

**В.Б.Земсков**

## Самоидентификация и культура

Самоидентификация в области культуры — это самоопознание своей культуры и репрезентация ее особенностей среди других культурных миров. Этот процесс развивался и развивается поныне в Латинской Америке с большими трудностями, так как со времени экспансии иберийских стран в Новый Свет протекает в ходе сложнейшего этнокультурного взаимодействия. Решающую роль при этом играет и творчество выдающихся американских творцов культуры от Инки Гарсиласо де ла Веги до Симона Боливара, Андреса Бельо, Хосе Марти, Рубена Дарио, Хосе Энрике Родо, Хосе Васконселоса, Леопольдо Сеа, плеяды великих писателей, таких, как Алеко Карпентьер, Г.Гарсиа Маркес и др. В XX — XXI вв. процесс идентификации в Латинской Америке обнаруживает все больше черт самобытности и неповторимости. Характерно появление в конце XX в. среди философов концепции Латинской Америки как «пост-западного» мира.

**Ключевые слова:** самоидентификация, идентичность, самобытность, этнокультурное взаимодействие, народная и профессиональная культура Латинской Америки как явление «пост-западного» мира.

### СМЫСЛЫ И ЗНАКИ

Культура, гуманитарная в широком смысле, прежде всего духовная, религиозная, художественная в ее различных видах, включая в спектре интеллектуальных дисциплин философию и самоидентификационную рефлексивность, в развитых традициях образует изоморфное внутреннее смысловое единство.

В древних традициях она обнаруживает себя в отвердевших цивилизационных формулах-знаках, которые в свернутом виде содержат базовый код (например, инь-янь в китайской цивилизации, шестиконечная «звезда Давида» иудейской традиции, крест в христианских культурно-цивилизационных

версиях и т.д.). Они служат и конкретным выражением, и опорой, и смысловым концентратом, и точкой отсчета для самоидентификационной рефлексии на разных этапах истории общества. Можно говорить о различных исторических уровнях самоидентификационной рефлексии, и соответственно, о различных уровнях смыслов-знаков. Национальная символика или символика наднациональных имперских образований воплощается в знаках меньшей степени абстрагированности. Например, различные знаки-символы в виде орлов, скажем, одноглавый немецкий или двуглавый русский орел и так далее вплоть до эпохи секуляризации, до фригийского колпака, до звезды, серпа и молота и т.д.

Валерий Борисович Земсков — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник ИМЛИ РАН.

Характерное различие можно наблюдать в формировании самоидентификационных знаков в новое время на Севере и на Юге американского континента. Вообще обнаруживается, что, чем ближе к современности, тем большую роль начинают играть секулярные, нефилософского содержания знаки-символы, взятые из негуманитарных областей, либо старинные знаки (например, христианской традиции) наполняются иным, нетрадиционным содержанием. Сопоставление Севера и Юга континента, обнаруживает, что в Соединенных Штатах источником слов-символов является отнюдь не традиционная философско-художественная или религиозная культура, а иная часть культуры — юридического, государственно-институционального порядка. В США главные источники знаковых смыслов — концепты Демократии, Права, Конституции, Собственности, Экономики, и, соответственно, ключевыми опознавательными знаками являются Статуя Свободы, Доллар с помещенным на купюре стилизованным начертанием Геркулесовых столпов, Капитолий и т.д.

Одним словом, очевидно, что, хотя никто не станет отвергать значения североамериканской художественной культуры, главным образом литературы (начиная с поколения романтиков-трансценденталистов), все же и художественная культура, и большинство даже наиболее талантливых писателей стоят в тени статуи Свободы, Доллара, Капитолия и являются либо их певцами (как Уолт Уитмен), либо критиками, но никто из них не сомневается, что они североамериканцы. Самоидентификация североамериканцев вплоть до второй половины XX в. это, в сущности, достаточно торный путь самоопределения нового «племени» европейцев, расставшегося с традиционной Европой и заново сотворившего себя во многом путем вытеснения или изменения европейской традиции, традиционности. Пуританская идеология, сакрализация собственности, достижение индивидуального успеха любым путем, особенно в отношениях с автохтонным населением, которое было вытеснено за пределы

человечности, — все это вело к редукции сознания, к восприятию мира в простоте новых знаков-символов, экономических или юридических, соответствовавших «чистоте» эксперимента в отношениях с коренным населением. Столь прямой и несложный, в сравнении с Латинской Америкой, путь самоидентификации во многом был связан именно с этнической «чистотой», и североамериканцу до поры до времени (практически до 60-х годов XX в., когда развернулась борьба негритянского населения за свои права) нетрудно было отвечать на коренной вопрос самоидентификации: кто мы? Но оказалось, что острые проблемы, связанные с осмыслением этнокультурного наполнения понятия «североамериканец», до поры до времени были просто загнаны в подвалы самосознания, «закатаны», как в триллерах, в «асфальт» новой, несомненно упрощенной культуры, редуцированной из-за вытеснения европейской традиции и коренного субстрата. Предвестием критики собственного опыта стало, несомненно, творчество Фолкнера.

Иную картину мы наблюдаем в Латинской Америке. В отличие от Севера, где сформировалась имперская нация с квазигуманистической идеологией и с институциональным устройством, максимально обеспечившим основы экономического роста и возникновения массового общества потребления, на Юге мы имеем дело с далеко незавершенным формированием культурно-цивилизационного сообщества. Существование его отвергнуть уже невозможно, но оно не обладает общими для всего континента знаками-символами. Претендующие на таковые смыслы-знаки накапливаются с течением истории, но остаются либо на национальном, либо на зональном уровнях, не выходя на уровень общеконтинентальный, не затвердевают во всеобщие знаки, характеризующие все латиноамериканское сообщество. Даже такой знак универсального характера, как образ Девы Гваделупской, обладающий особым значением именно благодаря связи своего происхождения с автохтонной индейской традицией, или, скажем, фи-

гуры Колумба или Боливара — все они входят в самоидентификационный «алфавит», но никак не замыкают его. Несформированность культурно-цивилизационного сообщества и выражается в отсутствии общих кодовых знаков. Это касается и зонально-региональной символики, во многом связанной с тем или иным автохтонным субстратом (Солнце, Пачамама, Кетсаль и т.д.).

