

Я.Г.Шемякин

К вопросу о культурной детерминации различных сфер жизни социума

Духовно-ценностное измерение

Рассматривая духовно-ценностное измерение темы культурной детерминации различных сфер жизни социума на латиноамериканских примерах, автор приходит к выводу о том, что наиболее глубоким проявлением подобной детерминации является способ формирования диалогической основы человеческой жизни. Этот способ определяется свойственным латиноамериканской цивилизации решением проблемы «Другого» как необходимой составляющей собственного жизненного пространства. Подобное решение обуславливает специфику «пограничного» цивилизационного типа, к которому принадлежит Латинская Америка.

Ключевые слова: культура, детерминация, целостность, духовно-ценностное измерение, «пограничная» цивилизация.

DOI: 10.31857/S0044748X0022872-8

Статья поступила в редакцию 5.02.2022.

Любой социокультурный субъект (от каждого человека до цивилизационной макрообщности) становится целостным в том случае, если, вопреки всем разрушительным тенденциям, он оказывается в состоянии обрести собственное, неповторимое культурно-историческое лицо. То есть — идентичность. Поэтому проблема достижения и сохранения целостности на всех уровнях — от индивидуального до цивилизационного — предстает как проблема поиска путей обретения, утверждения и сохранения собственной идентичности.

Любой социокультурный субъект может быть рассмотрен и как система, и как процесс постоянного воспроизводства определенной совокупности характеристик, определяющих его неповторимую индивидуальность. Возникновение и развитие латиноамериканских наций представляет собой в этом ракурсе не что иное, как процесс взаимодействия многообразных составляющих, который являет картину возникновения, развертывания, раз-

Яков Георгиевич Шемякин — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института Латинской Америки РАН (РФ, 115035 Москва, ул. Б.Ордынка, д. 21/16, shemyakin3@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-2382-0864>).

решения и воспроизведения на новой основе противоречий, одновременно разделяющих и соединяющих эти составляющие в конфликтном единстве.

Все эти противоречия являются конкретными проявлениями охарактеризованного в моей первой статье, посвященной теме культурной детерминации различных сфер жизни общества, главного противоречия латиноамериканской экзистенции, которое пронизывает все уровни жизни социума, включая национальный: между тенденцией утверждения доминанты многообразия и жизненной потребностью обрести и сохранить целостность социокультурного организма в условиях подобной доминанты [1, с. 93]. На этом уровне главным (в контексте темы культурной детерминации) является противоречие национально-государственного и этнического уровней идентификации, которые, в свою очередь, опираются на две качественно различные, противоположные по своей направленности тенденции — становления наций и консолидации крупных индейских этносов, отрицающих и в своей социальной практике, и в своем мировоззрении границы государств, сложившихся после завоевания независимости. Пожалуй, самый яркий и драматический пример (но далеко не единственный) — народ мапуче в Чили и Аргентине [2]; [3]; [4].

Вопрос о том, можно ли в этих условиях говорить о каком бы то ни было единстве латиноамериканских обществ, является предметом острых дискуссий. По моему убеждению, это единство проявляет себя на уровне более глубоком, чем национальный или этнический. А именно — на уровне цивилизационном. Именно здесь обнаруживается коренная общность в структуре идентификационной сферы этих обществ.

Изучая обозначенную выше проблему в работах, написанных за последние годы, я поставил перед собой вопрос: с чем конкретно отождествляли себя испанские конкистадоры (а впоследствии энкомендеро* периода испанского колониального господства) и католические монахи [5, сс. 55-60]? На уровне сознания они, несомненно, отождествляли себя с католической системой ценностей, ощущали себя носителями христианской истины, ее проповедниками и защитниками, как правило, подданными великой католической державы. Общаясь друг с другом, участвуя в богослужении, упомянутые конкистадоры, монахи и владельцы эстансий являли и утверждали вполне определенный образ идентичности, сформированный в рамках официальной цивилизационной стратегии пиренейской монархии, базирующейся на идее исторического призвания Испании: привести автохтонное население к свету христианской истины в рамках реализации «иберийского колонизаторского проекта» (термин мексиканского философа Леопольдо Сеа) [6, сс. 108-141].

Но что происходило, когда испанский конкистадор, а впоследствии энкомендеро или владелец эстансии возвращался в собственный дом и вступал в контакты со своими индейскими слугами и наложницами? Основным результатом такого рода контактов, по определению аргентинского публициста и философа Эктора Агости, стала «бурная симфония крови» — испанской и индейской, смешавшихся в представителях новой, быстро растущей группы населения — метисах. Попытки колониальных властей отделить «мир индейцев» (*república indígena*) от мира белых непреодолимой стеной не привели к ожидаемым результатам: на практике барьеры оказались проницаемы, о чем свидетельствуют процессы активного усвоения испанцами местных, соответствующих природно-климатическим условиям Нового Света, обычаев в быту, в одежде, в приготовлении пищи.

* *Encomendero* (исп.) — обладатель энкомьенды — права на пользование землей и сбор податей с проживающих на ней индейцев. — *Прим. ред.*

Когда монахи организовывали массовые шествия обращенных индейцев во время католических праздников, активно используя при этом и опыт доколумбова периода, и опыт индейского театра, а также образы местной мифологии, интерпретируя их в христианском духе, изучая индейские языки с целью обеспечить успех своей проповеди, прибегая к услугам местных мастеров, вносящих элементы автохтонной эстетики при оформлении внешнего облика католических храмов (черты индейских мифологических персонажей, проступающие в скульптурах христианских святых, цветовая гамма росписей и др.), они на уровне сознания, несомненно, ощущали себя ревностными католиками. Тем более, что в значительном, по-видимому, числе случаев подвергавшиеся их воздействию индейцы были (или становились, иногда как раз во время упоминавшихся массовых шествий) [см. 7] искренне верующими христианами, хотя имелись и факты «симуляции сознания», тайного сохранения языческой веры при демонстративном принятии христианства. Но на практике индейское влияние чем дальше, тем больше ощущалось сначала на уровне эстетики, затем — в признании допустимости трактовки библейских образов с использованием ресурсов местной традиции и, самое главное, — в утверждении идеи о том, что христианская истина может быть усвоена индейцами на их собственных языках, что на практике (разумеется, не на уровне официального дискурса) означало признание возможности включения индейцев в христианскую ойкумену с сохранением одного из важнейших элементов их культуры, коим являлись их языки. Известно, какую роль в сохранении языков лингвистического семейства майя сыграли католические монахи, в том числе и прямо противостоявшие политике имперской администрации по навязыванию испанского языка в качестве единственного допустимого средства общения [8, сс. 84-85].

Так с чем же реально отождествлял себя конкистадор на уровне повседневной жизненной практики? С чем конкретно отождествлял себя католический монах, постоянно контактируя с индейской традицией и воспринимая определенные ее элементы как опору в своей проповеднической деятельности, в результате чего эти элементы проникали в его собственное сознание? Из сказанного выше очевидно, что на *этом* уровне укоренившиеся в Новом Свете испанцы отождествляли себя не с одной лишь иберокатолической традицией, а с *процессом ее взаимодействия* с автохтонным началом.

То же самое можно сказать и о втором участнике взаимодействия — об индейцах, в сознании которых самым причудливым образом соединялись автохтонные и христианские элементы: сквозь облики католических святых проступают черты местных божеств доколумбова периода, а образ Богоматери связывается с образами Пачамамы у инков, Тонацин у ацтеков и т.д. Так что на практике и в этом случае шел интенсивный процесс взаимодействия качественно различных традиций*, а его участники в действительности, опять же на уровне повседневных жизненных практик, идентифицировали себя не с одной из этих традиций, а с самим процессом их взаимодействия. Как было установлено в ходе и в результате сравнительных цивилизаци-

* Этот вывод подтвержден материалами многочисленных исследований, среди которых особо выделяются многолетний коллективный труд творческого коллектива ИМЛИИ во главе с В.Б.Земсковым (История литератур Латинской Америки. Т 1-5. М., СПб., 1985; М., 1988, 1994, 2004, 2005), сборники *Iberica Americans* (СПб., 1991; М., 1994, 1997, 2002, 2009), книги и статьи В.Б.Земскова [9; 10], А.Ф.Кохмана [11], Ю.Н.Гирина, а также автора этих строк.

