запада и Востока способ взаимосвязи полюсов элементарной клеточки культуры — дуальной (бинарной) оппозиции. Превращение взаимоперехода противоположностей в постоянно воспроизводимое состояние — это, пожалуй, главный из многочисленных парадоксов «пограничной» реальности, с поистине планетарным размахом проявившийся в России и в Латинской Америке. Именно подобный взаимопереход оказался, по-видимому, единственным (и явно эмпирически, в процессе культурно-исторической практики найденным) средством, позволившим не допустить полного разрыва «ткани» социокультурного бытия на глубинном цивилизационном уровне в условиях, когда амбивалентные, противоположно направленные ориентации «растягивали» эту ткань до предела. Состояние взаимоперехода, по-видимому, частично нейтрализовало эту центробежную ориентированность каждого из полюсов бинарных оппозиций. Когда же эта ткань все же рвалась, сохранение такого состояния обеспечивало условия для ее относительно быстрой регенерации.

Лучше всего это видно на индивидуальном уровне развертывания цивилизационного процесса: именно «фронтиризация» базовых экзистенциальных противоречий (оппозиций) обеспечивала и обеспечивает тот повышенный уровень проницаемости внутренних границ, который, как было показано выше, необходим в условиях цивилизационного «пограничья» для достижения и поддержания целостности социокультурной системы.



Особый (по сравнению с «классическими» цивилизациями) характер соотношения сторон дуальных (бинарных) оппозиций необходимым образом предполагает и специфическое для цивилизационного «пограничья», иное, чем в «субэкуменах», соотношение различных уровней развертывания цивилизационного процесса — личностного (индивидуального) и надличностного. Как уже было установлено в результате цивилизационного исследования<sup>41</sup>, различия между этими уровнями относительноны: надличностный пласт — нормативно-ценностная база той или иной цивилизации — есть в любой личности. В условиях цивилизаций «классического» типа именно он является основой целостности человеческой индивидуальности, что прямо связано с доминантой принципа единства.

Однако личность несводима к этой основе. Во всяком человеке наличествует определенное «пространство свободы» по отношению к господствующим нормам и ценностям. Этот «несводимый остаток», этот, так ска-

зять, «собственно индивидуальный» пласт и обуславливает неповторимое своеобразие каждой человеческой индивидуальности.

Цивилизационное «пограничье» характеризуется, судя по всему, качественно иным, по сравнению с «классическими» цивилизациями, соотношением между надличностным и «собственно индивидуальным» уровнями в структуре личности. Столкновение и крайне противоречивое сосуществование качественно различных и прямо противоположных ценностно-смысловых ориентаций, составляющие саму действительность «пограничных» цивилизаций, обуславливают то обстоятельство, что надличностный нормативно-ценностный пласт в «пограничной» личности, по общему правилу, ослаблен. Соответственно, его интегративные потенции явно недостаточны для того, чтобы обеспечить ее духовную целостность. В подобной ситуации резко возрастает значение того «несводимого остатка», «собственно индивидуального» слоя личности, о котором говорилось выше. Мы пришли к выводу, что именно этот пласт становится главной основой ее целостности в условиях «границы, ставшей бытием особого рода». И это прямо обусловлено доминантой многообразия в данном цивилизационном типе.

Анализ и сопоставление специфики развертывания цивилизационного процесса на личностном уровне в Латинской Америке, России и на Западе привели нас еще к одному принципиально важному заключению: необходимым условием превращения «собственно индивидуального» слоя в основу целостности личности является повышенный (опять же по сравнению со «статусными культурами»<sup>42</sup> Запада и Востока) уровень оперирования знаковыми структурами, прежде всего теми сакральными смыслами (различными по происхождению и характеру), которые взаимодействуют в духовном космосе цивилизационного «пограничья». Только в случае выхода личности на подобный уровень становится возможно обеспечить ту самую проницаемость внутренних границ, о которой шла речь выше.