Чем объясняется столь глубокое различие ситуаций на Севере и на Юге континента? Ответ очевиден. Все сложности формирования латиноамериканской общности, как и самоидентификации связаны, в отличие от «чистого» североамериканского варианта, с его «нечистой» антропологической, этнорасовой и культурной.

Напомним то, что, впрочем, хорошо известно: иберийская экспансия развивалась так, что привела к широчайшему этнорасовому смещению и при всей деструктивности конкисты к широкому этнокультурному взаимодействию, основой чего были религиозно-правовые установки католической церкви, Ватикана, испанской и португальской монархий, традиции сосуществования с иными этносами. Важнейшим основанием и базой взаимодействия стала тотальная кампания христианизации индейцев и признания их полноценными людьми и подданными испанской империи.

«Законы Индий» формально устанавливали во многом равноправие с другими подданными монархии, но на деле, конечно, расходились с практикой складывавшегося общества пигментократии; с другой стороны, стихия активного этнорасового и этнокультурного взаимодействия перфорировала стену пигментократии, она была с проломами и зияниями. Появление в массовом порядке нового антропологического типа — метиса, а с массовым завозом негров (поскольку превращать индейцев в рабов было запрещено) и многочисленных перекрестных вариантов, с зарождением и развитием в XVII—XVIII вв. креольского самосознания, все это с необходимостью должно было поставить перед возникавшим новым человеческим, культур-

ным сообществом вопрос: кто мы? Вопрос, ясный на уровне осознания своего исторического пути, тем не менее, и сегодня не позволяет вывести самоидентификационную формулу, удовлетворяющую всех, особенно в тех странах, где остались массивы коренного населения, пусть культурно во многом «покрещенного».

Когда начинает складываться латиноамериканская ментальность как особый духовный строй, тип рациональности, мышления, которые отделяют латиноамериканцев от европейцев и сближают их всех между собой? Видимо, когда эта новая ментальность начинает запечатлевать себя в новом, латиноамериканском фольклоре (т.е. с конца XVIII в.), в других культурных формах, начиная с креольских хроник XVII в., креольской барочной поэзии и архитектуры, с особого, странного для европейского понимания латиноамериканского просветительства, первостепенными персонажами которого были латиноамериканизировавшиеся иезуиты — противники европоцентристского, колониалистского негативизма в оценках Америки и американцев. Из полуосознанных ощущений, чувствования начинают возникать смыслы, характерные только для рождающейся новой культурной традиции. Это единый и множественно-разветвленный процесс. Этнокультурная, антропологическая, культурная архитектоника Латинской Америки исключительно сложна именно в силу «нечистоты» человеческого типа, культуры, их «покрещенности», множественности национальных, зональных, локальных вариантов. Здесь же и источник жизненности и богатства.

Уже давно в отечественной культурологии Латинская Америка рассматривается как пограничная цивилизация<sup>1</sup>. Действительно, «человек латиноамериканский» — это в полном смысле человек этнокультурного пограничья, расчлененный и соединенный многими линиями-традициями. Мисцегенация таких масштабов, взаимодействие разных уровней и типов европейской, автохтонной и негритянской традиций, все более широкое взаимодействие с не-иберийскими европейскими традиция-

ми — это составные, видимо, не имеющего аналога на обозримом историческом пространстве мировой истории столь сложного варианта формирования нового, в котором представлено практически все мировое сообщество. Причем процесс этот, по меркам исторического времени, был, как отмечал Хосе Марти, исключительно быстрым. Административные границы вице-королевств, губернаторств, аудиенсий наметили внутренние конфигурации будущих зональных и национальных объединений. Они стали определяться, кроиться и перекраиваться в ходе Войны за независимость, а к 80-м годам XIX в. мы наблюдаем в материковой Латинской Америке процесс национально-государственной консолидации по матрицам республиканских уложений.

Государства возникают в ходе дебатов, к какому роду-племени они принадлежат, и в противостоянии после испанской империи — империи североамериканской. С неизбежностью упрощая проблему, можно сказать, что зародившаяся еще в рамках колониального периода самоидентификационная идея получает новый импульс и разветвление в ходе Войны за независимость, при этом одновременно с национальной дифференциацией возникает и интегрирующий общекиконтинентальный уровень. И уже в XIX в. обнаруживаются три уровня бытования и развития самоидентификационной рефлексии: национальный, зональный, общекиконтинентальный. Такая конфигурация особых пояснений не требует. К концу XX в. в Латинской Америке уже около трех десятков государств, среди которых крупные материковые «державы» страны (Мексика на севере, в центре — Бразилия, на юге — Аргентина), другие прочные национальные «конструкции», такие, как Колумбия, Венесуэла, Куба, Чили; маленькие, но крепкие «орешки» — Коста-Рика или Уругвай; долгое время диффузные зоны вроде Центральной Америки, где позднее обретают четкие культурные очертания Гватемала, Никарагуа; островные англо- и франкоязычные страны, которые практически не про-

шли периода формирования в национальном «коконе» и сразу, «вдруг», в процессе деколонизации во второй половине XX в. обрели протекторатную автономию, представ не вполне ясными культурными, вернее транскультурными образованиями.

### «МНИМАЯ ПУСТОТА»

Далее мы будем говорить о высшем, общекиконтинентальном уровне, который при всей своей дискуссионности был, есть и будет оставаться иррадиационным, «магнитным» центром всей культурной и самоидентификационной проблематики во всех ипостасях. Иногда этот уровень кажется миражным образованием, но всякий раз, на каждом этапе формирования он вырисовывается все более отчетливо, и его виртуальность всегда оказывается подтвержденной самосознанием, творчеством и рефлексией латиноамериканцев.

В отечественной латиноамериканистике существуют два диаметрально противоположных подхода. Согласно одному, никакой самостоятельной латиноамериканской культурной традиции не существует, и в XX в. — это окраина, периферия западной цивилизации. Согласно другой точке зрения, уже упоминавшейся, — это пограничная цивилизация.