онных исследований, в социокультурном «пограничье» не результат процесса взаимодействия разнородных составляющих, как в великих «классических» цивилизациях Запада и Востока, отлитый в определенные устойчивые символические и организационные формы, а именно сам процесс подобного взаимодействия выступает в роли архетипа, положенного в основу социокультурного строя, представляет собой идентификационный стержень-инвариант, остающийся неизменным при относительно частой в условиях «пограничной» реальности смене образов идентичности [12]; [13]; [14]; [15].

В XVII—XVIII вв. картина межкультурных контактов в Иbero-Америке еще более усложнилась в результате включения в процесс взаимодействия новых участников — носителей традиций африканского (в основном западноафриканского) происхождения и западной цивилизации, идеи и ценностные установки которой получили широкое распространение с включением колоний иберийских монархий в орбиту мирового капиталистического хозяйства.

Однако, хотя в результате этих событий идентификационная сфера и усложнилась, принцип ее построения не изменился: ее глубинную основу по-прежнему составляла идентификация с процессом взаимодействия разнородных начал, а не с каким-либо одним из них. Этот принцип не изменился и впоследствии и прослеживается вплоть до настоящего времени. Пожалуй, с наибольшей ясностью это проявляется в сфере права, где, вопреки свойственному западной традиции юридическому монизму, на практике утвердился принцип полиюридизма (юридического плюрализма), согласно которому «наряду с позитивным правом романо-германского типа в большинстве стран региона функционирует множество иных правовых порядков, как имеющих корни в доколумбовых обществах, так и возникших в колониальный и постколониальный период» [16, с. 7]. Причем принципиально важно то, что эти «иные порядки» признаны в латиноамериканских конституциях нового поколения, принятых в конце XX — начале XXI в. (Конституции Венесуэлы 1999 г., Боливии 2009 г., Колумбии 1991 г., Гватемалы 1985 г., Эквадора 1998 и 2008 гг.), в которых фиксируется право автохтонных народов жить в соответствии со своими традициями, сохраняя традиционные формы социальной организации, в том числе собственное обычное право. «Латиноамериканские юристы особо подчеркивают, что государство не вводит, а именно признает правовой плюрализм — как явление, существующее независимо от его воли» [16, с. 7]. Существующее потому, что оно является необходимым для достижения цели интеграции (в той или иной мере) социальных организмов стран региона, невозможной, как показывает опыт, без включения индейских народов в систему функционирования этих организмов. Признавая юридический плюрализм, латиноамериканские государства воплощают на институциональном уровне диалог качественно различных традиций и тем самым утверждают определяющую черту цивилизационной «пограничности» — доминанту многообразия при сохранении единства *sui generis** противоречивых составляющих реально существующей социальности. Иными словами — процесс взаимодействия этих составляющих как идентификационный стержень-инвариант.

Пожалуй, главное проявление этого процесса на уровне жизненной практики — метисация, определившая основные черты своеобразия латиноамериканской цивилизации, ставшая ее реальной идентификационной

* *Sui generis* (лат.) — уникальный, единственный в своем роде. — Прим. ред.

стратегией [17, сс. 30-45]. В данном случае мы опираемся на ту традицию латиноамериканской мысли, которая восходит к наследию Симона Боливара и Хосе Марти. Традицию, представители которой утверждали понимание Латинской Америки как особого, отличного от всего, что существовало до него на планете, человеческого мира, бесконечно разнообразного, но единого в самой глубинной своей основе, которую составляет именно процесс взаимодействия составляющих этого многообразия.

Последние исследования выявили, что автохтонные культуры континента в процессе взаимодействия с европейским началом в ходе более чем 500-летней истории приобрели «пограничный» характер [18]. Качество «пограничности» проявилось в формировании комплекса следующих характеристик: определяющим фактором существования индейских культур от Конкисты до наших дней стала доминанта многообразия при сохранении единства *sui generis*; это единство воплощено в процессе взаимодействия автохтонных и европейских традиций*, который выступает в роли идентификационного стержня-инварианта. Лингвистическая реальность индейского мира определяется двумя формами организации языкового космоса, в которых проявляет себя принцип доминанты многообразия, — языковым варьированием и языковым союзом. В рамках взаимосвязи универсального и локального измерений для всех индейских культур характерно очевидное преобладание последнего; важнейшим фактором, определяющим характер этой взаимосвязи и неразрывной составляющей духовной основы мира автохтонных народов является диалог-спор трех парадигм универсального (наследия архаики, первого и второго «осевого» времени), отличающийся безусловным преобладанием архаической парадигмы. Как было установлено в результате предыдущих исследований, все эти черты типичны для латиноамериканского цивилизационного «пограничья» в целом [5]; [19]; [20]; [21]; [22, сс. 71-103]; [23]; [24]. Это дает основания для вывода о том, что индейские культуры изоморфны по своей структуре латиноамериканской «пограничной» цивилизации как макрообщности, представляющей собой «коалицию» культур (термин французского этнолога и социолога Клода Леви-Стросса), неотъемлемыми частями которой являются как национальные культуры стран региона, так и культуры индейских этносов.

Неслучайно одной из определяющих особенностей латиноамериканской общественной мысли последних десятилетий стало переосмысление самого понятия нации, отказ от стремления копировать европейскую модель нации как однородного социального и духовного «тела» в духе концепции, возникшей в Западной Европе в эпоху Просвещения и великих буржуазных революций и наиболее четко сформулированной немецким социологом Норбертом Элиасом [25]. В соответствии с этой концепцией главный признак нации — высокая степень интегрированности, социальной и пространственной. В подобном понимании ярко проявилась определяющая черта западного подхода — утверждение доминанты единства, пронизывающей все многообразие элементов, из которых состоит та или иная общность. Переосмысление понятия нации в Латинской Америке проявилось в

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

признании полиэтнического, поликультурного и (в значительном числе случаев) многорасового характера латиноамериканских обществ. Особое значение имело признание за индейскими этносами роли неотъемлемой составляющей национального сообщества, имеющей право на сохранение собственной культурно-исторической индивидуальности в рамках этого сообщества. Признание, нашедшее, как уже говорилось, свое отражение в соответствующих статьях конституций латиноамериканских государств, а также в «индейском» законодательстве, в особенности — в охарактеризованном выше юридическом плюрализме. Разумеется, данная тенденция проявилась в разной степени в разных странах, достигнув максимума в Боливии в период правления Эво Моралеса (2006—2019 гг.) и в Венесуэле при Уго Чавесе (2002—2013 гг.) [26].

В данном случае прослеживаются очевидные параллели с Россией, в особенности с тем переосмыслением понятия нации применительно к российской действительности, которую осуществил Николай Сергеевич Трубецкой [27, сс. 105-106]. Согласно его концепции, Россия принадлежит к странам, имеющим особое национальное устройство. По определению Трубецкого, нация — это «симфоническая личность», которая может быть как «частнонародной», так и «многонародной». Россия — это «многонародная» нация, включающая множество народов, сохраняющих собственное культурно-историческое лицо в рамках единого социокультурного организма. Осознание «многонародного» характера нации в Латинской Америке, как и в России, представляет собой проявление цивилизационной основы «пограничного» «мира миров» (термин Михаила Яковлевича Гелфтера) — доминанты многообразия при сохранении единства *sui generis* в рамках той или иной национальной общности.

Закономерно задать вопрос: что означает в этом контексте национальная идентичность? Прежде всего необходимо подчеркнуть, что она не есть нечто статичное, но представляет собой постоянный процесс воспроизводства некоего набора качеств, определяющих специфику той или иной общности. Иными словами — постоянно возобновляемую самоидентификацию [28]. И это именно идентификация с процессом взаимодействия многообразных составляющих духовного и материального «тел» нации; в ходе этого процесса формируется данная национальная общность как единое в своей основе социокультурное целое, которое может проявить и проявляет себя лишь в контексте, определяемом общецивилизационной доминантой многообразия. Анализ событий латиноамериканской истории последних двух веков неизбежно приводит к выводу о том, что в условиях региона к югу от Рио-Гранде-дель-Норте национальное единство относится к тому же типу единства *sui generis*, что и единство на цивилизационном уровне. Степень проявления начала единства различна в разных страновых контекстах, но оно наличествует везде, где сложились отдельные социокультурные организмы, отличные от всех иных составляющих латиноамериканского «мира миров», хотя и объединенные общими реалиями этого мира.

В упомянутой выше статье, посвященной институциональному аспекту темы культурной детерминации, был охарактеризован специфический механизм достижения целостности социокультурной системы в условиях доминанты многообразия [1, сс. 93-94]. Однако закономерно задать вопрос: а чем объясняется появление подобного механизма?

