

Я.Г.Шемякин, О.Д.Шемякина

Пути и условия достижения целостности цивилизационной системы

**Сопоставление исторического опыта России
и Латинской Америки**

Авторы поставили перед собой цель определить пути и условия достижения целостности цивилизационных систем Латинской Америки и России и сравнить их исторический опыт в том, что касается решения данной задачи. Выделяются как универсальные факторы формирования целостности, свойственные всем цивилизациям, так и специфические механизмы ее достижения и сохранения, свойственные цивилизационному «пограничью».

Ключевые слова: «пограничная» цивилизация, целостность, амбивалентность, фронтиризация, «Уход-и-Возврат», противостояние, синтез культур, личностный и надличностный уровни разворачивания цивилизационного процесса.

ЧАСТЬ I

В самой формулировке темы данной статьи содержатся два допущения: тезис о том, что Россию и Латинскую Америку возможно мыслить, как целостности; положение, согласно которому Россия и Латинская Америка — это особые цивилизации, поэтому речь идет в данном случае о цивилизационном уровне и типе целостности.

Есть серьезные основания начать данную работу с проблематизации самой ее темы. Итак: можно ли говорить о России и Латинской Америке как о целостных образованиях? В том, что касается России, очевидно наличие влиятельного течения отечественной мысли, представители которого дают отрицательный

Яков Георгиевич Шемякин — доктор исторических наук, заведующий отделом научных энциклопедических изданий ИЛА РАН; Ольга Дмитриевна Шемякина — сотрудник археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, грант № 06-01-02017а «Россия и Латинская Америка в мировом диалоге цивилизаций: сравнительный анализ».

ответ на этот вопрос. Это относится прежде всего к тем, кто выдвинул и отстаивал концепцию, в соответствии с которой определяющей характеристикой российской жизни начиная с эпохи реформ Петра I стал раскол российского общества на европеизированную элиту и народную «почву», продолжавшую жить в основном в соответствии с прежними, допетровскими традициями, укладом жизни Московской Руси. Здесь можно провести прямую линию преемственности от основоположников славянофильства, А.С.Хомякова и И.В.Киреевского, к таким современным авторам, как А.С.Ахиезер и И.В.Кондаков¹. Об отсутствии органической целостности в истории России писал и Н.А.Бердяев. Так, по его словам, «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 России: Россию киевскую, Россию татарского периода, Россию московскую, Россию петровскую, императорскую и, наконец, новую советскую Россию»². По убеждению Бердяева, прямая преемственность между ними отсутствует, а переход от одной России к другой всегда носил характер взрыва, социально-культурной катастрофы.

Кондаков, принимая схему Бердяева, дополняет ее, выделяя, помимо бердяевских, следующие коренные ломки культурно-исторической парадигмы: крещение Руси; установление татаро-монгольского ига; создание Московского царства и возникновение самодержавия; религиозный раскол и реформы Петра I; отмена крепостного права; Октябрьская революция 1917 г.; так называемый «Великий перелом» — рождение сталинского тоталитаризма; август 1991 г. — крах тоталитарного режима и начало либеральных реформ³. Подобные ломки исключали постепенный, эволюционный переход от этапа к этапу и означали всегда кардинальную смену «ценностно-смысловых систем и стилевых принципов культуры»⁴.

В своем фундаментальном исследовании социокультурной динамики отечественной истории Ахиезер пришел 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»⁵.

Среди современных авторов, пожалуй, в наиболее резкой и категоричной форме мысль об отсутствии органической целостности в российской истории выразил И.Г.Яковенко. По его словам, «в России раз за разом одна половина общества стремится уничтожить другую и этой ценой достичь целостности общества и культуры. А в промежутках между пароксизмами одна половина (тенденция) безбожно подавляет другую, и только так и может существовать культура — все это вопиет об отсутствии синтеза и о разрыве»⁶.

Тема отсутствия органической целостности латиноамериканского мира является одной из инвариантных тем латиноамериканской мысли. Чего стоит одна только метафора Л.Сеа, по словам которого в результате путешествия Колумба имело место не «открытие», а «сокрытие» Америки, подлинная, автохтонная реальность которой была как тяжелой плитой придавлена сверху чуждой ей европейской цивилизацией, причем никакого реального контакта между столкнувшимися мирами не произошло.

Перу Сеа принадлежит и самая известная, пожалуй, из концепций, обосновывающих мысль об отсутствии органической целостности в латиноамериканской истории: теория «соположенности»⁷. В соответствии с логикой данной концепции, на непреодоленное наследие каждого очередного исторического этапа латиноамериканской истории накладываются новые историко-культурные напластования. Причем эти качественно различные пласты культуры воплощались и 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. В результате определяющей чертой цивилизационного строя Латинской Америки от Конкисты до наших дней стало конфликтное сосуществование далеких друг от друга цивилизационных традиций и наследия различных культурно-исторических эпох, продолжающих реально воздействовать на те или иные группы населения, осуществляющие программы воспроизводства определенных культурных матриц. Контакт между ними крайне затруднен или вообще отсутствует.

Наиболее яркое и образное описание ситуации, характеризующейся наличием глубоких внутренних разрывов в «теле» латиноамериканской культуры, дал О.Пас в своем 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 или с тем, что нас окружает, с прошлым или настоящим) порождает чувство одиночества»⁸.

Спустя три десятилетия после того, как увидело свет только что процитированное эссе Паса, удивительно похожие мысли высказал, уже в российском цивилизационном контексте, М.К.Мамардашвили. Так, по его определению, «Латинская Америка — это нечто, содержащее в себе некую пустоту»⁹. Последняя трактуется в данном случае как отсутствие контакта между качественно различными сосуществующими способами бытия, между европейско-христианским и автохтонным индейским мирами, между прошлым и настоящим, как герменевтическое взаимное непонимание между представителями этих миров¹⁰.

В отечественной латиноамериканистике мысль о том, что Латинская Америка изначально лишена целостности, наиболее ясно и в наиболее категоричной форме выразил Ю.Н.Гирин. Так, по его словам, Латинская Америка — это иная по отношению к Западу цивилизация, «лишенная ее целостности»¹¹. Эта мысль многократно повторяется Гириным в разных контекстах на страницах последней его книги, которая представляет собой одно из самых ярких описаний специфики латиноамериканской культуры¹².