Двойственную позицию занимает литературовед и культуролог Ю.Н. Гирин. В ряде статей он противопоставил конкретно-историческому историко-культурному подходу к проблеме формирования латиноамериканской традиции подход «метафизический», предполагающий оперирование в области имманентных, онтологических свойств и определений. В своей статье «Граница» и «пустота»: к вопросу о семиозисе пограничных культур<sup>2</sup> он опирается на давние идеи грузинского философа М.Мамардашвили, который объявил русскую и латиноамериканскую культуры как «нечто содержащее в себе пустоту». Сблизил он эти культуры интуитивно верно. Сопоставление двух культурных пространств ведется давно, и неслучайно эта линия увенчалась по-

явлением концепции Я.Г.Шемякина о двух пограничных цивилизациях планетарного масштаба<sup>3</sup>. Однако, вот что характерно: в понимании Мамардашвили, метисность, этнокультурная «нечистота» («кентаврообразность») латиноамериканской культуры и образует ее «пустоту». Ю.Н.Гирин развивает этот подход, определяя свойства латиноамериканской культуры, достигнутый уровень идентичности которой вообще не принимается во внимание, как «минус-полноту», «бытийную пустоту», «онтологическое зияние». С нашей точки зрения, такая абстрактная и негативистская когнитивная позиция ущербна для полноценной интерпретации формационного процесса. Более адекватным представляется подход, когда за основу берется конструктивно-строительный вектор. Главное в процессе самостроения культуры — порождение новых смыслов, отражающих свой, другой, опыт и самоосмысление, т.е. самоидентификационная рефлексия. Культура возникает не из «пустоты», «метафизической дыры», а из историко-культурной конкретики. Станным представляется и другой аргумент в пользу «пустоты» латиноамериканской культуры: «все креативные импульсы в результате создают лишь чрезвычайно интенсивный образ собственного образа».

Можно задаться вопросом, а разве чем-то иным занималась всякая культура, литература любого уровня развития? Гомер, Данте, Шекспир, Сервантес, Бальзак, Диккенс, Достоевский, Лев Толстой, как и крупнейшие латиноамериканские творцы, только то и делали, что создавали интенсивный образ собственного бытия, а через него достигали универсальности.

Неполнота идентичности, конечно, может ощущаться и интерпретироваться как драма сознания, но нужно видеть и другую ее сторону. Это также и мощный стимул, так сказать, «плетка» для культуры, литературы, подстегивающая активное культуростроительство и одновременно осознание вырабатываемых Смыслов. Именно с неполной идентичностью, несформированностью связаны культуроцентричность, литературоцентричность пограничных цивилизационных образова-

ний. И если уж говорить об онтологических свойствах латиноамериканской культуры, то не лучше ли сказать о ее целеустремленной работе по созданию и утверждению архетипических знаков и оснований? Впрочем, в финале Ю.Н.Гирин приходит к самоопровержению. По его итоговому заключению, в Латинской Америке мы имеем дело с интенсивным культурогенезом, а, следовательно речь идет о «мнимой пустотности»<sup>4</sup>. Но зачем тогда мнимые идеи Мамардашвили?

Вернемся к вопросу о Долларе. Как отмечалось, на нем помещено символическое изображение Геркулесовых столпов, которые обозначали в древнегреческой мифологии предел движения на запад, невозможность овладения пространством «моря мрака» (Атлантика). Однако по праву этот символ принадлежит Латинской Америке, первооткрывателю Колумбу, который, подобно Улиссу, ушел в «море мрака», первым пересек Атлантику и увидел Южный Крест. Колумб, как и Улисс Данте, тоже нарушил все традиции, но, уйдя за пределы и повидав Южный Крест, совершил и первые шаги в заполнении неведомого пространства Смыслами, пусть поначалу полуфантастическими. То есть он стоял в начале новой традиции, новой культуры. Знак предельности, изображенный на дензнаке, сегодня читается как имперская предельность притязаний. В русской и латиноамериканской культурах предельность воплотилась в предельности творческого напряжения. Какая уж там пустота?

Не представляются ущербностью культуры, ни русской, ни латиноамериканской, и их утопические «проекты». Разве была бы возможность постановки «последних» вопросов без утопического напряжения, без ориентира на идеал, на абсолют?

## САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И УТОПИЯ

Америка была предчувствована как утопия и открыта как неведомое утопическое пространство<sup>5</sup>. Таким его воспринимали Колумб, испанские гумани-

стически ориентированные религиозные деятели культуры, выдающийся защитник индейцев Б. де лас Касас и одновременно первые создатели секуляризованной и социальной утопии нового времени Томас Мор, Кампанелла, а впоследствии Ф.Бэкон, социалистические романтики, социальные экспериментаторы разного толка. В возникавшей в своих первичных очертаниях в XVII в. на религиозно-гуманистической основе креольской культуре утопическое начало вошло в состав первичных самоидентификационных представлений и в стилистику изображения Нового Света как «земного рая». Альтернативный антиутопический вариант «варварской», «инфернальной» Америки, зародившийся одновременно с «райским» вариантом, поначалу был связан с европоцентристским восприятием Америки и индейцев в колониальный период, а затем вообще жителей Нового Света. В XIX в. «райская», аркадическая стилистика становилась элементом самоидентификационной мысли. «Варварский» образ стал опорным в гиперкритических, европоцентристских и американоцентристских самоидентификационных исканиях, начиная с выдающегося писателя и упорного критика своего мира Д.Ф.Сармьенто, а затем целой плеяды латиноамериканских позитивистов.

В XX в. утопия Нового Света переключается с коммунистической утопией «нового мира» и «нового человека». Параллельно развивается и собственно философски ориентированная линия самоидентификационной рефлексии. При этом характерно, что с очевидным кризисом, а затем и крахом коммунистического «проекта» культур-философы не отказались от традиционного наследия, оно было реинтерпретировано — латиноамериканская культура не отказалась от главного источника утопии, имманентно присущего гуманистической культуре «принципа надежды» (Э.Блох).