Специфика соотношения различных уровней развертывания цивилизационного процесса в пределах человеческой индивидуальности и, соответственно, ключевое значение «пространства свободы» отдельной личности в условиях «пограничной» цивилизации планетарного масштаба находят отражение в русской языковой картине мира. Приведем лишь одну иллюстрацию, на наш взгляд, едва ли не наиболее яркую.

Речь идет о специфике соотношения концептов «законность» и «справедливость». Очень емкое описание этой специфики дал в книге «Россия в обвале» А.И.Солженицын (наряду, впрочем, с другими авторами). Так, по его словам, «веками у русских не развивалось правосознание, столь свойственное западному человеку. К законам было всегда отношение недоверчивое, ироническое: да разве возможно установить заранее закон, предусматривающий все частные случаи? Ведь все они непохожи друг на друга. Тут — и явная подкупность многих, что вершат закон. Но вместо правосознания в нашем народе всегда жила и еще сегодня не умерла — тяга к живой справедливости»<sup>43</sup>.

Справедливость в типичном русском восприятии — живая, потому что она всегда конкретна, касается живого, реального человека, в неповторимой, как правило, ситуации. В этом плане она — подлинное воплощение, alter ego многообразия. Закон же по самой своей сути призван обеспечить институционально-правовые условия для воплощения в жизнь официально (как правило, на уровне государственной идеологии) принятой в данном

обществе системы ценностей, а следовательно — и превращения надличностной нормативно-ценностной составляющей в структуре личности в основу ее целостности. Принцип же «справедливости» призван учесть всю необычайную широту диапазона жизненных ситуаций, в пределах которого реализуются многообразные варианты поведения в «пространстве свободы» человеческой индивидуальности.

Комментируя приведенные выше слова А.И.Солженицына, А.Д.Шмелев отмечал: «Противопоставление справедливости и законности, которое на многих языках и выразить невозможно, для русского языка и самоочевидно, и необычайно существенно»<sup>44</sup>.

Следует, впрочем, отметить, что подобное противопоставление можно проследить не только в России. Оно достаточно типично и для Иберо-Америки. Пожалуй, наиболее ясно эта черта проявилась в популистских движениях и режимах XX в. В качестве самого яркого примера здесь можно назвать аргентинский перонизм, официально сформулированная Х.Д.Пероном идеология которого — «хустисиализм»<sup>45</sup> — исходила из принципа безусловного приоритета «социальной справедливости» как высшей ценности по отношению к формально-правовой законности западного типа<sup>46</sup>.

Надо сказать, что, обосновывая подобное соотношение, идеологи латиноамериканского популизма опирались на вполне определенную черту массового сознания, сформировавшуюся еще в колониальную эпоху и продолжавшую существовать и в дальнейшем, вплоть до наших дней. Еще в период испанского и португальского колониального господства возникло положение, когда закон в подавляющем большинстве случаев служил властью имущим, а опирающиеся на громоздкое законодательство бюрократическое регулирование всех сторон жизни связывало человека по рукам и ногам. Как-то проявить свою инициативу в подобной ситуации личность могла чаще всего действуя в обход официально установленных законов и норм. В связи с этим во многих слоях населения иберо-американских обществ, в первую очередь 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»<sup>47</sup>. В результате отличительной чертой повседневной жизни в американских колониях Испании стало такое отношение к закону, которое лучше всего выражает формула: «Повинуюсь, но не исполняю». Следует подчеркнуть, что многие исследователи прослеживают сохранение подобного отношения к правовой сфере вплоть до конца XX в., причем с особой силой оно проявилось в рамках так называемого «неформального сектора»<sup>48</sup>.