И тем не менее позиция уважаемого автора и коллеги по этому вопросу противоречива. Так, в той же самой работе, Гирин констатирует «сопряже-

ние многих культурных пластов в лоне латиноамериканской культуры как определенной целостности, структурированной на основе каких-то общих принципов»¹³. Так есть целостность или ее нет?

Следует отметить: охарактеризованное противоречие возникает отнюдь не только у Гирина, но и у всех тех, перечисленных выше, авторов, которые делают смысловой упор на внутренней разорванности, нецелостности российской и латиноамериканской культур. Обратим внимание: все они, фиксируя внимание на этих характеристиках, всегда оценивают и Россию, и Латинскую Америку как некие особые миры, сопоставляемые, как правило, с Западом (а во многих случаях ему противопоставляемые). Следовательно, в самом дискурсе заложена имплицитно мысль о том, что на каком-то уровне бытия они рассматриваются (хотя это зачастую не формулируется) как некое специфическое целое; если бы это было не так, любое сравнение Латинской Америки и России с другой социокультурной реальностью было бы лишено какого бы то ни было смысла. И Хомяков, и Киреевский, и Бердяев, и Ахиезер, и Кондаков, и Мамардашвили, и Яковенко, рассуждая о «расколе» или «пустоте», рассматривают их в качестве характеристики России как единого (несмотря на всю свою внутреннюю разорванность и противоречивость) макросубъекта истории.

То же самое можно сказать о латиноамериканских авторах аналогичного направления. Акцентируя внимание на «соположенности» качественно различных пластов социокультурного бытия, на крайней затрудненности контакта разнородных традиций (Сеа), на внутренних разрывах в живом теле культуры (Пас), оба крупнейших латиноамериканских мыслителя оценивают в реальности Латинскую Америку (или просто «Америку» в терминологии Сеа) или Мексику как ее типичного представителя и сравнивают их с Западом (или только с США) как некое специфическое (пусть и крайне разнородное, раздираемое внутренними противоречиями) целое¹⁴.

Итак, вырисовывается принципиально важная вещь: оценивая и Латинскую Америку, и Россию и сравнивая их с Западом, ведущие мыслители обеих этих человеческих миров, фактически признавая их как особые целостности, делают упор отнюдь не на единстве этих миров, а на их внутренней разнородности, разрывах социокультурной ткани, отсутствии органичности, т. е. качествах, на первый взгляд, противоположных по смыслу понятию целого. Налицо очевидный парадокс.

Не стоит забывать, однако, что парадокс как специфическое орудие человеческой мысли призван обнаруживать скрытые противоречия и делать их явными, что является предпосылкой разрешения противоречий. В данном случае общественная мысль как России, так и Латинской Америки выразила противоречивость и парадоксальность самого их социокультурного бытия.

Здесь следует оговориться, что в обеих культурно-исторических регионах есть и такие направления мысли, которые категорически отрицают саму возможность представить латиноамериканскую или российскую действительность как нечто целое. Особенно сильна эта тенденция в Латинской Америке — достаточно вспомнить работы таких известных мыслителей второй половины XX в., как Д.Рибейру и М.Самбарин¹⁵. Что касается отечественной историографии, то такие авторы, как Ахиезер и Яковенко (хотя, как мы только что отмечали, **фактически** они исходят из представления о России как о некоем целом)¹⁶, на уровне сознательного формули-

рования своих концепций в очень жесткой форме утверждают идею об имманентном отсутствии целостности в российской истории.

Присмотримся к аргументам тех, кто отстаивает мысль о невозможности мыслить российскую и латиноамериканскую действительность как определенное единство. Что является для них главным доказательством отсутствия такового? Ответ очевиден: качественная разнородность многообразных составляющих. Многообразие, по этой логике, исключает единство либо, по меньшей мере, делает его чем-то сугубо иллюзорным. Мы категорически не согласны с подобной постановкой вопроса. Нам уже приходилось¹⁷ (и не раз) подробно обосновывать иную точку зрения, суть которой сводится к следующему.

Все цивилизации без исключения одновременно и целостны, едины, и многообразны, состоят из множества компонентов. Однако соотношение начал (принципов) единства и многообразия принципиально различается в различных типах цивилизаций: в «классических» цивилизациях Запада и Востока, базирующихся на мировых религиях, единство довлеет, единый духовный стержень пронизывает, скрепляет собой многообразие. В цивилизациях «пограничного» типа, напротив, доминирует многообразие. Однако это отнюдь не значит, что отсутствует единство: оно тоже вполне реально¹⁸.

В самом факте существования цивилизаций «пограничного» типа заключен парадокс: они существуют постольку и до тех пор, пока в глубинах их коллективной экзистенции живо стремление к обретению цельности. Однако стремление это предполагает постоянное усиление тенденции к единству, к выработке того самого духовно-ценностного стержня, который способен пронизывать, скреплять многообразие. Между тем цивилизация может сохраниться как «пограничная» лишь до тех пор, пока сохраняется преобладание многообразия над единством. В случае же, если в результате усиления импульса к обретению единства соотношение между ним и многообразием существенно меняется в пользу первого, неизбежна коренная трансформация цивилизационного типа. Поэтому цивилизационная «пограничность» активно сопротивляется реализации данной возможности. Наблюдается реакция онтологического отторжения принципа единства в том случае, если он начинает «теснить» принцип многообразия. В работе, посвященной выходу в свет пятитомника «Истории литературы Латинской Америки», показано, что очень яркой иллюстрацией этого тезиса могут послужить процессы, происходившие в латиноамериканской литературе в 60—80-е годы XX в.¹⁹

Применительно как к Латинской Америке, так и к России это означает следующее: сохраниться как особые цивилизации они могут лишь в том случае, если не утратят импульс к обретению цельности духовно-ценностного основания; сохраниться же как цивилизации «пограничные» они смогут лишь в том случае, если данный импульс не слишком сильно выражен, если не ставится под вопрос доминанта многообразия. В любом случае «пограничная» цивилизационная реальность заключает в себе загадку, по-видимому, принципиально неразрешимую средствами аристотелианского научно-философского дискурса²⁰. Сформулировать ее можно следующим образом: как возможна целостность в условиях доминанты многообразия?