Видимо, смысловое творение молодой, формирующейся традиции оказывается неизбежно связанным с рефлексией о путях воплощения «принципа надежды». Формой, в которой выступают

такие поиски, оказываются утопические проекты. Они — не «шелуха» культуры, а «свернутая» в формулы система ценностей. Это возбудители культуры, генераторы ее «предельных» смыслов, ориентированных на абсолют. При всей их иногда наивности, даже смехотворности, утопические самоидентификационные проекты выполняют роль стальных по своей прочности несущих конструкций основных Смыслов возникающей традиции, ее пассионарной энергетики. Классическая, гуманистическая культура всегда ориентирована на абсолют, императивы человеческой свободы и гармонии. С предельной полнотой такую ориентацию обнаружила (сначала в религиозном, а затем секулярных вариантах) русская классическая культура (архетипична пушкинская ориентация на абсолют гармонии), а затем классика латиноамериканская с ее чаяниями идеалов гармонии, «полноты» и свободы человека. Вот такая странная диалектика культуры — ей нужны утопия, абсолют, иначе она вырождается на сухой почве позитивизма, натурализма и разных видов прагматики.

## НАЧАЛА

Вернемся еще раз к различию путей Севера и Юга Нового Света. Редуцированность сознания деятелей культуры Новой Англии, тех, кто закладывал код североамериканской традиции, «тощее» Слово первых столетий Северной Америки, классический нормативный принцип достижительности, в первую очередь экономического индивидуализма, — «делание самого себя» (self-made), т.е. создание самого себя из самого себя — связаны с отторжением Другого. Ибериец, напротив, входил в теснейший, глубоко интимный контакт и диалог с Другим — с индейцем. Была Конкиста, но было и сотрудничество хозяйственное и теснейшее взаимодействие, эротическое, тактильное, «жестуальное», словесное. В ход шла тактика подражания, мимикрии, травестийного, пародийного восприятия обеими сторонами Иного (столь важный в латино-

американской культуре принцип карнавализованности сознания); наконец, через христианизацию это был концептуальный, музыкальный, художественный контакт. А главным был поиск Слова для поименования открытого иного мира, его людей, их «вещей», как и самого себя в этом ином мире. Век Конкисты оставил огромную, энциклопедического характера культуру, алфавиты индейских языков на латинице, образованных индейцев и писателей-испанцев — знатоков обнаруженного мира. В результате возникали не только новый антропологический тип, но и новое сознание, основы нового культурного бессознательного, новой ментальности и первых попыток рационализации своей инаковости по отношению к Европе.

Метисы, эти антропологические и культурные трансформы, а затем и мулаты, воспринимались европоцентристским сознанием как нечто «слабое», «худшее». В XVII в. такие представления распространяются и на креолов, когда так начинают именовать не только потомков испанцев, но и образованных метисов, мулатов, каких уже немало в разных областях творчества. Здесь истоки самоидентификации, ибо креолы XVII в. именуют себя «сыновьями земли» или «сыновьями родины».

Самый яркий плод ранней креольской культуры и один из самых значительных плодов всей культурной традиции Латинской Америки — это творчество выдающегося писателя — метиса Инки Гарсиласо де ла Веги. Сама фигура Инки Гарсиласо, его манера мыслить о себе, о своих предках, об истории, его мироощущение предвосхищают основные самоидентификационные идеи, те, что в XX в. будут осмыслены в терминах поликультурности, синкретичности, культурного синтеза, транскulturности, «гибридности», инаковости.

Инка Гарсиласо рассказывает о новом антропологическом типе, родившемся в Новом Свете через поименование его вариантов и рассказ о своей судьбе. В своей первой книге «Флорида Инки» он полемически именует «ин-

дейцами» вообще всех жителей Америки, в том числе и креолов (ведь испанца, вернувшегося домой, также называли похожим словом — *indiano*). В книге «Всеобщая история Перу» (вторая часть знаменитой «Истории государства инков») он, напротив, выявляет широкую антропологическую гамму населения Нового Света, такой, какой она сложилась уже через несколько десятилетий после завоевания континента, при этом всех он именует «земляками»: метисы, креолы, различные «перекрестные» вариации как чоло, самбо и т.д. Себя он демонстративно называет метисом и поясняет: «Детей испанца и индеанки или индейца и испанки — нас называют метисами, чтобы сказать, что мы являемся смесью обоих народов; его ввели первые испанцы, у которых родились дети в Индиях, и поскольку это имя было дано нам нашими отцами и исходя из того, что оно означает, я в полный голос называю себя этим именем и горжусь им». А далее он со смущением добавляет: «Хотя в Индиях, если кому-нибудь из них говорят «ты — метис», или «он — метис», они считают это знаком пренебрежения»<sup>6</sup>.

От Инки Гарсиласо нить самоидентификационной мысли тянется через многих деятелей культуры. В XVII в. это ярчайшие представители «креольской нации» — К. де Сигуэнса-и-Гонгора, хронист, писатель, друг знаменитой креольской поэтессы Хуаны Инес де ла Крус, на рубеже XVII—XVIII вв. — перуанский эрудит поэт, ученый П. де Перальта Барнуэво, а затем число борцов с европоцентризмом нарастает, особенно по мере приближения к Войне за независимость. Среди них и такие странные для европейского сознания века Просвещения фигуры, как прокреольски настроенные монахи-иезуиты, историки, хронисты Нового Света, ставшие его патриотами. Далеко неслучайно и широкое участие патриотически настроенного креольского клира в восстании — ведь оно началось в Мексике под руководством падре М.Идальго, под хоругвью с ликом Девы Гваделупской и с призывом к «американской нации» сбросить иго

Испании (неслучайно и рождение в период активной социальной борьбы в Латинской Америке второй половины XX в. знаменитой «теологии освобождения», движения «христианских общин»).

Однако главными фигурами самоидентификационной рефлексии становятся те, кто возглавили борьбу за освобождение в венесуэльско-колумбийском очаге — Симон Боливар, его ближайший соратник эссеист Симон Родригес, поэт Андрес Бельо. Главное в идеях Боливара — начало перехода от размышлений об этнорасовых сигнификаторах, т.е. от прото-культурного уровня, к проекту, который должен поднять их на иную, собственно культурно-цивилизационную ступень. Мысль Боливара движется от осмысления антропологического и культурного хаоса в «его» Америке к оформлению бессистемных, разбросанных элементов в некое единство.