В последние годы тенденция к противопоставлению «справедливости» и «законности» проявилась (в очень разной степени в различных конкретных случаях) в рамках такого феномена, как «левый поворот». При всей приверженности подавляющего большинства современных латиноамериканских левых основополагающим принципам представительной демократии практически все они резко выступили против ее ограничения формально-правовыми рамками, против трактовки ее в духе юридического формализма. В идеологиях движений и режимов левой ориентации конца XX — начала XXI вв. на первый план вновь выдвинулась идея социальной

справедливости, прежде всего в форме утверждения тезисов о необходимости преодолеть «социальное исключение» неимущих и о борьбе с бедностью. И хотя сам принцип соблюдения законности отнюдь не ставится под сомнение, практически всегда подчеркивается недостаточность одного лишь формального соблюдения «буквы закона»<sup>49</sup>.

Учитывая только что отмеченные, очевидные параллели между Россией и Латинской Америкой, нельзя не учитывать в то же время и заметных различий между ними. В Латинской Америке тенденция к противопоставлению «законности» и «справедливости» в целом проявила себя с меньшей силой, чем в России, а в последние десятилетия XX в., в эпоху демократизации, она стала определенно слабее по сравнению с предшествующими периодами латиноамериканской истории. Это, несомненно, связано с тем обстоятельством, что все наиболее значимые, определяющие лицо региона, страны Латинской Америки продвинулись гораздо дальше, чем Россия, по пути практической реализации принципов представительной демократии западного образца (включая принцип «диктатуры закона»<sup>50</sup>).

Впрочем, эти отличия отнюдь не означают, что в Латинской Америке кардинальным образом изменилось свойственное цивилизационному «пограничью» соотношение между надличностным и «собственно индивидуальным» пластами в структуре личности-субъекта цивилизационного процесса. Соответственно, в полной мере сохраняет свою значимость достигнутый латиноамериканской культурой повышенный уровень оперирования знаковыми структурами в «пространстве свободы» человеческой индивидуальности. Ключевую роль этого пространства в латиноамериканском цивилизационном контексте очень ярко отразил в одном из своих высказываний О.Пас. По его словам, «бытию не на что опираться, потому что его опора — ничто. Вот и остается ухватиться за себя самих, каждый миг себя творя»<sup>51</sup>. Хотя в данном конкретном случае Пас писал о сущности поэтического творчества вообще, отнюдь не случайно, что подобные слова прозвучали из уст латиноамериканского мыслителя и поэта: именно экзистенциальный опыт представителя «пограничной» культуры, опыт творчества в отсутствии прочных институционально-ценностных основ социального бытия побуждает делать особый упор на «собственно индивидуальное» измерение культуротворческого процесса.

О кардинальной значимости для латиноамериканской культуры выработанной на протяжении нескольких веков ее существования способности к оперированию знаковыми структурами различного происхождения и характера, причем на повышенном по сравнению с «классическими» цивилизациями (прежде всего западной) уровне, писали очень многие латиноамериканские писатели и мыслители — простое перечисление имен заняло бы слишком много места. Из отечественных латиноамериканистов особое внимание этому вопросу уделял и уделяет Гирич. Так, по его словам, специфику механизма культурообразования в Латинской Америке лучше всего можно охарактеризовать с помощью понятия «культурной полиглоссии», подразумевающей «творчески ориентированное манипулирование языками разных культур»<sup>52</sup>.

С подобной формулировкой можно согласиться, если принять гипотезу о том, что процесс культурообразования в регионе к югу от Рио-Грандель-Норте продолжается и по сей день.

Так или иначе, повышенный уровень свободы в интерпретации самых различных символов — общая черта как латиноамериканского, так и российского «пограничий». Это наиболее ясно прослеживается на примере той поразительной свободы в обращении с различными сакральными смыслами, которая проявляется на самых различных уровнях религиозного сознания — от массового до элитарного. В качестве наиболее ярких примеров здесь можно привести «народный католицизм» и «теологию освобождения» в Латинской Америке и старообрядцев в России. В уже опубликованных работах пишущих эти строки была показана реальная степень этой свободы<sup>53</sup>.