Стремление разгадать эту загадку было и остается одним из наиболее глубоких внутренних побудительных мотивов (он отнюдь не всегда осознается) развития как российской, так и латиноамериканской общественной мысли. На наш взгляд, среди современных латиноамериканских авторов

ближе всех к решению данной задачи подошел мексиканский мыслитель Боливар Эчеверрия. Позволим себе в связи с этим несколько весьма пространных цитат из самой содержательной, по нашему мнению, его работы²¹.

По словам Эчеверрии, «население Латинской Америки являет столь широкое многообразие обычаев и нравов, логик поведения, что сложно говорить о единой латиноамериканской идентичности; данное многообразие предстает даже как культурная несовместимость. В то же время, однако, парадоксальным образом это же самое многообразие, похоже, разворачивается как утверждение единства *sui generis*»²². Автор показывает, сколь велики, во многих случаях поистине огромны культурные дистанции, разделяющие как представителей разных стран региона, так и различные группы населения, живущие в разных регионах внутри одной и той же страны. В качестве наиболее ярких, «парадигматических» примеров он приводит сопоставление «культурной реальности» северо-востока Бразилии и Сан-Пауло, «Косты» и «Сьерры» в андских странах, жителей Мехико и переселившихся в столицу Мексики в период военной диктатуры аргентинцев из Буэнос-Айреса («портеньос») ²³. «И тем не менее, отрицая всякое единство, настаивая на чуждости различных подходов к жизни, это многообразие логик поведения утверждает также, в то же время и парадоксальным образом, со-принадлежность (*copertenencia*) данных логик некоему единству, особого рода гомогенность. Несовместимость способов бытия жителей Косты и Сьерры в Андском регионе или жителя Мехико и «портеньос», по-видимому, существует и проявляет себя внутри некоей сферы, границы которой определяются очень тонким сходством в использовании их логик поведения»²⁴. Эчеверрия подчеркивает ключевое значение унитарной тенденции «в формах поведения, в культивировании подобных форм»²⁵. Данная тенденция проявляется в особенности в способе применения языка (имеется в виду иберийские языки, испанский и португальский, на которых говорит подавляющее большинство латиноамериканцев), а также «в определенном, незаметном на первый взгляд, однако задающим поведенческие ориентации жителей региона на глубинном уровне, способе воплощения в жизнь свойственных им нравов и обычаев...»²⁶. Речь идет о некоем «общем принципе, который странным образом, вместо того, чтобы устранять разнообразие, судя по всему, его принимает и даже требует отчетливо выраженного многообразия путей своей реализации. Речь идет о единстве, которое проявляется, становится очевидным прежде всего в ситуации, когда латиноамериканцы, каждый раз во все большем количестве, оказываются в положении эмигрантов и в чужих странах признают друг в друге представителей единой общности, несмотря на существующие во многих случаях большие различия в их обычаях и нравах»²⁷.

Суммируя свои наблюдения, Эчеверрия дает следующее парадоксальное определение «парадоксальному феномену» «многообразия в латиноамериканской культуре, которое, несмотря на собственную сущность как многообразия или, быть может, в силу внутренней необходимости следования собственной логике разворачивания, существует наряду с единством и даже является условием его существования»²⁸.

Итак, многообразие в латиноамериканской культуре — это одновременно и отрицание, и условие единства, которое может проявиться только в рамках многообразия и, что еще важнее, в контексте, который определя-

ется многообразием как особой онтологической реальностью. «Обычаи и нравы» жителей разных частей латиноамериканского мира отличаются друг от друга, порой очень сильно, однако способ их соблюдения, т.е. реализации в конкретной жизни, един. Многообразные логики поведения различны, во многих случаях противоположны; единство же проявляется на уровне способа использования этих логик.

Соблюдение (т.е. реализация в реальной жизни) «нравов и обычаев», «использование» (т.е. конкретное применение в действительности) различных и противоположных логик поведения — это не что иное, как различные обозначения одного и того же: человеческой деятельности. Человек же существует в мире, проявляет себя именно посредством деятельности. Поэтому именно в деятельности обнаруживают себя самые глубинные мотивации и ориентации поведения. Те самые, которые определяются подходом к решению ключевых проблем человеческого существования.

Нам неоднократно приходилось обосновывать концепцию, согласно которой цивилизация в основе своей есть не что иное, как способ решения подобных проблем, свойственный той или иной человеческой макрообщности. Следовательно, тот уровень единства, который выделяет Эчеверрия, это именно цивилизационный уровень. Латинская Америка бесконечно многообразна и тем не менее она едина как цивилизация.



Целостность как свойство цивилизационной (как, впрочем, и любой социальной) системы проявляется двояко: в синхронном (одновременное существование в пределах определенного пространства скрепленных узами некоего единства различных составляющих — этнических, языковых, культурных) и диахронном (сохранение основных характеристик человеческой общности на протяжении длительных временных промежутков на различных исторических этапах несмотря на все изменения и катаклизмы). Соответственно, и многообразие как онтологическая характеристика отражается в обеих временных срезах — как синхронное сосуществование разнообразных компонентов в рамках одной и той же системы и как диахронное чередование во времени различных исторических ипостасей той или иной социокультурной макрообщности (вспомним «5 Россий» Бердяева). Если внимательно проанализировать приведенные выше высказывания российских и латиноамериканских мыслителей и ученых, мы необходимым образом придем к выводу, что в них проблематизируются оба аспекта целостности Латинской Америки и России — и синхронный, и диахронный. В то же время можно заметить и некоторое различие в подходах представителей обеих великих «пограничных» цивилизаций. Латиноамериканские авторы (и Эчеверрия здесь едва ли не самый яркий пример) склонны обращать большее внимание на синхронные проявления свойства многообразия. Соответственно, в большей мере проблематизируется синхронный аспект целостности (хотя, повторимся, под сомнение ставится и диахронный — достаточно вспомнить теорию «соположенности» Сea).

В России картина обратная. Отечественные авторы несравненно больший упор делают на множественность историко-культурных ипостасей России. В центре их внимания — проблема преемственности различных

этапов российской истории; соответственно, в первую очередь проблематизируется диахронное выражение целостности российской цивилизации: выше уже приводились яркие цитаты, позволяющие проиллюстрировать этот тезис. Напротив, явлению синхронизации в российском цивилизационном пространстве многообразных традиций, в том числе в рамках самого русского этноса, «центрирующего» социокультурную систему, уделялось гораздо меньше внимания; здесь — очевидный контраст с Латинской Америкой.