В известном «Письме с Ямайки» (1815 г.) он сравнивает рождение нового мира с перворождением человечества (типичная и традиционная «адамическая» константа латиноамериканского сознания), а вслед за констатацией, в различных вариантах, того, что рождающийся народ являет собой смешение рас, формулирует важнейшую самоидентификационную идею: здесь рождается «человечество в миниатюре»<sup>7</sup> (в других переводах: «маленький род человеческий»), т.е. такое сообщество, в котором соединились все живущие на земле типы человека.

Из этой точки мысль Боливара развивается к другой ключевой идее латиноамериканского проекта и одновременно утопии. Руссоист, сторонник социального равенства Боливар считает, что этому рождающемуся народу «необходимо равенство, чтобы полностью переплавить... великое многообразие людей, политических воззрений и общественных традиций»<sup>8</sup> («Речь в Ангостуре», 1819 г.). Очевидно, что это установка на достижение этнорасовой и социальной гармонии. Можно сказать, что именно Боливар секуляризовал утопию Америки и начертал вектор развития самоидентификационной

рефлексии и одновременно проекта «другой», будущей Америки.

Следующая важнейшая мысль Боливара — о наличии ствольного направления культурно-цивилизационного развития, связанного с европейским началом. Раздумывая в «Письме с Ямайки», что могло бы стать знаком-символом новой Америки, — мифологический персонаж, «культурный герой» мексиканской индейской культуры Кецалькоатль (в колониальный период возникли легенды о его связи с библейской историей) или Дева Гваделупская, — он отдает предпочтение тому символу-образу, который связывает воедино христианство и индейскую легенду о чудесном явлении Девы. Ведь, напомним, под хоругвью Девы Гваделупской пошли на первый бой и креолы, и метисы, и индейцы.

Еще один важный исток континентальной самоидентификационной традиции связан у Боливара с постоянным уподоблением появления новых народов и стран в Америке с тем, что происходило после распада Римской империи в Европе. Тут же он формулирует и другие идеи, которые впоследствии станут в ряд основных. Боливар отмечает глубокое различие между Югом и Севером Америки и утверждает, что «законы должны быть рождены народом, который им подчиняется. Следует создать соответствующий всему, что отличает эту землю и эти народы, свой кодекс. Вот таким кодексом нам следует руководствоваться, а не Кодексом Вашингтона»<sup>9</sup>. Боливар не раз говорит также о древнеримском происхождении республианизма. Короче, в противовес Северной Америке он формулирует мысль о средиземноморском корне латиноамериканской культуры.

Вскоре приведенные идеи начинают обретать очертания все более последовательной самоидентификационной культурно-цивилизационной рефлексии.

Согласно А.Ардао<sup>10</sup>, общецивилизационный определитель «Латинская», противопоставивший юг континента северной англо-саксонской Америке, зародился в 30-е годы XIX в. и получил



широкое хождение в 50—70-х годах. Крупнейший деятель культуры Х.М. де Остос в первой половине 70-х годов публикует статью «Латинская Америка». Предложенное еще Ф. де Мирандой, предтечей и участником Войны за независимость, общее название для континента «Колумбия» не прижилось, очевидно, в силу персоналистского характера, к тому же фигура Колумба была и остается спорной для сознания латиноамериканцев. Прижилось обобщающее определение, соединившее средиземноморско-европейские и автохтонные истоки, — «Латинская Америка» (хотя само название «Америка» также имеет персоналистский характер, очевидно, в сознании латиноамериканцев, креолов оно было достаточно абстрактным, имело значение и его всеобщее использование).

В последней четверти XIX в. этим определением уже широко пользуются такие крупнейшие деятели культуры, как эквадорец Монтальво, венесуэлец Сесилио Акоста, Хосе Марти.

Фигура Хосе Марти имеет особое общеконтинентальное значение. Его такие ключевые для самоидентификационной рефлексии эссе, как «Мать-Америка», «Наша Америка», вся система взглядов убеждают, что он самый яркий продолжатель боливарианской традиции. При этом Хосе Марти, с одной стороны, с особенной силой акцентирует идею необходимости возрождения индейцев, их культуры, с другой — утверждает понимание Америки как метисного континента. Марти вводит в оборот неслыханную, направленную против позитивистов, социал-дарвинистов, в первую очередь против Д.Ф.Сармьенто, идею «автохтонного метиса»<sup>11</sup>, и, вслед за Боливаром с еще большей отчетливостью соединяет идеал этнорасовой гармонии с социальным вектором развития — с построением «моральной республики», предполагающей утопическую гармонизацию латиноамериканского мира.

Вслед за Хосе Марти, предупреждавшим об опасности, которую представляют США для Латинской Америки, противо-

поставление Юга и Севера континента становится еще более жестким, уже не на уровне политического дискурса, а на уровне общеконтинентальной культурно-философской рефлексии.

Марти оперировал конкретными реалиями «нашей Латинской Америки», его последователи Х.Э.Родо, автор ключевого в истории латиноамериканской самоидентификации эссе «Ариэль» (1900), его союзники-«аризелисты», Р.Дарио и другие поэты, представители так называемого испаноамериканского модернизма, опираясь на переосмысленную Родо символику последней драмы Шекспира «Буря» (противостояние варвара, дикаря Калибана и гения эфира, духа гармонии Ариэля), утверждают средиземноморские корни культуры южного континента в противовес англо-саксонской традиции и идею гармонии «человека латиноамериканского» как основу цивилизационного проекта<sup>12</sup>.

Намеченную линию цивилизационной самоидентификационной традиции, теснейшим образом связанную с классическим утопическим проектом, увенчал своими книгами уже во втором десятилетии XX в. мексиканец Хосе Васконселос («Космическая раса», 1925, «Индология», 1926). Согласно его концепции «космической», или «пятой» расы, латиноамериканский «род человеческий» явит собой гармонизированную всемирную этнорасовую и социальную симфонию.