Достигнуть повышенного по сравнению с великими «непограничными» цивилизациями Запада и Востока уровня оперирования знаковыми структурами можно было, лишь добившись эффекта максимальной мобилизации всех духовных потенций человека. А для этого необходимо было, в свою очередь, найти особое, соответствующее «пограничному» цивилизационному типу, соотношение двух основных видов духовно-практического освоения мира человеком: веры и рации. Этот вопрос подробно рассматривался нами в предыдущих работах как на латиноамериканском материале, так и в контексте сравнения историко-культурного опыта России и Латинской Америки<sup>54</sup>. Поэтому в данном случае мы ограничимся повторением только одного, но главного вывода: в условиях цивилизационного «пограничья» преобладает тенденция к соединению полюсов веры и рации в рамках отдельной человеческой индивидуальности. Именно такое соединение привело к возникновению «синкретического» типа творческой личности, способной решать задачи повышенного уровня сложности. Одной из главных задач такого рода являлось и является обеспечение повышенной проницаемости внутренних границ в «пограничной» культуре как обязательного условия достижения ее целостности. Подчеркнем в этой связи: подобное соединение веры и рации ведет отнюдь не к стиранию качественной разницы, а к усиленной акцентировке различия между ними. Духовная операция по «сведению» этих полюсов в пределах конкретной, живой человеческой индивидуальности является делом чрезвычайно мучительным, требующим огромных духовных усилий, поскольку речь идет о том, чтобы совместить несовместимое (несовместимое в том случае, если эта связь рассматривается через призму лишь одного из полюсов — либо веры, либо рации). В данном случае мы сталкиваемся с одним из главных проявлений того самого свойства антинормичности, о котором неоднократно говорилось выше. Еще раз воспользуемся термином С.С.Аверинцева: цивилизационный процесс на личностном уровне и в российском, и в латиноамериканском «пограничье» определяется «взаимопором» противоположностей веры и рации, а целостность творческой личности «держится» подобным «взаимопором». Это — особое состояние сверхнапряжения сущностного конфликта, в котором рождается целостность. Его специфику очень ярко отражает, на наш взгляд, следующее высказывание И.В.Кондакова: «Поистине, русский образ жизни и мысли характеризуется «дистанциями огромного размера» не только в пространственно-территориальном или временном отношении, но и в целостно-смысловом, содержательном плане. Ведь совмещение в едином кругозоре полярно противоположных смыслов, причем непосредственно, вне каких-либо дистанций или переходов, без

«нейтральной зоны» — испытание 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» (Матф., 19, 12)<sup>55</sup>.



Выше уже говорилось о том, что именно личность — живое пульсирующее ядро всей цивилизационной системы. В принципе это касается любой цивилизации. Однако для цивилизационных общностей «пограничного» типа и здесь характерна существенная специфика. То, отмеченное выше обстоятельство, что в условиях цивилизационного «пограничья» надличностный пласт в самой человеческой индивидуальности оказался ослаблен, неизбежно означает, что и соотношение между различными уровнями развертывания цивилизационного процесса здесь иное, чем в «субэкуменах»: значение личностного уровня существенно выше. Причем, поскольку, как было показано, в рамках последнего ключевое значение приобрел «собственно индивидуальный» пласт, именно его следует рассматривать, по-видимому, как первичный (и в этом смысле ключевой) фактор достижения и сохранения целостности цивилизационной системы в целом.

И, наконец, последнее, о чем нельзя не упомянуть в этой работе. Раз реальность «пограничных» цивилизаций формируется сложнейшим многоуровневым взаимодействием качественно различных традиций, это означает, что в процессе подобного взаимодействия необходимым образом должен быть актуально задействован чрезвычайно обширный пласт символики (в том числе и прежде всего сакральной) самого различного происхождения и характера. Поскольку, в силу доминанты многообразия, ни одна из взаимодействующих традиций не преобладает абсолютно, наблюдается переплетение (порой весьма причудливое) весьма далеких друг от друга символических систем, каждая из которых проявляет себя достаточно активно. Так, несомненное преобладание в духовном космосе Латинской Америки и России символики западного происхождения не приводило и не приводит к подавлению активности неевропейских составляющих семантического поля данных цивилизаций. Иными словами: если в «субэкуменах», в том числе на Западе, в полной мере актуализирован один, доминирующий тип символики, то в цивилизационном «пограничье» ощущается живое присутствие и постоянное столкновение нескольких типов. Это означает, что для достижения целостности цивилизаций «пограничного» типа необходим повышенный, по сравнению с «классическими» цивилизациями, уровень символизации. Специфика процесса символизации в российском и латиноамериканском «пограничье» также рассматривалась нами достаточно подробно в работе, посвященной сравнительному анализу латиноамериканского карнавала и карнавализованных форм русской культуры. К ней мы и отсылаем читателя<sup>56</sup>.