Объяснение следует искать в разной структуре того социального интегратора, который, по общему правилу, получает в условиях цивилизационного «пограничья» гипертрофированное развитие: государственности²⁹. Дело в том, что в силу исторических обстоятельств, российская цивилизация на протяжении основной части своей истории имела моногосударственную структуру, латиноамериканская же — полигосударственную³⁰. Синхронный срез онтологической реальности многообразия чаще всего, особенно в последние три века существования российской макрообщности, оказывался в тени колосса авторитарной российской государственности. Моногосударственная структура российской цивилизации, опирающаяся на доминантный русский этнос, долгое время создавала иллюзию полного господства начала единства над началом многообразия. Впрочем, сказанное отнюдь не означает, что фактору многообразия вообще не уделялось внимания. Более того, в отдельных случаях он выдвигался на первый план: достаточно вспомнить трактовку М.Гегелем России как «мира миров»³¹.

Следует особо отметить, что в эпохи межцивилизационных «разломов» наблюдался неизменный крах только что охарактеризованной иллюзии, который, в свою очередь, оборачивался прямо противоположной иллюзией полного обрыва преемственности, т.е. отсутствия целостности в ее диахронной ипостаси. Всегда катастрофический, по признанию подавляющего большинства исследователей, характер перехода от одного этапа цивилизационного развития России к другому питал эту последнюю иллюзию, на которой базировались и соответствующие концепции.

Здесь нужно, впрочем, подчеркнуть, что наиболее вдумчивые исследователи не склонны поддаваться этой иллюзии, даже если они проблематизируют диахронный аспект целостности российской цивилизации. Так, например, Кондаков, один из наиболее ярких представителей бердяевской линии в отечественной науке, считает необходимым уточнить, что мысль Бердяева о чередовании в российской истории «разных России» следует понимать метафорически — «как смену разительно отличающихся друг от друга культурно-исторических парадигм или стилей культуры»³². Кондаков подчеркивает: «Несомненно, что каждый из перечисленных Бердяевым пяти периодов 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» целостной и единой социокультурной системы...»³³. По сравнению с иными цивилизациями подобного рода трансформация была, по убеждению данного автора, особенно резкой и глубокой, что и дало основание Бердяеву говорить об «изменении типа цивилизации»³⁴. Кондаков особо подчеркивает, что «это заявление, конечно, не следует понимать буквально — как смену типов цивилизаций, поскольку

тип российской цивилизации не менялся, но находился в процессе становления, определенной эволюции», при этом наблюдалась очевидная «дискретность» цивилизационного развития...»³⁵. Развертывая свою аргументацию, отечественный ученый отмечает, что «пять бердяевских России» не исчерпывают российской истории. По мнению Кондакова, к ним следует добавить: дохристианскую, языческую Русь; «Россию в эмиграции», существовавшую параллельно с Советской Россией; отечественную культуру «серебряного века» (рубежа XIX — начала XX вв.), которая, «в том числе и по представлениям самого Бердяева, составляла особый тип культуры, отличный от культуры императорской России»; наконец, посттоталитарную Россию, возникшую после перестройки и распада СССР³⁶. В результате Кондаков насчитал девять качественно различных «культурно-исторических парадигм в истории отечественной культуры, что чрезвычайно много для одной культуры, даже прожившей более 11 веков (истоки Языческой Руси теряются в доисторической глубине и не могут быть датированы с какой-либо определенностью). Тем более невероятно, чтобы в рамках одной национальной социокультурной истории наблюдалось от 5 до 9 разных **типов цивилизации**; следует, вероятно, говорить о нескольких различных модификациях (фазах) одной цивилизации»³⁷.

Если попытаться сравнить работы Эчеверрии и Кондакова, то мы обнаружим, что в **основе своей** у них один и тот же подход к проблеме соотношения целостности и многообразия, хотя мексиканский ученый берет преимущественно синхронный, а российский — диахронный аспект их соотношения: многообразие качественно различных, часто противоположных по своему содержанию составляющих (далеких друг от друга человеческих общностей у Эчеверрии, коренным образом отличающихся по своему социокультурному содержанию исторических ипостасей российской цивилизации у Кондакова) существует и развертывается внутри единой сферы, границы которой определяются некими трудноуловимыми на первый взгляд чертами общности, невидимыми, как правило, на поверхности социальной жизни. В обоих случаях речь идет о единстве *sui generis*, особого рода, которое проявляется в историко-культурном контексте, характеризующемся доминантой многообразия. И тем не менее проявляется, причем в условиях, когда ни о каком единстве, казалось бы, речь идти не может.

Именно таковы условия цивилизационного «пограничья». Общая оптика восприятия рассматриваемой проблемы у Эчеверрии и Кондакова обусловлена в самом конечном счете общностью цивилизационного типа России и Латинской Америки. Их целостность — особого рода, потому что это — целостность «пограничных» цивилизаций. В чем же ее специфика? И какими путями она достигается в цивилизационном «пограничье»? Для того, чтобы ответить на эти вопросы, надо сначала выяснить, что вообще собой представляет свойство целостности применительно к социокультурным системам цивилизационного уровня, и каковы общие для всех этих систем пути ее достижения.



Любая цивилизационная система становится целостной в том случае, если существование преобладающего большинства людей, принадлежащих к данно-

му социокультурному ареалу, обретает смысл. Обретение же смысла обусловлено фундаментальной психофизиологической потребностью homo sapiens в упорядочивании как собственного опыта, так и окружающей реальности. Стремление удовлетворить ее — определяющая бессознательная мотивация поведения человека³⁸. Положение, при котором жизнь становится осмысленной, может быть достигнуто лишь в том случае, если найдены способы решения ключевых, коренных проблем-противоречий человеческого существования. Следовательно, универсальный путь достижения целостности во всяком человеческом сообществе — это путь решения подобных проблем.