## XX ВЕК — ВЕКУ XXI

В XX в. после первоначального периода формирования, изобиловавшего «разрывами» и «скачками», зреющая художественная культура Латинской Америки все более ясно обнаруживает внутреннюю логику и последовательность развития. Особенно это касается литературы, которая придает новые импульсы философской и самоидентификационной рефлексии. Становясь субъектом мировой культуры, Латинская Америка по-новому начинает осмысливать свой генезис, свою «сущ-

ность», т.е. свою онтологию, свои Смыслы, принесенные в большой, всеобщий мир.

На протяжении XX в. самоидентификация от осмысления прото-культурных факторов все больше переходит к новому типу рефлексии. Этно-расовая проблема, естественно, не исчезает, но она начинает занимать иное положение в системе идей, в той части исканий, которые уже приближаются к культурологии и философии, в то же время традиционная самоидентификационная эссеистика, развивающаяся на разных методологических основах, становится все более «плотной» в интеллектуальном отношении («Лабиринт одиночества» О.Паса, «Калибан» Р.Фернандеса Ретамара и др.).

Происходящие сдвиги во многом связаны с изменением состава латиноамериканской культуры — происходит распад первоначального творческого синкретизма на дифференцирующиеся ветви культурного дискурса. Идет размежевание литературы, идеологии и самоидентификационной философствующей мысли.

Очевидно, можно связывать зарождение теоретической культурологии, хотя она все-таки еще эссеистична, с творчеством Ф.Ортиса, кубинского музыковеда, мыслителя, который по-новому ставит вопрос (он первым пишет о «транскulturации», которая в Латинской Америке приводит к возникновению новой культурной «субстанции»), перуанца В.Р. де ла Торре (в его концепции «Индоамерики», имеющей общеконтинентальное значение, ставится вопрос о существовании особого, присущего Латинской Америке типа пространства-времени, т.е. хронотопа) и др. Одновременно художественная литература переводит осмысление латиноамериканской «сущности» на уровень новой художественности, создает такие картины мира Латинской Америки, которые претворяют идеи об инаковости континента в самой художественной структуре произведений (от А.Карпентьера, М.А.Астуриаса, Х.Л.Борхеса до Г.Гарсиа Маркеса, М.Варгаса Льосы).

Не станем перечислять всех выдающихся писателей, художников, архитекторов, композиторов Латинской Америки, без творчества которых уже давно немислима мировая культура. Их имена общеизвестны. Достижения латиноамериканской художественной культуры, особенно литературы, много значительней успехов, скажем, политологической, экономической мысли и т.п. Такова особенность латиноамериканской литературоцентричной культуры — именно литература создает, отчасти в XIX в. (в Аргентине, например), но главным образом в XX столетии такие художественные картины мира, в которых и обнаруживает себя латиноамериканская идентичность, определяются основные цивилизационные Смыслы. Это неоднократно отмечали наиболее проницательные культурологи.

Приведем суждения крупнейшего литературоведа и культуролога Латинской Америки XX в. Фернандо Аинсы, автора фундаментального труда «Культурная идентичность Иberoамерики в ее прозе» (1986). Он писал: «Значительная доля того, что мы понимаем под культурной идентичностью Латинской Америки, определилась благодаря литературе. Рассказ и роман, торжественно окрещенный «освободительным жанром», эффективно завершили труд, начатый эссеистами и философами, активно способствуя определению собственных опознавательных знаков и кристаллизуя архетипы, символы и приметы специфичности континента с гораздо большей эффективностью, чем это делалось в сфере политического дискурса, подвергающегося идеологическому давлению и манипуляциям, или в антропологических и социологических исследованиях, зависящих от той или иной идеологической или теоретической модели»<sup>13</sup>. И далее он заключал: «Важно... не только снова и снова открывать различные образы идентичности, как они предстают в культуре той или иной страны, но и «подчеркнуть общую базовую основу всех культур, общие константы проблематики и общность художествен-

но-выразительного арсенала». Но при этом следует также учитывать все великое разнообразие «латиноамериканского», «противопоставляя сциентистскому и унифицированному западничеству» «новый универсальный гуманизм, который признает все многообразие и различие человеческих миров»<sup>14</sup>.

В фундаментальном труде «Культурная идентичность Иberoамерики в ее прозе» (1986 г.) на основе конкретного анализа основных образцов «нового романа» Ф.Аинса выявил «общий базовый субстрат и общность художественно-выразительных констант Латинской в воссоздании мира Латинской Америки»<sup>15</sup>. Эти выводы были подтверждены самостоятельно и, конечно, с опорой на опыт латиноамериканских исследователей в отечественных трудах литературоведчески-культурологического направления<sup>16</sup>.

Близкие идеи о роли латиноамериканской литературы высказывались и другими литературоведами и культурологами. Так, например, еще в 80-х годах XX в. мексиканец Х.Л.Гомес Мартинес писал: «Единство в разнообразии латиноамериканских литератур является опережающей тенденцией, в сравнении с процессами в иных областях, где подобная интеграция на других уровнях латиноамериканской реальности выявилась только в форме общих устремлений, в виде ряда конкретных проектов, политических, социально-экономических, идеологических»<sup>17</sup>. А философ Ф.Миро Кесада, говоривший о «новом романе» как о своего рода «близнеце» философской мысли Латинской Америки, считал, что именно литература сыграла решающую роль в выработке общелатиноамериканского сознания как новой мировой реальности.