В заключение хотелось бы отметить следующее. По мере развертывания работы над данной статьей мы, ее авторы, испытывали постоянно нарастающее давление материала, который прямо-таки просился на бумагу. Причем речь идет отнюдь не только (и не столько) об иллюстрациях, сколько о промежуточных выводах в процессе сравнительного анализа двух великих «пограничий» мировой истории — российского и латиноамериканского. Однако, будучи жестко ограничены рамками самого жанра

проблемной статьи, мы вынуждены были отказаться от многого, рассмотрев лишь самое необходимое, без чего цельность изложения была бы нарушена. Так что заявленная в заглавии тема нуждается в дальнейшей углубленной разработке по самым различным направлениям.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Я.Г.Шемякин. Европа и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001, с. 36—37, 187—188; е го ж е. «Пограничные» цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции. — Латинская Америка, 2007, № 7, с. 77; Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. М., 1992, № 5, с. 182—184.

<sup>2</sup> Я.Г.Шемякин. Европа и Латинская Америка..., с. 98—103, 233—246; е го ж е. Вера и радио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации. — Латинская Америка, 2007, № 3, с. 78—92; Я.Г.Шемякин, О.Д.Шемякина. Соотношение веры и радио в цивилизационном «пограничье»: российские параллели латиноамериканского опыта. — Латинская Америка, 2007, № 11, с. 58—77; и х ж е. Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации. — Общественные науки и современность, 2006, № 2, с. 98—108.

<sup>3</sup> См. также: О.Д.Шемякина. Концепция «барочности» Алехо Карпентьера и типы творческой активности российских предпринимателей. Готовится к печати в журнале «Общественные науки и современность».

<sup>4</sup> См., например: О.Р а z. Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fè. México, 1982, р. 59—60, 229—241, 460—464 уotr.; И.Г.Яковенко. Гностическая компонента в цивилизационном «пограничье». — Общественные науки и современность, 2008, № 4.

<sup>5</sup> А.С.Ахизер. Россия: Критика исторического опыта, в 2 т. Новосибирск, 1997, т. 1, с. 73—78; И.Г.Яковенко. Манихео-гностический комплекс русской культуры. — Россия как цивилизация. Устойчивое и изменчивое. М., 2007, с. 73—194.

<sup>6</sup> См.: М.Н.Громов, В.В.Мильков. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001, с. 275, 277—278; М.В.Ласова. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998, с. 466—468, 470; Я.Г.Шемякин, О.Д.Шемякина. Старообрядчество и процесс формообразования..., с. 105—107.

<sup>7</sup> Помимо многократно упоминавшейся монографии Я.Г.Шемякина («Европа и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории») наиболее убедительные подтверждения этого тезиса в отношении Латинской Америки см. в пятитомнике «История литератур Латинской Америки». М., 1985, 1988, 1994, 2004, 2005.

<sup>8</sup> См.: Я.Г.Шемякин. История мировых цивилизаций. XX век. М., 2001, с. 65—170.

<sup>9</sup> А.Б.Зубов. О природе русской цивилизации. — Рубежи, 1997, № 8—9, с. 111; Я.Г.Шемякин, О.Д.Шемякина. Россия — Евразия: специфика формообразования в цивилизационном пограничье. Статья 1. — Общественные науки и современность, 2004, № 4, с. 111—112.