Сохранение и воспроизведение принципа единства социокультурной системы в условиях доминанты многообразия во всех составляющих латиноамериканского «мира миров» — очевидный парадокс и загадка латиноамериканской истории. Как уже неоднократно приходилось отмечать,

главным фактором, обусловившим возможность достижения и сохранения целостности *sui generis* в условиях цивилизационного «пограничья», был специфический тип взаимосвязи сторон острейших противоречий, пронизывающих все стороны и уровни жизни латиноамериканских обществ [5, сс. 51-62]. Наиболее удачное определение этому типу взаимосвязи дал известный выдающийся отечественный мыслитель С.С.Аверинцев, когда он характеризовал «пограничную» культуру Византии как чрезвычайно сложное, «подвижное» единство, «которое вопреки всем противоречиям, более того, именно через противоречия выявляет определенную логику». Такого рода единство — «это единство противоположностей, дополняющих друг друга в рамках системы и гарантирующих равновесие своим взаимодействием» [29, сс. 250, 252]. В метафоре «взаимоупора» выражена, таким образом, мысль о взаимной дополнительности и тем самым — о высокой степени единства взаимодействующих противоположностей, их взаимообусловленности в определенном социокультурном контексте.

В зависимости от того, о каких противоречиях идет речь, существуют разные виды «взаимоупора». В основе всей совокупности латиноамериканских «взаимоупоров» — взаимоупор начал единства и многообразия. Как убедительно показал известный латиноамериканский исследователь Боливар Эчеверриа, многообразие в латиноамериканских условиях — это одновременно и отрицание, и условие единства, которое может проявить себя только в общем контексте, определяемом доминантой многообразия [30, р. 58]. В то же время и многообразие как характеристика определенной системы может проявиться лишь в рамках некоей сферы, границы которой определяются внутренней логикой функционирования этой системы. Начало многообразия как бы «упирается» в пределы сферы, определяемой началом единства. Показывая сколь велики, иногда поистине огромны дистанции, которые разделяют как жителей разных стран Латинской Америки, так и разные группы населения в разных регионах внутри той или иной страны, руководствующиеся совершенно различными логиками поведения (к примеру, обитателей Сан-Паулу и северо-востока Бразилии, «Косты» и «Сьерры» в андском регионе, жителей Мехико и переселившихся в столицу Мексики *porteños**), Эчеверриа подчеркивает: «И тем не менее, отрицая всякое единство, настаивая на чуждости различных подходов к жизни, это многообразие логик поведения, утверждает также... парадоксальным образом сопринадлежность (*copertenencia*) данных логик некоему единству, особого рода гомогенность. Несовместимость способов бытия жителей Косты и Сьерры в андском регионе или жителя Мехико и *porteño*, по видимому, существует и проявляет себя внутри некоей сферы, границы которой определяются очень тонким сходством в использовании их логик поведения» [30, р. 58]. Эчеверриа фиксирует тем самым цивилизационный уровень единства Латинской Америки.

Предпосылкой создания механизма, охарактеризованного в предыдущей статье [1, сс. 93-94], обеспечения целостности социокультурной системы явилось свойственное цивилизационному «пограничью», принципиально отличное от великих цивилизаций Востока и Запада** («субэкумен»

* *Porteño* (исп.) — жители Буэнос-Айреса. — Прим. ред.

** Для которых, как было установлено в результате сравнительного цивилизационного исследования, характерны «исключающие» дискурсы, утверждение идеи исключительности собственного бытия как неизмеримо более совершенного по сравнению со всеми «Другими». См., например [31, сс. 42-43]; [32, сс. 60-61].

по терминологии российского философа Г.С.Померанца [33]) решение проблемы «Другого», то есть представителя иной традиции, культуры, образа жизни. Чтобы понять эту проблему, необходимо вспомнить мысли М.М.Бахтина о специфике гуманитарных наук. Согласно русскому мыслителю, «предмет гуманитарных наук — выразительное и говорящее бытие», т.е. человек и его мир во всем многообразии своих проявлений. «Это бытие никогда не совпадает с самим собой и потому неисчерпаемо в своем смысле и значении» [34, с. 8]. «Критерий здесь не точность познания, а глубина проникновения» [34, с. 7].

В том значении, в котором Бахтин употребляет термин «глубина», речь идет об основе, на которой разворачивается процесс творения человеком его, собственно человеческого мира. И эта основа, по Бахтину, — не что иное, как диалогическое общение, трактуемое как аналог жизненного процесса в мире *homo sapiens*: «Жизнь по природе своей диалогична. Жить — значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, отвечать, соглашаться и т.п. В этом диалоге человек участвует весь и всюю жизнью: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками. Он вкладывает всего себя в слово, и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум... Быть — значит быть для другого и через него — для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он всегда и везде на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого» [35, сс. 330, 337]. Принципиально важно то, что в понимании Бахтина подлинный диалог далек от состояния неперемного согласия по любым спорным вопросам: «Активное согласие-несогласие (если оно не предрешиено догматически) стимулирует и углубляет понимание, делает чужое слово более упругим и самостоятельным, не допускает взаимного растворения и смешения» [35, с. 366]. Более того: «Бесконфликтность разлагает... диалог», который понимается как «встреча, соприкосновение и борьба разных индивидуальностей» [34, сс. 209, 215]. Такое понимание исключает точку зрения, согласно которой подлинный диалог возможен лишь в случае полного отождествления с «Другим», растворения в нем. «Но чистое вживание вообще невозможно, если бы я действительно потерял себя в другом (вместо двух участников стал бы один — обеднение бытия)... Этот момент не-бытия моего никогда не может стать моментом бытия сознания, его просто не было бы для меня, т.е. бытие не совершалось бы через меня в этот момент» [36, сс. 30-31]. Подлинное диалогическое общение — это всегда напряженный диалог-спор его участников. Язык для Бахтина — это и «средство общения», и «орудие борьбы», «всякое высказывание по природе своей есть реплика диалога (общение и борьба)» [34, сс. 209, 212].

Отношение к «Другому» определяет способ формирования диалогической основы человеческой жизни. Именно этот способ определяет и подход к решению вопроса о соотношении структурообразующих начал единства и многообразия: доминанта многообразия обусловлена именно характерным для цивилизационного «пограничья» (и принципиально отличным от «исключающих» дискурсов, типичных для «классических» цивилизаций) [5, сс. 60-61] пониманием «Другого» как необходимой составляющей собственного жизненного пространства. Именно в силу подобного решения проблемы «Другого» оказалась возможна метисация, в конечном счете само возникновение Латинской Америки как «мира миров» единого и многообразного одновременно [37]. Именно такое решение проблемы «Другого» — самое глубокое проявление культурной детерминации. То есть —

детерминации, исходящей от самой основы латиноамериканской культуры, проявляющей себя на всех уровнях — местном, национальном, общерегиональном (цивилизационном).

Разумеется, сформулированный тезис нуждается в дальнейшей конкретизации. Учитывая охарактеризованную в предыдущей статье [1, сс. 93-94] ключевую роль «пространства свободы» личности в обеспечении целостности цивилизационной системы, главным фактором, непосредственно обуславливающим культурную детерминацию процессов, происходящих в Латинской Америке, следует, по-видимому, считать воздействие на эти процессы через специфическую для латиноамериканского культурного космоса трактовку индивидуального начала, его роли в различных сферах бытия латиноамериканца, его взаимосвязи с обществом и иными традициями. Это — одна из наиболее трудных для интерпретации тем латиноамериканской мысли. Трудности, в свою очередь, связаны с тем, что в условиях «пограничной» реальности региона доминанта многообразия проявляется в наличии таких качеств, как амбивалентность (т.е. одновременная ориентированность мысли и действия в прямо противоположных направлениях) и антиномичность (т.е. тенденция к лобовому столкновению полярностей бытия при отсутствии между ними опосредующих звеньев). Наличие этих качеств означает, что взаимоисключающие подходы к решению ключевых проблем человеческого существования одинаково органичны для «пограничного» цивилизационного космоса. То же самое касается и личности. Здесь можно проследить две взаимоисключающие тенденции — к утверждению абсолютной свободы без границ (олицетворением этой тенденции является фигура гаучо в аргентинской традиции) и к тотальному контролю над личностью со стороны общностей различного типа — от семьи и общины до государства [38, сс. 273-294].