Знаменательно, что и после очередного кризиса идей латиноамериканской общности, под знаком которых прошли 80—90-е годы XX в., латиноамериканская мысль вступила в XXI в., возвращаясь к интеграционным надеждам, причем относя именно к области культуры конструктивные объединительные процессы в большей мере, чем к любой иной области. Приведем относящееся уже к новому веку

суждение Э.Моралес Кампос, которая пишет, что в условиях глобализации, несмотря на определенные успехи в создании ряда внутрирегиональных объединительных проектов, все-таки именно гуманитарная культура в разных ее проявлениях до сих пор выполняет авангардную, «державную» роль. «Глобализация, — полагает она, — вызывает появление групп стран, которые объединяют силы, чтобы утвердить свою значимость наряду с другими мировыми центрами социального и экономического развития. Наш регион, рассматриваемый как общность, движется различными путями по направлению к этим объединениям. Латинская Америка и Карибы опирались и опираются на свою творческую художественную энергию и социальные идеи, на гуманитарные и культурные силы, с их помощью возмещая отставание в научной и технологической областях... В настоящее время в центре внимания поиски возможностей и условий полного самовыражения и уважения в отношении каждого из субрегионов, независимо от того, какой компонент там преобладает: испанский, португальский, английский, французский, голландский, итальянский, африканский или индейский...»<sup>18</sup>. Отметим, что суждение взято из книги «Леопольдо Сеа и культура», вышедшей к XII конгрессу ФИЕАЛК (Рим, 2005 г.), посвященной памяти философа, который совместно с продолжателями его дела увенчал самоидентификационные поиски XX в. и вошел в век XXI.

Выдающаяся роль принадлежит Л.Сеа, поднявшему на новый, универсальный уровень рефлексии о Латинской Америке. В своей философии латиноамериканской «сущности» он сконцентрировал и переосмыслил прошлый опыт и вывел самоидентификационную рефлексию в поле философского дискурса. По сути, новые, предложенные Л.Сеа идеи и концепты, восходят к положениям тех, кто стоял у истоков самоидентификационной мысли. Как отмечал философ А.Ардао, велика была его роль в возникновении общелатиноамериканского дискуссионного поля.

Достижением Л.Сеа, писал А.Ардао, было создание во времена отсутствия технологий быстрой связи общелатиноамериканской сети исследований культур-философского направления.

Можно сказать, что именно философское направление, созданное Л.Сеа, и было тем «близнецом» «нового романа», о котором говорил Ф.Миро Кесада.

Т.Медин в упоминавшейся книге «Леопольдо Сеа и культура» дал обобщенную характеристику его идей. В основе рефлексии Л.Сеа лежит концепция «сущностного гуманизма», противопоставленного западной абстрактно-универсалистской феноменологии, утверждающей европоцентризм, европейский образ мышления как единственный образец универсализма<sup>19</sup>. Такому подходу Сеа противопоставил «универсальность конкретного», что предполагает перенос акцента на конкретную человеческую реальность, всегда гетерогенную, многозначную и многоликую, образующую своего рода «раду» — положение, заставляющее вспомнить классическую латиноамериканскую традицию, от Боливара до Васконселоса. Из упомянутого положения вытекает другая ключевая идея: «равенство различий»<sup>20</sup>.

Как пишет Т.Медин, Сеа в своих работах провел последовательную деконструкцию европоцентризма на протяжении всей истории Латинской Америки, не взирая на авторитеты. Под его прицелом оказались все, кто выступал с европоцентристскими оценками Латинской Америки, будь то Вольтер, Юм, Рейналь, Де Паув, Энгельс или идеологи североамериканской концепции «Предопределения судьбы», а также и другой догматизм универсалистского толка, получивший распространение в Латинской Америке (имеется в виду марксистский абстрактный универсализм).

Отказываясь от односторонних взглядов на «человека латиноамериканского», от всякой экзистенциалистской эссеистской литературности (например, воззрения О.Паса и его последователей), философ поднимается на новую ступень самоидентификационной рефлексии. Его воззрения, на наш взгляд, можно было определить

как латиноамериканский вариант культурологической концепции бинарного культурного модуля. В «Философии американской истории» (1978), по мысли Т.Медина, Л.Сеа представляет латиноамериканскую идентичность как постоянное колебание между интериоризацией «культурного колониализма», с одной стороны, и сознанием императива «практики освобождения» — с другой<sup>21</sup>. То есть, по мысли Л.Сеа, на континенте разыгрывается двойная драма поиска идентичности, не только по отношению к внешнему миру, но и во внутреннем мире «человека латиноамериканского».

На этом пути, пишет Т.Медин, Сеа сумел избежать ловушки постмодернизма. Западная глобализация, выдвинувшая «политкорректную» формулу «равенства в различии», на деле деконструировала и фрагментизировала другие исторические и культурные субъекты, снова навязывая свой «универсализм», предполагающий «равенство в обезличенности». Сеа отвергает эту формулу, утверждая, что идея «равенства в различии» может жить только при осознании императива конфронтации с зависимостью и обретении нового уровня развития. Иначе «новое равенство — это лишь новая формула идеологического отчуждения»<sup>22</sup>. Этому пути он противопоставляет единственную спасительную идею «латиноамериканской интеграции на идеалах свободы и освобождения». Таков завет Леопольдо Сеа XXI века.

Накануне своей кончины в 2004 г. Сеа символически предложил провести в рамках очередного конгресса СЕЛАР, состоявшегося в Рио-де-Жанейро, фестиваль «Космическая раса» как дань памяти Хосе Васконселосу.

Философские и культурологические искания Сеа стали важнейшим источником крупного и широко признанного течения «философия освобождения», заявившего о себе в начале 70-х годов XX в.<sup>23</sup>

Группа латиноамериканских университетских философов из Аргентины, Мексики, Бразилии, Перу, Колумбии (Э.Дуссель, Х.К.Сканоне, А.Роиг и др.), их сторонники в Германии, Австрии, Англии, Испании, Италии, США использовали, как

это типично для латиноамериканской культуры, европейские источники (феноменология Хайдеггера, Франкфуртская школа) и, изучив латиноамериканский опыт (Л.Сеа и др.), реинтерпретировали исходные понятия, переориентировав западноевропейскую философско-антропологическую парадигму на почву собственной традиции, иной действительности вплоть до образования новых смыслов<sup>24</sup>.