<sup>10</sup> А.Ф.Корфман. Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997, с. 53 и др.

<sup>11</sup> А.Ф.Корфман. Указ. соч.; Ю.Н.Грин. Поэтика сверхпредельности. К интерпретации художественных процессов латиноамериканской культуры. СПб., 2008.

<sup>12</sup> См., например: Ю.М.Лотман. Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб., 2002; В.М.Живов. Разыскания в области истории и предьории русской культуры. М., 2002.

<sup>13</sup> М.В.Тлостанова. Постсоветская литература и эстетика транскulturации. М., 2004.

<sup>14</sup> Я.Г.Шемякин. Европа и Латинская Америка..., с. 184, 341—343.

<sup>15</sup> А.Дж.Тойнби. Постижение истории. М., 1991, с. 261—288.

<sup>16</sup> Хотя после большевистской революции отечественная интеллигенция (та ее часть, которая осталась в Советской России) потеряла возможность прямого контакта с центрами «фаустовской» цивилизации, по сути своей ситуация не изменилась: прямой контакт достаточно часто заменялся «внутренней эмиграцией» в Европу, причем «путь Возврата» к собственной стране и культуре именно в этом случае оказался чрезвычайно затруднен для многих наших соотечественников.

<sup>17</sup> Пограничные культуры между Востоком и Западом (Россия и Испания). СПб., 2001, с. 14.

<sup>18</sup> R. M e n é n d e z P i d a l. Los españoles en la historia. Madrid, 1982, p. 182—198.

<sup>19</sup> Пограничные культуры между Востоком и Западом..., с. 17.

<sup>20</sup> Ю.М.Лотман. История и типология русской культуры. СПб., 2002, с. 273.

<sup>21</sup> М.В.Тлостанова. Указ. соч., с. 61.

<sup>22</sup> Там же, с. 62.

<sup>23</sup> И л а р и о н. Слово о законе и благодати. — Русская идея. М., 1992, с. 18—36.

<sup>24</sup> М.В.Тлостанова. Указ. соч., с. 61.

<sup>25</sup> Ю.М.Лотман. Указ. соч., с. 273. Цит. по: М.В.Тлостанова. Указ. соч., с. 62.

<sup>26</sup> М.В.Тлостанова. Указ. соч., с. 63.

<sup>27</sup> Я.Г.Шемякин. Европа и Латинская Америка..., с. 183.