Для того, чтобы такого рода решение было найдено, необходимо создание определенных условий — как символических, так и институциональных. Избранный тот или иной общностью способ решения ключевых экзистенциальных противоречий фиксируется в определенной системе ценностей. Последние представляют собой не только некие общие принципы, но и основанные на этих принципах ориентации поведения — ценностные ориентации. В совокупности они образуют единую систему экзистенциальной ориентации, т.е. ориентации человека как во внешнем мире, так и в мире собственной души. Без нее человек не может существовать так же, как без пищи и воды³⁹. Создание подобной системы — необходимая духовно-символическая предпосылка достижения целостности цивилизационной общности. Выработанные той или иной цивилизацией ценностные ориентации поведения, в свою очередь, закрепляются в определенных социальных институтах, функция которых — воплощение в жизнь ценностей, базирующихся на том или ином подходе к решению ключевых экзистенциальных проблем.

Только что сформулированные выводы относятся ко всем цивилизациям, в том числе и «пограничным». Однако последние обладают собственной ярко выраженной спецификой в том, что касается проблематики целостности, путей и условий ее достижения. Данная специфика обусловлена, в первую очередь, такой основополагающей характеристикой цивилизационного «пограничья», как антиномичность — «лобовое», без опосредующих звеньев, столкновение «полярностей» бытия. Одно из главных проявлений антиномичности — столкновение и конфликтное сосуществование в рамках одной и той же цивилизации качественно различных и противоположных подходов к решению ключевых экзистенциальных проблем⁴⁰. Амбивалентность (т.е. одинаково выраженная направленность одновременно в противоположные, взаимоисключающие стороны)⁴¹ стала одной из определяющих характеристик цивилизационного «пограничья» в том, что касается способа восприятия и решения названных проблем. Об антиномичности цивилизационного сознания и социально-культурного бытия России говорили и писали многие отечественные мыслители, прежде всего Н.А.Бердяев, а также Н.О.Лосский, В.Н.Ильин, Г.П.Федотов, из современных авторов — Г.Гачев, А.С.Ахиезер, И.В.Кондаков⁴².

Наиболее полное описание латиноамериканского варианта антиномичности можно найти в трудах Сеа. Далекие друг от друга цивилизационные традиции и непреодоленное наследие различных культурно-исторических эпох, конфликтное сосуществование которых фиксируется в понятии «соположенность», отличаются друг от друга именно различным подходом к решению ключевых проблем человеческого существования. Кстати говоря, это понятие использует для характеристики одной из черт динамики русской куль-

туры Кондаков, что вполне закономерно: здесь можно констатировать прямые параллели между Россией и Латинской Америкой⁴³.

Если в том, что касается полноты характеристики феномена антиномичности в латиноамериканских условиях нет равных Сеа, то самое яркое и образное его описание дал, безусловно, Пас в своем «Лабиринте одиночества», особенно в том самом отрывке, который приводился выше. Именно амбивалентность, одновременная ориентация на противоположные варианты решения коренных экзистенциальных проблем обуславливает ситуацию, в которой, говоря словами мексиканского мыслителя и поэта, «когда мы пытаемся выразить себя, нам необходимо разорвать связь с самими собой...»⁴⁴.

Один из главных парадоксов существования «пограничных» цивилизаций, включая Латинскую Америку и Россию, состоит в том, что именно конфликт, острое противоречие (в данном случае это синонимы) становится фактором достижения целостности особого рода, когда «ткань» социально-культурного бытия буквально соткана из подобного рода противоречий. Очень яркую характеристику этого типа целостности дал, описывая «пограничную» цивилизацию Византии, С.С.Аверинцев. По его словам, византийская культура (конкретно речь идет о литературе) «оказывается на редкость сложным, подвижным единством, которое вопреки всем противоречиям, более того, именно через противоречия выявляет определенную логику»⁴⁵. Подобное единство — «это единство противоположностей, дополняющих друг друга в рамках системы и гарантирующих равновесие своим взаимоупором»⁴⁶.

В принципе этими словами можно охарактеризовать также российскую и латиноамериканскую действительность с одной только ремаркой: подобного рода равновесие крайне неустойчиво. И тем не менее: конфликт — это, по определению, всегда отношение, т.е. связь конфликтующих сторон. И когда конфликт становится формой существования, подобная связь может приобрести исторически длительный характер: несмотря на всю неустойчивость, возникает определенная системность, все время балансирующая, казалось бы, на грани распада, однако не распадающаяся: ее сохраняет, если использовать очень точный, по нашему мнению, термин Аверинцева, «взаимоупор» сторон противоречия, острота которого, на первый взгляд, исключает понятие целостности.

В существовании подобного «взаимоупора» сторон острейших противоречий — разгадка относительной длительности исторического существования «пограничных» цивилизационных систем, и прежде всего самой «долгоживущей» из них — России. Опираясь на заключения Бердяева, Федотова и других отечественных мыслителей, Кондаков делает вывод, «что противоречивость, разорванность, «кентаврообразность» России и русской культуры являются не временным, пусть и длительным периодом становления русского менталитета, свидетельствуют не о затянувшейся фазе социокультурной «неоформленности» русского духа, мечущегося в поисках присущих только ему принципов и границ, но о конститутивных свойствах самого менталитета русской культуры, с ее изначальной «безграничностью», широтой, способной «вместить» в себя абсолютные, взаимоисключающие крайности; ... с ее готовностью двигаться либо в одну, либо в прямо противоположную сторону — безо всякого «перерыва постепенности», стихийно, спонтанно, — «вдруг»⁴⁷. Хотя с тех пор, когда формулировали свои подходы Бердяев, Федотов, другие их современники и единомышленники, прошло уже немало времени, имела место радикальная перемена

общественного строя (или, если вести отсчет от работ Бердяева, написанных до революции 1917 г., две перемены такого рода), в настоящее время, по оценке Кондакова, «Россия по-прежнему «кентавр», образованный все теми же сросшимися между собой непримиримыми полюсами»⁴⁸. Причем охарактеризованные качества присущи ей изначально, могут быть выявлены «уже на стадии древнерусской культуры»⁴⁹. «Подобная стабильная противоречивость русской культуры, порождающая, с одной стороны, повышенный динамизм ее саморазвития, с другой — периодически обостряющуюся конфликтность, внутренне присущую самой цивилизации, составляет ее органическое своеобразие, типологическую особенность» и обозначается Кондаковым термином «бинарность», который фактически является в его изложении синонимом понятия «антиномичность»⁵⁰.