Особенно остро эта проблема стала ощущаться в эпоху модернизации. В основе комплекса ценностей модернизации лежат две основополагающие ценности, между которыми всегда существовало крайнее напряжение — свобода выбора во всех областях жизни и рациональность. Первая из них, как правило, определяется в западной интеллектуальной традиции как «индивидуализм» (в широком смысле). Появление индивидуализма с началом «модерн-эпохи» означало, что коренное экзистенциальное противоречие между социумом и индивидом стало решаться на базе утверждения приоритета личностного начала. Возникла ситуация, когда именно личность становится ключевым фактором формирования социальности.

Проблема восприятия и реинтерпретации ценности индивидуализма заняла особое место в латиноамериканской истории. Первоначально она воспринималась как нечто чуждое местной «почве», порожденное совершенно иной реальностью. В этой связи некоторые авторы обратили внимание на характерную черту действительности нового, образовавшегося в Иbero-Америке человеческого мира, сформировавшегося в ходе и в результате взаимодействия с «фаустовской» цивилизацией: яркое проявление индивидуального начала с самого начала сопровождалось отказом преобладающей части населения воспринимать себя и окружающую действительность в системе ценностей и представлений западного индивидуализма [39]. Чилийский и французский исследователи Катя Араухо и Данило Мартучелли видят в этом парадокс, особенно если учесть, что тематика утверждения индивидуального начала ярко проявилась в правовой сфере (гражданские кодексы, право собственности, политические права), при принятии первых конституций только что рожденных в огне Войны за независимость госу-

дарств, для которых характерна ярко выраженная индивидуалистическая тональность [39]. Между тем это вполне закономерно. Социокультурная почва Иберо-Америки была в значительной мере подготовлена к восприятию самой идеи ценности индивидуального начала. К началу XIX в. на континенте уже существовала сильная традиция особого рода иберокатолического индивидуализма, унаследованная от эпохи Реконквисты и особенно ярко проявившаяся в мировоззрении и деятельности конкистадоров [40]. Но вот с западной версией индивидуализма дело обстояло значительно сложнее. Становление свойственного Иберо-Америке подхода к решению проблемы личности происходило в ходе крайне напряженного взаимодействия иберокатолического и западного пониманий роли личности. На поверхности социальной жизни это выглядело как процесс сложного восприятия местной «почвой» ценности, первоначально органически выросшей в западном историко-культурном контексте. Этот процесс может быть рассмотрен в разных ракурсах и с помощью разной научной терминологии. Одно из наиболее интересных решений предложили уже упоминавшиеся К.Араухо и Д.Мартучелли. Наряду с понятием индивидуализма они ввели в научный оборот понятие «индивидуация». Под этим термином понимается процесс формирования («производства» по терминологии авторов) типа человека, соответствующего данной культурной среде. Авторы обосновывают точку зрения, согласно которой способы индивидуации принципиально отличаются на Западе и в Латинской Америке. Западный индивидуализм характеризуется как «институциональный»: здесь утверждение прав индивида происходило одновременно с утверждением институциональной, политической и правовой структуры, обеспечивавшей воплощение в жизнь ценностей утверждения индивидуального начала. С этим выводом Араухо и Мартучелли вполне можно согласиться. Но к их соображениям хотелось бы добавить следующее. В моей предыдущей статье была сформулирована мысль о неоднородности самого индивидуального начала, в котором различаются надличностный слой, включающий общепринятые в данном обществе ценности, установки и нормы поведения, и собственно индивидуальный слой — «пространство свободы» личности [1]. Специфика развития взаимоотношений между личностью и обществом на Западе заключается в том, что здесь надличностный слой в структуре индивидуальности преобладал над «пространством свободы». Это демонстрируют такие, проанализированные видными западными мыслителями явления, как «бегство от свободы», прослеживаемое Эрихом Фроммом с эпохи Реформации до наших дней, феномен «восстания масс», всесторонне проанализированный Хосе Ортегой-и-Гассетом, появление нового типа индивидуальности — «одномерного человека» (термин Герберта Маркузе) [41; 42; 43]. По-видимому, в данном случае речь идет об определяющей структурной характеристике «институционализованного» индивидуализма: утверждение прав и значения личности происходило одновременно с утверждением в рамках самой личности надличностного измерения, опирающегося на соответствующие институты.

В отличие от этого в условиях рождавшейся в колониях иберийских монархий культурно-исторической макрообщности утверждение индивидуального начала не было обеспечено соответствующими институциональными структурами. Личность здесь утверждала себя преимущественно благодаря собственным усилиям, без поддержки (или, во всяком случае, при слабой поддержке) подобных структур, опираясь практически исключительно на «грибницу» личных либо клановых связей. По определению Араухо и Мартучелли, это — «совершенно особый путь» утверждения

личностного начала, который характеризуется ими как «самоподдерживающаяся (*agéntica o agencial*) [39, р. 5] индивидуация». Фактически, это — выраженная в несколько иных формулировках та же идея о ключевом значении «пространства свободы» личности, о которой говорилось уже не раз. Подобная специфика проявления личностного начала прямо связана с ситуацией многостороннего и крайне противоречивого взаимодействия качественно различных традиций, в которой обнаруживает себя доминанта многообразия.

Впрочем, к этой, «исконно латиноамериканской» интерпретации личностного начала дело, разумеется, не сводилось. Западная версия индивидуализма, впервые воспринятая обществами региона в эпоху Просвещения и, бесспорно, наиболее соответствующая задачам модернизации, постепенно укоренялась в Новом Свете в ходе длительного и сложного процесса. Араухо и Мартучелли описывают этот процесс как «проблематизацию» западного понимания индивидуализма в социокультурной среде Иbero-Америки. Процесс «проблематизации» прошел ряд стадий, ни одна из которых не завершена и по сей день. Здесь невольно всплывает в памяти оценка особенности литературного процесса Латинской Америки: «Здесь ничто не кончается и ничто не существует в отдельности» [44, pp. 161-162]. По-видимому, в данном случае находит свое отражение в разных ареалах духовного космоса континента определяющая характеристика этого космоса: доминанта многообразия. Упомянутые авторы убедительно показали, что каждая из «проблематизаций» характеризуется особым типом напряжения между органичной для латиноамериканской почвы «самоподдерживающейся индивидуацией» и западной версией индивидуализма, как правило, навязываемой на государственном уровне через систему скопированных с западных образцов конституционных положений и норм законодательства, сформулированных в соответствии с романо-германской правовой традицией.

Первая «проблематизация», согласно Араухо и Мартучелли [39, pp. 8-9], была связана с тем, что официальное утверждение индивидуалистических ценностей в конституциях и правовых актах рожденных в огне Войны за независимость молодых государств сопровождалось утверждением принципа недоверия к «неуправляемой массе» — низам и (частично) средним слоям, составлявшим подавляющее большинство населения бывших колоний и продолжавшим жить в основном в соответствии с традициями колониального периода (а в случае с индейскими общинами — и доколумбова прошлого). Идея о том, что массы не готовы к восприятию ценностей индивидуальных свобод и демократии прочно засела в умах элиты, получив наиболее яркое воплощение в создании особого политического режима «элитарной демократии» в Аргентине [45, сс. 258-304] в последней трети XIX — начале XX в. Недоверие к «неуправляемой массе» стало, по-видимому, инвариантом политической культуры «верхов» в регионе, хотя в современную эпоху оно проявляется в других, как правило, более замаскированных «общедемократических» клише формах. Но, как справедливо отмечают К.Араухо и ее соавтор, одним из главных качеств народных масс в странах региона (в разной степени проявляющимся в различных национальных контекстах) и по сей день более всего пугающим тех, кто ориентируется на «чистые» формы социальности по западному образцу, является отчетливо выраженная тенденция к переходу через грань меры как способу бытия (при том, что мера известна: это опять же западная мера) [39, pp. 8-9]. Автору этих строк, как и другим коллегам (среди которых особо выделяется А.Ф.Кофман), уже не раз приходилось писать об этом качестве

как об одной из определяющих характеристик латиноамериканского цивилизационного сознания [38, сс. 221-232; 37].