- <sup>28</sup> См.: B. de L a s C a s a s. Brevisima relación de la destrucción de las Indias. La Habana, 1977; idem. Tratado de Indias y el doctor Sepúlveda. Caracas, 1962; idem. Historia de las Indias. México — Buenos Aires, 1951.
- <sup>29</sup> М.Монтенъ. Опыты. В трех книгах. Книги первая и вторая. М., 1979, с. 189—199.
- <sup>30</sup> См., например: Я.Г.Шемякин. Латинская Америка: традиции и современность. М., 1987, с. 60—64.
- <sup>31</sup> Т.В.Гончарова. Индеанизм: Идеология и политика. М., 1979; Т.В.Гончарова, А.К.Стенко, Я.Г.Шемякин. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. Кн. 1—2. М., 1995; Я.Г.Шемякин. Латинская Америка: традиции и современность. М., 1987, с. 35—92.
- <sup>32</sup> А.С.Ахизер. Труды. М., 2006, с. 432—433.
- <sup>33</sup> A.R.Radcliff-Brown. Method in Social Anthropology. Bombay, 1973, p. 103. Цит. по: Э.Лич. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001, с. 128.
- <sup>34</sup> См., например: Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох — типы пограничного сознания, ч. I—II. М., 2002.
- <sup>35</sup> См.: А.С.Ахизер. Россия: критика исторического опыта, т. I—III. М., 1991; е го же. Труды, т. 1-2. М., 2006, 2008.
- <sup>36</sup> Ф.Бродель. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, т. 3. — Время мира. М., 1992, с. 10—11, 640—641.
- <sup>37</sup> О подобном чередовании цивилизационных стратегий в «пограничье» см.: Я.Г.Шемякин. Европа и Латинская Америка..., с. 227—228.
- <sup>38</sup> Г.С.Померанц. Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур. — Выход из трансa. М., 1995, с. 224.
- <sup>39</sup> Г.С.Померанц. Вокруг предвечной башни. — Дружба народов, 1996, № 10, с. 152.
- <sup>40</sup> Л.С.е а. Указ. соч., с. 37.
- <sup>41</sup> Подробнее см.: Я.Г.Шемякин. Указ. соч., с. 168—173.
- <sup>42</sup> Термин Ю.Н.Гирина. То же самое, что «классические» цивилизации.
- <sup>43</sup> Цит. по: А.Д.Шмелев. Русская языковая модель мира. М., 2002, с. 198—199.
- <sup>44</sup> А.Д.Шмелев. Указ. соч., с. 199. Там же см. примеры и подтверждающие эту мысль данные опросов.
- <sup>45</sup> От исп. la justicia — справедливость.
- <sup>46</sup> См.: J.D.Peón. Selección de sus escritos, conferencias y discursos. Buenos Aires, 1973; idem. La tercera posición argentina. Buenos Aires, 1974. О перонизме см.: Я.Г.Блинов. Перонизм — наиболее влиятельное националистическое течение. — Современная Аргентина: вопросы экономики, политики, идеологии. М., 1986, с. 167—197. Там же см. библиографию.
- <sup>47</sup> Я.Г.Шемякин. Указ. соч., с. 109.
- <sup>48</sup> См., например: H. de Soto. El otro sendero. Lima, 1985; Nueva sociedad, 1988, N 98, p. 138—140; 1992, N 119, p. 38—40. Подробнее об этом явлении см.: Я.Г.Шемякин. Указ. соч., с. 109—111.
- <sup>49</sup> См.: К.Л.Майданик. «Четвертая волна» (о новом цикле социально-политического развития Латинской Америки. Взгляд слева). — МЭиМО, 2006, № 11—12; В.М.Давыдов. Левая альтернатива в Латино-Карибской Америке — обусловленность, основные ориентиры и международная проекция. М., 2007; «Левый поворот» в Латинской Америке. М., 2007. Там же см. библиографию.
- <sup>50</sup> См.: Я.Г.Шемякин. История мировых цивилизаций. XX век. М., 2001, с. 8—9 и др.
- <sup>51</sup> О.Пас. Явленная тайна. — Освящение мига. СПб.; М., 2000, с. 283—284.
- <sup>52</sup> Ю.Н.Гирин. Указ. соч., с. 179.
- <sup>53</sup> Я.Г.Шемякин, О.Д.Шемякина. Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации, с. 98—108; и х же. Соотношение веры и рацио в цивилизационном «пограничье»: российские параллели латиноамериканского опыта, с. 58—77; Я.Г.Шемякин. Латиноамериканская культура и религиозный синкретизм. — Латинская Америка, 1999, № 2; е го же. Вера и рацио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации. — Латинская Америка, 2007, № 3, с. 78—92. См. также: О.Д.Шемякина. Концепция «барочности» Алехо Карпентьера и типы творческой активности российских предпринимателей. Готовится к печати в журнале «Общественные науки и современность».
- <sup>54</sup> Я.Г.Шемякин. Вера и рацио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации, с. 78—92.; Я.Г.Шемякин, О.Д.Шемякина. Соотношение веры и рацио в цивилизационном «пограничье»: российские параллели латиноамериканского опыта, с. 58—77.
- <sup>55</sup> И.В.Кондаков. Введение в историю русской культуры. М., 1997, с. 56.
- <sup>56</sup> Я.Г.Шемякин, О.Д.Шемякина. Латиноамериканский карнавал и карнавализованные формы русской культуры: попытка сравнения. — Латинская Америка, 2008, № 5, с. 62—77; № 6, с. 53—69.