В свете всех этих размышлений следует, по-видимому, по-новому взглянуть на миссологический кентавр, который, как было установлено в ходе цивилизационных исследований, является, как для российской, так и для латиноамериканской мысли одним из главных символов, призванных выразить специфику человеческих миров России и Латинской Америки⁵¹. Когда речь заходит о кентаврах, смысловой упор обычно делается на то, что это — существа, в которых объединены две совершенно различные природы, «полулюди-полуконы»⁵². Обратим, однако, внимание на другое: несмотря на свою «двуприродность», кентавр — это отнюдь не простое механическое соединение человека и коня; это особое существо, со своими, только ему присущими отличительными признаками, не человек и не конь, а нечто **иное** по отношению к ним обоим; нечто живое, и, следовательно, целостное, кентавр потому и кентавр, что он — воплощенное вопиющее противоречие сросшихся в одном теле человеческого и звериного, разумного и стихийного начал. «Взаимоупор» этих начал и создает образ кентавра. Именно поэтому он и стал одним из основных символических «ключей», открывающих путь к познанию специфики цивилизационного статуса как России, так и Латинской Америки.

Попытка посмотреть на латиноамериканское и российское цивилизационное «пограничье» сквозь призму темы целостности заставляет проблематизировать некоторые из принятых в науке суждений, которые обнаруживают тенденцию превращения в своего рода «научные клише», воспринимаемые как нечто само собой разумеющееся.

Можно считать установленным факт регулярного повторения в отечественной истории катастрофических обрывов линии исторической преемственности. Каждый раз это было связано (помимо внешних обстоятельств) с отсутствием (типичным для цивилизационного «пограничья») относительно монолитного духовно-ценностного фундамента цивилизации, столкновением качественно различных ценностных ориентаций в рамках одного социокультурного целого. Тот «раскол» на европеизированную элиту и основную массу народа, который стал следствием петровских реформ и одной из главных предпосылок русской революции, — лишь наиболее яркое и зримое проявление данной закономерности.

Как правило, внимание исследователей фиксируется на катастрофическом характере «раскола». Однако в связи с этим хотелось бы обратить внимание коллег на следующие обстоятельства. Во-первых, несмотря на разгул стихии разрушения в эпохи цивилизационных «разломов», российская цивилизация каждый раз возрождалась. Во-вторых, несмотря на все попытки приходивших к власти элит начать каждый раз новый этап истории с «чистого листа», обрывая линию преемственности, основные характеристики цивилизации не менялись: неизменно воспроизводились и само социокультурное качество «пограничности», и ключевая роль государства, и общинный архетип. В то же время, сохраняя основу цивилизационного кода, российская цивилизация, пройдя через горнило очередного раскола, в чем-то качественно менялась: достаточно сопоставить основные этапы ее исторической эволюции (те разные «России», о которых говорил и Бердяев, а вслед за ним Кондаков и другие), чтобы убедиться в этом.

В этой связи правомерно поставить вопрос: быть может, регулярно повторявшиеся в истории «провалы» в стихию хаоса с соответствующим распадом прежней социокультурной ткани следует рассматривать не как историческое «проклятие» России, а как специфический для ее цивилизационного типа механизм обновления? Не является ли пресловутый «раскол» средством обеспечения преемственности в развитии цивилизации и ее самосохранения? Иными словами, средством сохранения и воспроизведения на каждом новом этапе ее целостности, несмотря на катастрофический характер перехода от стадии к стадии? Возможно ли было, не расколов общество, (т.е. не сформировав ориентированную на восприятие ценностей модернизации элиту), дать ответ на исторический «вызов» прорвавшегося первым в современность Запада?

Стоит, по-видимому, вспомнить в этой связи неоднозначность оценки «раскола» Бердяевым. Согласно его определению, «петровская» Россия была «внутренне разорвана», «разорваны были власть и народ, народ и интеллигенция, разорваны были народности, объединенные в Российскую империю»⁵³. И тем не менее это была «Россия пробудившейся мысли и слова», «Россия мыслящая, создавшая великую литературу, искавшая социальной правды...»⁵⁴. Поэтому «раскол», с одной стороны, был чреват катастрофическими последствиями, с другой же — период раскола может быть рассмотрен как время «напряженных духовных и социальных исканий», более того, как форма «внутреннего освобождения» по отношению к «безмысленному» и «бессловесному» этапу Московской Руси⁵⁵.

Самая значимая из всех концепций, акцентирующих внутреннюю разорванность латиноамериканского мира, теория «соположенности» Сеа, бесспорно, отражает реальное положение дел, а именно — трудности контакта разнородных традиций, большую роль (на всем протяжении истории вплоть до сегодняшнего дня) такого типа взаимодействия культур, как их прямое враждебное противостояние. Но ведь к противостоянию дело не сводится (не сводилось уже в эпоху Конкисты). В результате цивилизационных исследований был установлен факт наличия в странах региона к югу от Рио-Гранде-дель-Норте как минимум еще двух видов межкультурного взаимодействия — симбиоза и синтеза, причем соотношение между всеми тремя менялось на протяжении истории⁵⁶.

У Сеа «соположенность» понимается то как противостояние культур (и различных пластов историко-культурного наследия), то как синоним противоречивого сосуществования различных традиций как такового⁵⁷. В этом

последнем случае за термином «соположенность» скрываются не один, а два типа межкультурного контакта — противостояние и симбиоз. Причем, как было показано в ходе цивилизационного анализа латиноамериканской реальности, именно симбиоз уже начиная с XVI в. приобрел ключевое значение⁵⁸. Отношение симбиоза и противостояния — это отношение острейшего противоречия качественно различных, чаще всего противоположных по своему характеру разновидностей межкультурного контакта: в условиях, когда синтез носит неполный, частичный характер, именно симбиотические формы взаимосвязи становятся главным интегрирующим фактором, скрепляющим разнородные составляющие латиноамериканского мира⁵⁹.