Вторая «проблематизация» проявилась в одновременном утверждении на государственном уровне индивидуалистических ценностей и институтов и программ полного разрушения наследия доколумбова прошлого и колониального периода, прежде всего тех институтов, которые были единственными формами организации социальности, доступными массам. Наряду с корпорациями, прежде всего религиозными, сохранившимися с колониальной эпохи, главную роль среди них играла община, расцениваемая апологетами капиталистического прогресса как главное препятствие на пути модернизации. Наиболее ярко эта разновидность «проблематизации» проявилась в идеологии и практике режима Порфирио Диаса (1876, 1877—1880, 1884—1911 гг.) в Мексике и так называемом «цивилизаторском проекте» Доминго Фаустино Сармьенто (1868—1874 гг.) и его единомышленников в Аргентине. В рамках этого проекта предполагалось осуществить полную перестройку сложившейся к последней трети XX в. социокультурной реальности (фактически замену всей социальной «ткани» человеческим «материалом», прямо «импортированным» из Европы в результате массовой иммиграции) и тотальный разрыв с иберийской, автохтонной и афроамериканской составляющими латиноамериканского «мира миров». Попытка воплощения в жизнь этих планов вызвала мощную реакцию отторжения прежде всего в крестьянстве (индейском и метисном), городских низах, рабочем классе, появившемся в результате возникновения современной промышленности, и в зародившейся в процессе генезиса капиталистических форм организации социальной жизни национальной буржуазии, ориентированной первоначально на внутренний рынок. Итогом стали мексиканская революция, окончившаяся с «Порфириатом», и стратегический провал «цивилизаторского проекта». Несмотря на то, что европейская иммиграция привела к очень существенным сдвигам в ряде стран региона (главным образом, в Южном конусе — Аргентине, Уругвае, отчасти Чили, на юге Бразилии), она не изменила уже сложившуюся ранее иберо-американскую цивилизационную основу, не затронула главные ее сущностные характеристики — доминанту многообразия при сохранении соответствующего ей пути достижения целостности социокультурной системы.

Третья «проблематизация» оказалась связана с появлением популистских движений, являвших собой парадоксальное сочетание двух феноменов, — вторжения на политическую арену масс, лишенных до этого представительства, и акцентировки роли личности в фигуре харизматического лидера. Популизм основан на взаимоупоре противоположностей — гипертрофии двух начал — коллективного, воплощенного в этих массах, и индивидуального, олицетворяемого главой движения.

Следующая по времени «проблематизация» была обусловлена попыткой массивного внедрения ценностей свободного предпринимательства в эпоху неолиберальных реформ, осуществленных правоавторитарными диктатурами уже в 60—70-е годы XX в. Хотя в этот период индивидуалистические ценности частично проникли на уровень массового сознания, прежде всего среди представителей неформального сектора, главным образом — населения маргинальных кварталов латиноамериканских городов. Однако, если внимательно проанализировать, в частности, примеры, приведенные наиболее известным апологетом этого нового, относительно массового вида мелкого индивидуального предпринимательства, Э. де Сото [46], то станет очевидно, что речь идет именно о том, «самоподдержи-

вающемся» типе индивидуализма, сущностные характеристики которого были описаны неоднократно упоминавшимися К.Араухо и Д. Мартучелли. Это касается прежде всего отсутствия сколько-нибудь значимой институциональной поддержки.

Следующий по времени появления тип «проблематизации» оказался связан с новым этапом глобализации и частичным принятием латиноамериканским обществом западной версии индивидуализма в условиях развертывания процессов демократизации на рубеже XX—XXI вв. В данном случае, по-видимому, имело место творческое восприятие ядра западной традиции утверждения личного достоинства и свободы выбора с одновременным отрицанием западного формализма в трактовке демократических принципов. Эта «проблематизация» напрямую связана с переосмыслением латиноамериканской мыслью проблематики прав человека.

Учитывая то, что говорилось ранее о ключевом значении «пространства свободы» личности, данная проблематика не могла не занять — и заняла — центральное место в латиноамериканской жизни. Защита прав человека в этом ракурсе должна рассматриваться как защита самой основы культуры и одновременно — как наиболее зримое проявление детерминирующего воздействия этой основы на все стороны жизни общества — от политики до экономики и духовной сферы. Характер подобного воздействия находит свое отражение в тех основных направлениях, по которым развертывается процесс переосмысления концепции прав человека носителями латиноамериканского цивилизационного сознания. Предельно обобщая, можно выделить следующие направления такого рода.

Для латиноамериканской мысли характерны две основные тенденции: стремление в полной мере использовать опыт, накопленный мировой, прежде всего западной, правовой и политической мыслью и в то же время максимально учесть специфику архетипических и социокультурных основ правопонимания и правовой политики в странах Латинской Америки. Эти тенденции взаимно дополняют и одновременно противоречат друг другу, поскольку попытки непосредственного, без учета местной цивилизационной специфики переноса правовых институтов и идей западного происхождения на латиноамериканскую почву неизбежно вновь и вновь приводят, как показал опыт, к институциональному и духовно-ценностному кризису. Хотя латиноамериканским авторам отнюдь не чуждо стремление подробно рассмотреть и, опираясь на западный опыт, по-своему переосмыслить юридическую проблематику*, все же главный вектор латиноамериканской мысли направлен, насколько я могу судить [48], на изучение проблематики прав человека, основываясь на познании специфики самого человека. Не абстрактного индивида, а конкретного (во всем множестве его разновидностей) латиноамериканца — живое пульсирующее ядро латиноамериканской цивилизации. Для большинства латиноамериканских авторов, пишущих по этой тематике, характерно стремление преодолеть просвещенческое понимание природы человека как некоей совокупности черт, свойственных всем представителям вида *homo sapiens* в любую эпоху повсюду на планете. Стремление, основанное на понимании того, что нет «человека вообще». Человек всегда конкретен, обусловлен теми или иными конкретными обстоятельствами своего пребывания в истории и в определенной природной среде. Любой из живущих на планете людей принад-

* В том числе преодолеть традиционное противопоставление различных школ права, в первую очередь — юридического позитивизма и естественно-правовой теории. См., например, [47].

лежит к той или иной традиции, входит в ту или иную общность (как правило, одновременно в несколько различных общностей), живет в определенном месте, может менять место жительства и даже свою принадлежность к какой-либо традиции (феномен смены идентичности главным образом в современную «электронную» эру), но всегда так или иначе проходит свой собственный неповторимый жизненный путь.

С особой ясностью и силой данную тенденцию латиноамериканской мысли выразил один из самых интересных современных мыслителей Латинской Америки, уже упоминавшийся Боливар Эчеверриа. По словам Эчеверриа, «человеческой природы вообще на самом деле нигде не существует: нет ни одного человека, который был бы только просто человеком и не был бы ничем помимо этого. Люди всегда и в любом случае — это конкретные люди... которые вовлечены в определенную систему отношений», они существуют и действуют в рамках определенной истории, мыслят в рамках определенного «метанарратива», придерживаются определенных представлений о мире, основываясь на которых они ориентируются в реальности и которые «придают смысл процессу воспроизводства их индивидуальных жизней». Вовлечение в ту или иную систему отношений, в исторический процесс необходимым образом предполагает обретение человеком собственной идентичности... Люди могут стать настоящими людьми в той мере, в какой их человечность конкретна» [30, p. 60].

Учитывая то, что неоднократно говорилось о ключевом значении «собственно индивидуального» пласта как фактора достижения целостности цивилизационной системы в условиях социокультурного «пограничья», проблема идентификации неизбежно должна была занять (и действительно заняла) центральное место в латиноамериканской мысли. Собственно, и проблематика прав человека стала (иногда неосознанно, но чаще всего вполне сознательно) рассматриваться именно через эту призму. Соответственно, происходило постепенное осознание права на собственную идентичность, на ее сохранение как *conditio sine qua non** реализации всех остальных прав человека. Поиски ответа на вопрос «кто мы?» заняли центральное место в духовных исканиях латиноамериканцев.

Разные варианты ответа на поставленный выше вопрос повлекли за собой возникновение различных образов латиноамериканской идентичности, которые сталкиваются и соперничают в цивилизационном сознании жителей региона. Вся их совокупность тяготеет, в конечном счете, к двум полюсам. Вокруг одного концентрируются те, для кого Латинская Америка — это не новый человеческий мир, имеющий собственное культурно-историческое лицо, а арена продолжающейся уже более пяти столетий борьбы миров, абсолютно несовместимых друг с другом — европейской цивилизации и автохтонного индейского мира. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что к этому направлению относятся как ультраиндееанисты, считающие, что только индейское начало выражает глубинную сущность действительности континента, а все европейское обречено на гибель как нечто, абсолютно чуждое этой действительности [49, pp. 15-31], так и западники, для которых Латинская Америка — не более, чем тавтология мировой истории, простое повторение Европы, только в ухудшенном варианте.