Среди важнейших источников новой философской школы была художественная культура, в первую очередь «новый роман», «близнец» философских исканий латиноамериканских мыслителей. При определенном различии позиций общей была главная задача, сформулированная как создание такой латиноамериканской философии, которая стала бы подлинной и обрела бы универсальное измерение. В центре внимания находилась традиционная оппозиция «зависимость — освобождение», не только в области философии, но и в духовной, культурной жизни в широком смысле. Как и Сеа, новые философы критиковали абстрактный универсализм западного типа. Для философии освобождения субъектом является, как и прежде, не отдельная и абстрактная личность, а коллективное целое, в их формулировке — «народ». Другие ключевые понятия: культура, этос освобождения, «Другой», солидарность, новая целостность. В такой постановке вопроса очевидна связь этой школы со всей латиноамериканской традицией. Поиски самоопределения новой коллективной целостности при этом одновременно предполагают солидарность с «Другими». Представители «философии освобождения» с энтузиазмом восприняли идею интеркультурной философии, исходя из того, что интеркультурность ведет к пересмотру философии как некой над-культурной и абстрактной модели на базе диалога различных «Других»<sup>25</sup>.

По-другому воспринял идею интеркультурной философии Л.Сеа. Х.Л.Гомес Мартинес в статье «Л.Сеа на современном перепутье» писал: «В области культуры, — полагал Сеа, — глобали-

зация несет с собой навязывание интеркультурной модели, которая под прикрытием мнимого уважения к различию безжалостно навязывает иерархизированную структуру отношений»<sup>26</sup>.



В XXI в. Латинская Америка вступила, создав всемирно признанные культурные, художественные ценности, которые (как и всякая классика) продолжают оставаться важнейшим источником философской, самоидентификационной рефлексии. По мнению ряда современных культурологов<sup>27</sup>, вышедшая за пределы западной цивилизационной парадигмы, латиноамериканская культура противостоит разрывающим силам глобализации по-североамерикански. Существенно и то, что после кризиса неолиберальных моделей в Латинской Америке на исходе XX в. усилился курс на интеграцию в областях, лежащих за пределами гуманитарной культуры, прежде всего в экономике.

Главный итог XX в., переданный следующему столетию, состоит в создании с опорой на широкий спектр культурного, литературного, философского, культурологического творчества прочной латиноамериканской культурно-цивилизационной традиции. XX в. по-новому осветил всю историю Латинской Америки. Обратившись к истокам, и прежде всего в этом заслуга литературы и ее «близнеца», — философской мысли — он словно вытянул из плотно спрессованного прошлого историко-культурный и самоидентификационный континуум, обнаруживающий глубокую внутреннюю логику в процессах прошлого и современности, которые могут быть охарактеризованы только как возникновение очертаний новой культурно-цивилизационной парадигмы, общекультурно-цивилизационных смыслов.

Устойчиво ли это достижение? В условиях агрессивной западной стратегии глобализации некоторым кажется, что ветры этих процессов «выдуют» возникшие Смыслы, иные придерживаются представлений о прочности новой традиции. Другие, как уже отмечалось, утверждают, что Латинская Америка в культуре встала на

самостоятельный путь. Если обозреть культурное, художественное богатство, созданные Латинской Америкой в XX в., это не покажется преувеличением. Что же касается представлений о том, что с завершением цикла развития, именуемого «новым романом», Латинская Америка творчески истощилась, то, думается, это слишком простые представления о путях развития культуры, литературы. Во всякой большой традиции есть периоды энергетических выбросов и есть периоды латентного накопления творческих сил. Главное в том, что Латинская Америка создала собственную универсальную традицию, опору для последующего развития.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Я.Г.Шемякин. Европы и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001.

<sup>2</sup> См.: Ю.Н.Грин. «Граница» и «пустота»: к вопросу о семиозисе в пограничных культурах». — Вопросы философии, 2002, № 11.

<sup>3</sup> См.: Я.Г.Шемякин. Указ. соч.

<sup>4</sup> Ю.Н.Грин. Указ. соч., с. 90.

<sup>5</sup> См.: Ф.Аинса. Реконструкция утопии. М., 1999.

<sup>6</sup> Инка Гарсиласо де ла Вега. Л., 1974, с. 628.

<sup>7</sup> С.Болivar. Избранные произведения. 1812—1830. М., 1983.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> См.: А.Агдо. Génesis de la idea y el nombre de América Latina. Caracas, 1980.

<sup>11</sup> J.Martí. El indio de Nuestra América. Habana, 1985, p. 27.

<sup>12</sup> R.Fernández Retamar. Todo Calibán. — Milenio. Buenos Aires, 1995, N 3; см. также: В.Б.Земсков. Калибан и Про-

сперо. Об историко-культурных отношениях Латинской Америки и Запада. — Латинская Америка, 1978, № 2, 3, 4 (в переводе на испанский язык: Sobre las relaciones histórico-culturales de la América Latina y el Occidente. El conflicto de Calibán y Próspero. — Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos. México, 1980; е го ж е: Какое завещание оставил нам Шекспир? (об американских мотивах «Бури»). — Вопросы литературы. М., 1978, № 6.

<sup>13</sup> F.Ainsa. Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa. Madrid, 1986.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> См.: История литератур Латинской Америки. Кн. четвертая «20—90-е годы XX в.». — В.Б.Земсков. Введение; см. там же: главы А.Ф.Кофмана, Ю.Н.Гирин; А.Ф.Кофман. Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997.

<sup>17</sup> Цит. по: История литератур Латинской Америки. Кн. четвертая, с. 12.

<sup>18</sup> E.Morales Campos. La FIEALC y los retos de una región estratégica. — Leopoldo Zea y la cultura. México, 2005, p. 20.

<sup>19</sup> T.Medín. Tres senderos y un norte: Leopoldo Zea y la reivindicación de la humanidad latinoamericana. — Ibid., p. 39.

<sup>20</sup> Ibid., p. 40.

<sup>21</sup> Ibid., p. 44.

<sup>22</sup> Ibid., p. 46.

<sup>23</sup> См.: Н.И.Петякшева. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М., 2000.

<sup>24</sup> Там же, с. 201, 206.

<sup>25</sup> Там же, с. 188.

<sup>26</sup> J.L.Gómez-Martínez. América Latina y la encrucijada actual. — Leopoldo Zea y la cultura, p. 66.

<sup>27</sup> W.Mignolo. Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios latinoamericanos de áreas. — Revista Iberoamericana. México, 1996, p. 176—177.