Здесь можно обнаружить прямую параллель с российскими реалиями: за термином «раскол» (применительно к характеру отношений европеизированной элиты и народной почвы в «Санкт-Петербургской» России) здесь также скрываются те же самые два типа взаимосвязи: противостояние (чаще всего акцент делается именно на него, особенно у таких известных современных авторов, как Ахиезер и Яковенко) и симбиоз. Последний, в условиях недостаточного развития (сначала вообще отсутствия) процесса культурного синтеза, т.е. органического единства разных частей социального организма, стал основным фактором поддержания единства социокультурной системы Российской империи⁶⁰.

Возвращаясь к латиноамериканской тематике и сравнивая ее в данном контексте с российскими реалиями, правомерно поставить вопрос: а был ли в конкретно-исторических условиях, сложившихся после Конкисты, возможен какой-либо иной путь достижения первичной целостности формирующегося нового человеческого мира помимо того, какой был избран в действительности? Т.е. путь преодоления первичной доминанты противостояния посредством создания социокультурных механизмов симбиотической взаимосвязи?

Историко-культурная дистанция, разделявшая столкнувшиеся в Западном полушарии человеческие миры, была столь огромна, что это исключало возможность быстрого формирования органического единства, т.е. создания качественно новой реальности на базе полного культурного синтеза. Об этом (как и о ключевой роли симбиоза) уже писалось и говорилось неоднократно. В своих прежних работах мы много раз указывали и на то, что реальность стран Латинской Америки по меньшей мере с конца XVI в. и по сей день — это самый сложный узел всех трех типов межкультурного взаимодействия — противостояния, симбиоза и синтеза, причем соотношение между ними меняется: от доминанты противостояния в первые десятилетия Конкисты к преобладанию симбиоза в XVII—XVIII вв., в рамках которого зарождается процесс синтеза, который к рубежу XVIII—XIX вв. становится самым динамичным фактором цивилизационного развития⁶¹.

Однако теперь сфокусируем внимание на другом: смены одного типа взаимодействия другим не происходит, на протяжении теперь уже более 500 лет продолжается их крайне противоречивое сосуществование. В настоящее время уже можно констатировать, что подобное сосуществование стало константой цивилизационного процесса в Иbero-Америке в последние полтысячелетия. Следовательно, в данном случае мы имеем дело не с временным явлением, а со ставшей уже неотъемлемой типологической чертой латиноамериканской цивилизации, целостность которой сформировалась не в результате завершения процесса культурного синтеза и возникновения нового, исторически устойчивого

социокультурного качества, а в результате сложнейшего переплетения трех вышеупомянутых разновидностей межкультурного взаимодействия. Они связаны между собой отношениями острейшего противоречия, «взаимоупор» сторон которого и создает ту, перманентно неустойчивую (и тем не менее не рассыпающуюся) системность, которая позволяет судить о Латинской Америке как о едином цивилизационном образовании.

Здесь необходимо подчеркнуть одно обстоятельство. Разумеется, подобного рода «пограничная» неустойчивая целостность не могла бы возникнуть, если бы не сформировался тот вектор изменения соотношения между тремя типами межкультурного взаимодействия, о котором говорилось выше: через преодоление доминанты противостояния к преобладанию симбиотической взаимосвязи с развивающимся в ее рамках процессом синтеза. Впрочем (на это мы ранее не обращали должного внимания), хотя преодолеть доминанту противостояния было необходимо, этот тип взаимодействия, по-видимому, является столь же необходимой составляющей реальности цивилизационного «пограничья», как симбиоз и синтез. По-видимому, это закономерно: ведь чтобы утвердить свою самобытность в условиях действия «нивелирующего рубанка» западной экспансии, а затем сохранить собственное лицо, молодой латиноамериканской цивилизации был необходим и такой тип взаимодействия (главным образом с «фаустовской» цивилизацией), как противостояние. Правда он мог играть позитивную роль лишь в том случае, если логика противостояния удерживалась в жестких рамках, не абсолютизировалась.

Думается, что данные выводы вполне могут быть сделаны и в отношении российского «пограничья». Материал последних трех с лишним веков отечественной истории, по нашему мнению, дает достаточно свидетельств как непродуктивности и даже гибельности «тотального» агрессивного антизападничества, так и необходимости выработки умения противостоять культурной экспансии Запада, его стремлению переделать весь мир по своему образу и подобию; иными словами, преодолеть доминанту противостояния, сохранив его в качестве необходимой составляющей системы межкультурных взаимодействий российского «хаокосмоса».

Итак, если рассматривать проблематику целостности в ракурсе темы соотношения различных типов межкультурного взаимодействия, мы необходимым образом приходим к следующему общему выводу: условием достижения целостности *sui generis* в условиях цивилизационного «пограничья» является формирование определенного соотношения трех основных типов межкультурного взаимодействия.

Подобное соотношение предполагает преобладание симбиоза, в рамках которого получает развитие процесс синтеза, но при этом сохраняется (хотя и ограниченное жесткими пределами) противостояние как необходимый элемент общей системы межкультурных контактов. Впрочем, в свете высказанных выше соображений, следует учитывать и то, что процесс синтеза также может развертываться в условиях цивилизационного «пограничья» лишь до определенного предела, до тех пор, пока не ставится под вопрос ключевая роль симбиоза. Это прямо вытекает, по-видимому, из определяющей черты «пограничности» как особого социокультурного качества: доминанты многообразия. Из всех типов взаимодействия и взаимосвязи разнородных элементов именно симбиотический в наибольшей мере соот-

ветствует этой черте, поскольку в симбиозе каждый из участников контакта сохраняет собственную идентичность.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. например: А.С.Хомяков. Сочинения в 2 т. М., 1994, т. 1: Работы по историософии; И.В.Киреевский. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. — Полн. собр. соч. М., 1861, т. 2; А.С.Ахизер. Россия: Критика исторического опыта, т. 1—3. М., 1991; И.В.Кондаков. Введение в историю русской культуры. М., 1997.

² Н.А.Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990, с. 67.

³ И.В.Кондаков. Указ. соч., с. 30.

⁴ Там же, с. 29—30.

⁵ А.С.Ахизер. Россия: Критика исторического опыта, т. 1, с. 19.

⁶ И.Г.Яковенко. Проблема научного метода в цивилизационных исследованиях. — Цивилизационные исследования. М., 1996, с. 240.

⁷ Л.С.еа. Философия американской истории. М., 1984, с. 176—185.

⁸ O.P a z. El laberinto de la soledad. México, 1981, p. 47—48, 57—88.