* *Conditio sine qua non* (лат.) — выражение, обозначающее необходимое условие, а также действие или ингредиент. — *Прим. ред.*

Вокруг другого полюса концентрируются те, кто убежден, что Латинская Америка — это именно особый человеческий мир, бесконечно многообразный, но единый в самых глубинных своих основах, обладающий собственной идентичностью, несводимой к совокупности идентичностей его многочисленных составляющих. Простое перечисление имен представителей как того, так и другого направлений могло бы занять, наверное, не одну страницу [38, сс. 174-178]. Многие годы изучения латиноамериканской проблематики привели меня к убеждению, что правы приверженцы второй из обозначенных традиций.

Здесь прослеживается прямая линия преемственности от С.Боливара к Х.Марти, а от него — к современным мыслителям, прежде всего Л.Сеа и его школе. В последние десятилетия одним из наиболее ярких представителей данной тенденции являлся неоднократно цитировавшийся выше Б.Эчеверриа.

Результаты исследований последних лет [50; 48] позволяют сделать вывод о том, что в латиноамериканской мысли происходило постепенное осознание того, что утверждение права на собственную идентичность, на ее сохранение и укрепление является обязательным условием реализации всех остальных прав человека. Но столь же верно и то, что мыслители и ученые континента отлично сознавали, что, не отставив остальные основные права человека, утвердить собственную идентичность невозможно. Одно неотделимо от другого. Поэтому для сохранения собственного неповторимого исторического лица необходимы соответствующие социальные, экономические и политические условия, достижение определенного баланса в отношении с природной средой, позволяющего приспособляться к ней и одновременно приспосабливать ее к человеческим потребностям, не допуская в то же время ее разрушения. Необходимо, разумеется, и достижение достаточно высокого уровня развития духовной культуры как особой сферы деятельности, в рамках которой, собственно, и происходит осознание собственной идентичности.

Если попытаться предельно обобщить основные тенденции, свойственные латиноамериканской мысли в том, что касается проблематики прав человека, то можно констатировать следующее. Для большинства латиноамериканских авторов, посвятивших свои работы данной теме, характерны:

— повышенное внимание к социальной, экологической и культурной составляющим проблематики прав человека. В рамках этой проблематики особенно остро ставятся вопросы о защите и расширении социальных прав и гарантий трудящихся, о женском равноправии, о правах индейских народов (в том числе в связи с темами необходимости сохранения автохтонного культурного наследия и природной сферы обитания) [51]; [52]; [53]; [54]; [55]; [56]; [57]; [58, pp. 48-49, 58-60, 62-64, 65, 69-73]; [59]. В данном контексте происходит и переосмысление концепта демократии, ставится задача расширения возможностей реального участия основной массы народа в принятии политических решений, преодоления формального характера модели представительной демократии западного образца;

— стремление преодолеть политическое и правовое наследие эпохи правоавторитарных диктатур, выработать адекватное условиям государств региона политическое и правовое решение проблемы «юстиции переходного периода» (*la justicia transitoria*) [60]; [61]; [62]; [63];

— попытки переосмыслить спорные вопросы правовой теории, явное стремление преодолеть противопоставление различных школ права [58]; [64]; [47];

— стремление учесть новые реалии «электронной эры», проявившиеся в двух направлениях: во-первых, в выдвигании концепции «четвертого поколения» прав человека; во-вторых, в акцентировке опасностей, связанных с новыми технологиями, с помощью которых можно практически полностью контролировать все сферы жизни человека [65]; [66].

Полноценное рассмотрение каждого из перечисленных пунктов — тема отдельного исследования, поэтому в данном случае ограничимся простым перечислением.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

1. Шемякин Я.Г. Проблема культурной детерминации различных сфер жизни социума: латиноамериканский опыт в универсальном контексте (институциональное измерение). *Вопросы теоретической экономики*. М., 2022, № 2, сс. 92-111 [Shemyakin Ya.G. Problema kul'turnoi determinatsii razlichnykh sfer zhizni sotsiuma: latinoamerikanskii opyt v universal'nom kontekste (institutsional'noe izmerenie) [The problem of cultural determination of various spheres of social life: Latin American experience in a universal context (institutional dimension)]. *Voprosy teoreticheskoi ekonomiki*. Moscow, 2022, N 2, pp. 92-111. (In Russ.)
2. Wade P.A. A Nation Divided: Building the Cross-Border Mapuche Nation in Chile. *Journal of Latin American Studies*. Cambridge University Press, 2013, vol. 45, part 2, pp. 235-264.
3. Cisternas J., Rarrazábal C. Desarrollo local e identidad indígena. Crítica a los discursos de la autenticidad. *Diálogos Latinoamericanos*. Aarhus, 2018, N 27, pp. 93-102.
4. Alvarez Fuentes G. Las relaciones transfronterizas indígenas y la (in)utilidad de las fronteras. *Nueva Sociedad*. Buenos Aires, 2020, N 289, pp. 81-93.
5. Шемякин Я.Г. Идентичность как способ бытия культуры: латиноамериканский опыт. Константинова Н.С. (отв. ред.). *Ибероамерика: культурная идентичность в эпоху глобализации*. М., ИЛА РАН, 2019, сс. 34-66 [Shemyakin Ya.G. Identichnost' kak sposob bytiia kul'tury. Latinoamerikanskii opyt [Identity as a way of being culture. Latin American experience. Konstantinova N.S. (otv.red.)]. *Iberoamerika: kul'turnaia identichnost' v epokhu globalizatsii*. Moscow, ILA RAN, 2019, pp. 34-66. (In Russ.)
6. Сеа Л. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., Прогресс, 1984, 342 с. [Sea L. Filosofii amerikanskoi istorii. Sud'by Latinskoj Ameriki [Philosophy of American History. The fate of Latin America]. Moscow, Progress, 1984, 342 p. (In Russ.)
7. Iberica Americans: Праздник в иберо-американской культуре. М., ИМЛИ РАН, 2002, 395 с. [Iberica Americans. Prazdnik v ibero-amerikanskoj kul'ture [Iberica Americans. A holiday in Iberoamerican culture]. Moscow, IMLI RAN, 2002, 395 p. (In Russ.)
8. Рус М.У. Народы майя: пятьсот лет сопротивления. *Американские индейцы: новые факты и интерпретации*. М., Наука, 1996, сс. 69-93 [Rus M.U. Narody maiia: piat'sot let soprotivleniia. *Amerikanskie indeitsy: novye fakty i interpretatsii*. [Mayan peoples: five hundred years of resistance. American Indians: new facts and interpretations]. Moscow, Nauka, 1996, pp. 69-93 (In Russ.)
9. Земсков В.Б. О литературе и культуре Нового Света. М., СПб., Центр гуманитарных инициатив: Гнозис, 2014, 592 с. [Zemskov V.B. O literature i kul'ture Novogo Sveta [About the literature and culture of the New World]. Moscow, Saint-Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ: Gnozis. 2014, 592 p. (In Russ.)
10. Земсков В.Б. Образ России в современном мире и другие сюжеты. М.; СПб., Центр гуманитарных инициатив: Гнозис, 2015, 343 с. [Zemskov V.B. Obraz Rossii v sovremennom mire i drugie siuzhety [The image of Russia in the modern world and other subjects]. Moscow, Saint-Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ: Gnozis, 2015, 343 p. (In Russ.)
11. Кoffман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М., Наследие, 1997, 320 с. [Kofman A.F. Latinoamerikanskii khudozhestvennyi obraz mira [Latin American artistic image of the world]. Moscow, Nasledie, 1997, 320 p. (In Russ.)
12. Шемякин Я.Г. Россия – Латинская Америка – Запад: дискурс взаимодействия и взаимодействие дискурсов. *Общественные науки и современность*. М., 2011, № 3, сс. 79-96 [Shemya-

kin Ya.G. Rossiia – Latinskaia Amerika – Zapad: diskurs vzaimodeistviia i vzaimodeistvie diskursov. [Russia - Latin America - the West: the discourse of interaction and the interaction of discourses]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. Moscow, 2011, N 3, pp. 79-96. (In Russ.).

13. Шемякин Я.Г. Феномен «пограничности»: социокультурное содержание и исторические типы. *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории*. М., ИВИ РАН, 2013, сс. 23-45. [Shemyakin Ya.G. Fenomen «pogranichnosti»: sotsiokul'turnoe sodержanie i istoricheskie tipy. [The phenomenon of "borderline": socio-cultural content and historical types]. *Dialog so vremenem. Al'manakh intellektual'noi istorii*. Moscow, IVI RAN, 2013, pp. 23-45. (In Russ.).