⁹ М.К.Мамардашвили. Другое небо. — Три каравеллы на горизонте. М., 1991, с. 42.

¹⁰ Там же, с. 42—44, 49.

¹¹ Ю.Н.Гирин. Поэтика сверхпределности. К интерпретации художественных процессов латиноамериканской культуры. СПб., 2008, с. 13.

¹² Там же.

¹³ Там же, с. 178.

¹⁴ Помимо «Лабиринта одиночества» это особенно ясно видно на примере следующей работы О.Паса: O.P a z. México: la última década. Austin, 1969, p. 18—19.

¹⁵ D.R i b e i r o. Las Américas y la civilización. México, 1977; M.S a m b a r i n o. Identidad, tradición, autenticidad: Tres problemas de América Latina. Caracas, 1980.

¹⁶ Очень характерным в этом плане представляется название последнего по времени коллективного труда, инициатором и ответственным редактором которого являлся И.Г.Яковенко: «Россия как цивилизация: Устойчивое и изменчивое». М., 2007.

¹⁷ Наиболее развернутое ее обоснование см. в книге: Я.Г.Шемякин. «Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории». М., 2001.

¹⁸ См. подробнее: Я.Г.Шемякин. «Пограничные» цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции. — Латинская Америка, 2007, № 7, с. 75—76.

¹⁹ Я.Г.Шемякин. Латиноамериканская цивилизация и латиноамериканская литература. — Известия РАН, 2006, т. 65, № 4, с. 38—39.

²⁰ Об особенностях этого дискурса в условиях цивилизационного «пограничья» см.: Я.Г.Шемякин. Россия в западном восприятии (специфика образов «пограничных» цивилизаций). — Общественные науки и современность, 2008, № 1, с. 133—144; О.Д.Шемякина. Власть линии в русификации и нелинейный характер российского хаоскосмоса. — Общественные науки и современность, 2008, № 2, с. 92—103.

²¹ В.Е.с h e v e r r í a. La múltiple modernidad de América Latina.— Contrahistorias. La otra mirada de Clío, 2005, № 4, p. 57—70.

²² Ibid., p. 57.

²³ Ibid., p. 57—58.

²⁴ Ibid., p. 58.

²⁵ Ibid., p. 58.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem..

²⁹ Я.Г.Шемякин. Европа и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001, с. 36—37, 197—188; е г о ж е. «Пограничные» цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции, с. 77.

³⁰ Там же.

³¹ М.Я.Гелфер. Дом Евразия. — М.Я.Гелфер. Из тех и этих лет. М., 1991, с. 465.

³² И.В.Кондаков. Указ. соч., с. 29.

³³ Там же.

³⁴ Там же, с. 30.

- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же, с. 29.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Бессознательное: Природа. Функции. Методы исследования. Тбилиси, 1985. т. 4, с. 321—323.
- ³⁹ См.: Я.Г.Шемякин. Европа и Латинская Америка..., с. 35—36.
- ⁴⁰ Там же, с. 228, 246—261 и др.
- ⁴¹ Понятие амбивалентности первоначально разрабатывалось представителями различных направлений аналитической психологии, прежде всего школ З.Фрейда и К.Г.Юнга. Затем оно было применено в культурологии. Особую роль здесь сыграл М.М.Бахтин. О культурологической трактовке понятия амбивалентности применительно к России см.: И.В.Кондаков. Указ. соч., с. 61—70 и др.
- ⁴² Н.А.Бердяев. Душа России. — Русская идея. М., 1992, с. 297; е го же. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990, с. 13—15; е го же. Судьба России. М., 1990, с. 23; Н.О.Лосский. Характер русского народа. Кн. 1-2. М., 1990; В.Н.Ильин. Эссе о русской культуре. СПб., 1997, с. 41, 60 и др.; Г.Д.Гачев. Образ в русской художественной культуре. М., 1981, с. 68, 70; А.С.Ахизер. Указ. соч.; И.В.Кондаков. Указ. соч., с. 48—51; Цивилизации и культуры. М., 1994, вып. 1, с. 61.
- ⁴³ См.: И.В.Кондаков. Указ. соч., с. 31. Впрочем, с мнением этого уважаемого автора, что подобное историческое наслоение этапов «становится постоянной, типологической чертой» только в российской цивилизации, никак нельзя согласиться.
- ⁴⁴ О.Р.аз. Op. cit., p. 48.
- ⁴⁵ С.С.Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997, с. 250.
- ⁴⁶ Там же, с. 252.
- ⁴⁷ И.В.Кондаков. Указ. соч., с. 50.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Там же, с. 61.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ См.: М.Я.Геллер. Дом Евразия, с. 456; Цивилизации и культуры, с. 61; И.В.Кондаков. Указ. соч., с. 52; Я.Г.Шемякин. Европа и Латинская Америка..., с. 216—218; А.Ф.Корфман. Latinoамериканский художественный образ мира. М., 1997, с. 222—223; В.Б.Земсков. Введение: О межкультурном взаимодействии. — Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М., 1994, с. 6 и др.
- ⁵² См.: Мифы народов мира. Энциклопедия, т. 1. М., 1991, с. 638.
- ⁵³ Н.А.Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма, с. 14.
- ⁵⁴ Там же, с. 8.
- ⁵⁵ Н.А.Бердяев. Русская идея. — О России и русской философской культуре..., с. 44—45; е го же. Истоки и смысл русского коммунизма, с. 8.
- ⁵⁶ Эта проблематика была наиболее подробно рассмотрена в неоднократно упоминавшейся книге: Я.Г.Шемякин. Европа и Латинская Америка..., с. 83—166, 315—326 и др..
- ⁵⁷ См.: Л.С.еа. Указ. соч.
- ⁵⁸ Я.Г.Шемякин. Указ. соч., с. 87—91.
- ⁵⁹ См. подробнее: Я.Г.Шемякин. Указ. соч., с. 87—97, 128—129, 156—162, 315—325.
- ⁶⁰ Я.Г.Шемякин. Указ. соч., с. 325. См. также: О.Д.Шемякина. Власть линии в русификации и нелинейный характер российского хаоса, с. 102.
- ⁶¹ См.: Я.Г.Шемякин. Указ. соч., с. 83—163 и др.

Окончание следует