14. Шемякин Я.Г. Россия и Латинская Америка как цивилизации: попытка сравнения. Размышления над книгами В.Б. Земскова. *Мир России*. М., 2016, № 1, сс.154-180 [Shemyakin Ya.G. Rossiia i Latinskaia Amerika kak tsivilizatsii: popytka sravneniia. Razmyshleniia nad knigami V.B. Zemskova. [Russia and Latin America as civilizations: an attempt at comparison. Reflections on the books of V.B. Zemskov]. *Mir Rossii*. Moscow, 2016, N1, pp.154-180. (In Russ.).

15. Шемякин Я.Г. Конфликт интересов и конфликт ценностей. Миграционная проблематика в контексте проблемы цивилизационной идентичности. *Цивилизационные вызовы во всемирно-исторической перспективе*. М., Аквилон, 2018, сс. 348-402 [Shemyakin Ya.G. Konflikt interesov i konflikt tsennostei. Migratsionnaia problematika v kontekste problemy tsivilizatsionnoi identichnosti. [Conflict of interest and conflict of values. Migration issues in the context of the problem of civilizational identity]. *Tsivilizatsionnye vyzovy vo vsemirno-istoricheskoi perspektive*. Moscow, Akvilon, 2018, pp. 348-402. (In Russ.).

16. Костогрызлов П.И. Общинное правосудие в странах Латинской Америки. М., «Юрлитинформ», 2018 [Kostogryzov P.I. Obshchinnoe pravosudie v stranakh Latinskoii Ameriki. [Community Justice in Latin America]. Moscow, «Jurlitinform», 2018 (In Russ.).

17. Шемякин Я.Г. Рождение цивилизации. Размышления над книгой А.Ф. Кофмана. *Латинская Америка*. М., 2019, № 6, сс. 30-45 [Shemyakin Ya.G. Rozhdenie tsivilizatsii. Razmyshleniia nad knigoi A.F. Kofmana. [The birth of civilization. Reflections on the book by A.F. Kofman]. Moscow, *Latinskaya Amerika*. 2019, N6, pp. 30-45. (In Russ.).

18. Шемякин Я.Г. «Пограничность» как способ сохранения и утверждения идентичности. Исторический опыт индейских культур Латинской Америки в универсальном контексте. *Латинская Америка*. М., 2021, №9, сс. 83-96. [Shemyakin Ya.G. «Pogranichnost'» kak sposob sokhraneniia i utverzheniia identichnosti. Istoricheskii opyt indeiskikh kul'tur Latinskoii Ameriki v universal'nom kontekste. [“Borderline” as a way to preserve and assert identity. Historical experience of the Indian cultures of Latin America in a universal context]. Moscow, *Latinskaya Amerika*. 2021, N9, pp. 83-96. (In Russ.).

19. Шемякин Я.Г. Социокультурная «пограничность» в контексте всемирной истории//Проблемы социокультурного пограничья. Памяти Валерия Борисовича Земскова. М., ИМЛИ РАН, 2015, сс. 37-67. [Shemyakin Ya.G. Sotsiokul'turnaia «pogranichnost'» v kontekste vseмирnoii istorii [Sociocultural "borderline" in the context of world history]. *Problemy sotsiokul'turnogo pogranich'ia. Pamiati Valerii Borisovicha Zemskova*. – Moscow, IMLI RAN, 2015, pp. 37-67. (In Russ.).

20. Шемякин Я.Г. Идентичность и тип цивилизации: особенности соотношения (Россия-Латинская Америка-Запад). «Миры миров»: в поисках идентичности. Россия и Латинская Америка в сравнительно-исторической перспективе. М., Фонд исторической перспективы, 2016, сс. 3-43. [Shemyakin Ya.G. Identichnost' i tip tsivilizatsii: osobennosti sootnosheniia (Rossiia-Latinskaia Amerika-Zapad) [Identity and type of civilization: features of correlation (Russia-Latin America-West)]. «Miry mirov»: v poiskakh identichnosti. Rossiia i Latinskaia Amerika v sravnitel'no-istoricheskoi perspektive. Moscow, Fond istoricheskoi perspektivy, 2016, pp. 3-43. (In Russ.).

21. Шемякин Я.Г. Глобальное, универсальное, локальное: соотношение понятий и соотношение реальностей. *Цивилизационные вызовы во всемирно-исторической перспективе*. М., Аквилон, 2018, сс. 16-27. [Shemyakin Ya.G. Global'noe, universal'noe, lokal'noe: sootnoshenie poniatii i sootnoshenie real'nostei. [Global, universal, local: correlation of concepts and correlation of realities]. *Tsivilizatsionnye vyzovy vo vsemirno-istoricheskoi perspektive*. Moscow, Akvilon, 2018, pp. 16-27. (In Russ.).

22. Шемякин Я.Г. Культура в контексте глобализации и глобализация в контексте культуры. *Иberoamerika: культурная идентичность в эпоху глобализации*. М., ИЛА РАН, 2019, сс. 67-129. [Shemyakin Ya.G. Kul'tura v kontekste globalizatsii i globalizatsiia v kontekste kul'tury [Culture in the context of globalization and globalizatiion in the context of culture]. *Iberoamerika: kul'turnaia identichnost' v epokhu globalizatsii*. Moscow, ILA RAN, 2019, pp. 67-129. (In Russ.).

23. Шемякин Я.Г. Язык как фактор обеспечения целостности цивилизационной системы. Опыт ибероамериканского социокультурного «пограничья» в сравнительно-историческом контексте. *Вопросы иберо-романистики*. М., 2019, вып. 17, сс. 114-128. [Shemyakin Ya.G. Iazyk kak faktor obespecheniia tselostnosti tsivilizatsionnoi sistemy. Opyt iberoamerikanskogo sotsiokul'turnogo «pogranich'ia» v sravnitel'no-istoricheskom kontekste. [Language as a factor in ensuring the integrity of the civilizational system. The experience of the Ibero-American socio-cultural "borderland" in a comparative historical context]// *Voprosy ibero-romanistiki*. Moscow, 2019, vol. 17, pp. 114-128. (In Russ.).
24. Шемякин Я.Г. Образ реальности и реальность образа: проблема цивилизационной идентичности в свете опыта социокультурного «пограничья». Ольштын, *Przegląd Wschodnioeuropejski (East European Review)*. 2020, XI/1, сс. 219-229. [Shemyakin Ya.G. Obraz real'nosti i real'nost' obraza: problema tsivilizatsionnoi identichnosti v svete opyta sotsiokul'turnogo «pogranich'ia». [The Image of Reality and the Reality of the Image: The Problem of Civilizational Identity in the Light of the Experience of the Socio-Cultural "Borderland"]. *Przegląd Wschodnioeuropejski (East European Review)*. Olsztyn, 2020, XI/1, pp. 219-229 (In Russ.).
25. *Contrahistorias. La otra mirada del Clío*. México, 2004, N 3, pp. 18-19.
26. Костогрызов П.И. Идеология сума каманья в политике ценностей левоиндигенистского режима Э.Моралеса. Пермь, *Вестник Пермского университета. История*. 2019, выпуск 4(47), сс. 30-40. [Kostogryzov P.I. Ideologiya suma kaman'ia v politike tseinnostei levoindigenistskogo rezhima E.Moralesa [The ideology of suma kamanya in the policy of values of the left-indigenist regime of E. Morales]. *Vestnik Permskogo universiteta. Istorii*. Perm, 2019, vol. 4 (47), pp. 30-40. (In Russ.).
27. Трубецкой Н.С. К проблеме русского самосознания. *История. Культура. Язык*. М., Издательская группа «Прогресс-Универс», 1995, 797 с. [Trubetskoi N.S. K probleme russkogo samosoznaniia. [To the problem of Russian self-consciousness]. Trubetskoi N.S. *Istoriia. Kul'tura. Iazyk*. [History. Culture. Language.]. Moscow, Izdatel'skaia gruppa «Progress-Univers», 1995, 797. (In Russ.).
28. Larraín J. La identidad latinoamericana. Teoría e historia. *Estudios públicos*. Santiago de Chile, 1994, N 55, pp. 31-64.
29. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., «Coda», 1997, 342 с. [Averintsev S.S. Poetika rannevizantiiskoi literatury. [Poetics of Early Byzantine Literature]. Moscow, «Coda», 1997, 342 p. (In Russ.).
30. Echeverría B. La múltiple modernidad de América Latina. *Contrahistorias. La otra mirada del Clío*. México, 2005, N 4, pp. 57-70.
31. «Миры миров»: в поисках идентичности. Россия и Латинская Америка в сравнительно-исторической перспективе. М., Фонд исторической перспективы, 2016, 120 с. [«Miry mirov»: v poiskakh identichnosti. Rossiia i Latinskaia Amerika v sravnitel'no-istoricheskoi perspektive. [“Worlds of Worlds”: in search of identity. Russia and Latin America in a Comparative Historical Perspective]. Moscow, Fond istoricheskoi perspektivy, 2016, 120 p. (In Russ.).
32. Ибероамерика: культурная идентичность в эпоху глобализации. М., ИЛА РАН, 2019 [Iberoamerika: kul'turnaia identichnost' v epokhu globalizatsii. [Iberoamerica: Cultural Identity in the Age of Globalization]. Moscow, ILA RAN, 2019. (In Russ.).
33. Померанц Г.С. Теория субэкумен и проблема стыковых культур. *Выход из транса*. М., Юрист, 1995, сс. 338-345. [Pomerants G.S. Teoriia subekumen i problema stykovykh kul'tur. *Vykhod iz transa*. [The theory of subecumene and the problem of butt cultures. *Exit from trance*]. Moscow, Iurist, 1995, pp. 338-345. (In Russ.).
34. Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. М., «Русские словари», 1997 [Bakhtin M.M. Sbranie sochinenii. [Collected works]. Т. 5. Raboty 1940-kh – nachala 1960-kh godov. Moscow, «Russkie slovari», 1997. (In Russ.).
35. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., «Искусство», 1986, 444 с. [Bakhtin M.M. Estetika slovesnogo tvorchestva. [Aesthetics of verbal creativity]. Moscow, «Iskusstvo», 1986, 444 p. (In Russ.).
36. Бахтин М.М. Человек в мире слова. М., Изд-во Рос. открытого ун-та, 1995. [Bakhtin M.M. Chelovek v mire slova. [Man in the world of words]. Moscow, Izd-vo Ros. otkrytogo un-ta, 1995. (In Russ.).
37. Davydov V. Latinoamérica: rutas del desarrollo y lazos con Rusia. Percepción desde Moscú. Moscow, ILA ACR, 2016, 146 p.

38. Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., Наука, 2001. [Shemyakin Ya.G. Evropa i Latinskaia Amerika: Vzaimodeistvie tsivilizatsii v kontekste vseмирnoi istorii. [Europe and Latin America: The Interaction of Civilizations in the Context of World History]. Moscow, Nauka, 2001. (In Russ.).
39. Araujo K., Martuccelli D. Problematizaciones del individualismo en América Latina. *Perfiles Latinoamericanos*. México, 2020, 28 (55), pp. 1-25.
40. Кофман А.Ф. Под покровительством Сантьяго. Испанское завоевание Америки и судьбы знаменитых конкистадоров. СПб., Издательство «Крига», 2017, 1030 с. [Kofman A.F. Pod pokrovitel'stvom Sant'iago. Ispanskoe zavoevanie Ameriki i sud'by znamenitykh konkistadorov. [Under the auspices of Santiago. The Spanish conquest of America and the fate of the famous conquistadors]. Saint-Petersburg, Izdatel'stvo «Kriga», 2017, 1030 p. (In Russ.).
41. Фромм Э. Бегство от свободы. М., Прогресс, 1990, 269 с. [Fromm E. Begstvo ot svobody. [Escape from freedom]. Moscow, Progress, 1990, 269 p. (In Russ.).
42. Ortega-y-Gasset J. La rebelión de las masas. Madrid, Alianza Editorial, 2005, 284 p.
43. Маркузе Г. Одномерный человек. М., ООО «Издательство АСТ», ЗАО НПП «Ермак», 2003, 336 с. [Markuze G. Odnomernyi chelovek. [One dimensional person]. Moscow, ООО «Izdatel'stvo AST», ЗАО NPP «Ermak», 2003, 336 p. (In Russ.).
44. Uslar Pietri A. Breve historia de la novela hispanoamericana. Madrid, Edime, 1974, 183 p.
45. Шемякин Я.Г. От элитарной демократии к «катастрофическому равновесию». *Политическая система общества Латинской Америки*. М., Наука, 1982, сс. 258-304. [Shemyakin Ya.G. Ot elitarnoi demokrati k «katastroficheskomu ravnovesiiu». [From elitist democracy to "catastrophic balance"]. *Politicheskaiia sistema obshchestva Latinskoi Ameriki*. Moscow, Nauka, 1982, pp. 258-304. (In Russ.).
46. De Soto H. El otro sendero. La revolución informal. Lima, El Barranco, 1986, 317 p.
47. Jaccottet Freitas G. El fenómeno de la adquisición de los derechos humanos: un proceso histórico, jurídico y dialéctico. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2012, vol. 23(1), Enero-junio, pp. 15-45.
48. Shemyakin Ya. Volviendo al tema de los derechos humanos. Criterio de un latinoamericanista. *Iberoamérica*. Moscow, 2015, N 3, pp. 33-55.
49. Rincón Soto L. Fausto Reinaga y su pensamiento amáutico: su crítica a la filosofía occidental. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2014, № 25(2), pp. 15-31.
50. Шемякин Я.Г. Тема прав человека в контексте проблемы идентичности: латиноамериканские подходы. *Латинская Америка*. М., 2018, № 3, сс. 5-19. [Shemyakin Ya.G. Tema prav cheloveka v kontekste problemy identichnosti: latinoamerikanskiye podkhody. [The theme of human rights in the context of the problem of identity: Latin American approaches]. *Latinskaia Amerika*. Moscow, 2018, N 3, pp. 5-19. (In Russ.).
51. Vega García H. Identidad cultural y patrimonio ambiental: resistencia, reivindicación, apropiación e innovación de las mujeres en la reserva de la Biosfera Maya. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2014, vol.25(2), pp. 45-78.
52. Albano S. y otr. Los Derechos Economicos, Sociales y Culturales (DESC) como derechos humanos. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2013, vol.24 (1-2), pp. 17-23.
53. Olivera Fuentes A.M. Derechos humanos de los pueblos indígenas: Chile tras la ratificación del Convenio 169 de la OIT. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2009, vol. 20, pp. 13-26.
54. Martínez Castillo R. Biopiratería y pueblos indígenas: crítica y realidad. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2009, vol. 20, pp. 27-38.
55. Chiriloga Ruiz O.R. El derecho y la identidad cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales: una mirada desde sistema Interamericano. Sur. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2006, N 5, pp. 43-69.
56. Castellanos C. V. Patrimonio Cultural: integración y desarrollo en América Latina. México, Fondo de Cultura Económica, 2010, 128 p.
57. Franco R., Artigas C. Derechos económicos, sociales y culturales en América Latina: su situación actual. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. Granada, 2001, vol.35, pp. 59-82.
58. Chacón Mata A. El relativismo cultural y su tutela jurídica en el sistema internacional de protección de los derechos humanos. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2011, vol.22(2), pp. 39-79.

59. Singer González D. El testimonio de Rigoberta Menchú: estrategias discursivas de una subjetividad fronteriza. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2012, vol.23 (1), pp. 73-88.
60. Armoso M. y otr. Argentina: diferencias intergeneracionales ante las medidas de justicia transicional. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2014, vol.25(2), pp. 151-167.
61. Feoli Villalobos M.F. Estado Constitucional de Derecho y Democracia: Conceptos antagónicos? *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2009, vol.20, pp. 39-54.
62. Agüero Águila J. Derechos humanos y democracia: entre la emancipación y la ideología. *Los derechos humanos en América Latina: Teoría y práctica*. Krakow, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellonskiego, 2014, pp. 43-56.
63. Patiño Yepes Á. Las reparaciones simbólicas en escenarios de justicia transicional. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2010, vol.21 (2), pp. 51-61.
64. Villeda Santana M.C. Derechos humanos y desarrollo humano en México. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2011, vol.22 (2), pp. 185-208.
65. Riofrío Martínez-Villalba J.C. La cuarta ola de derechos humanos: los derechos digitales. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2014, vol 25 (1), pp. 15-45.
66. Jaccottet Freitas G. Privacidad, intimidad: un debate sobre los alcances de las limitaciones a los derechos fundamentales y la visión de la libertad de expresión ante la novela 1984 de George Orwell. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*. San José, 2014, vol. 25 (1), pp. 79-94.

Yakov G. Shemyakin (shemyakinx3@gmail.com)

Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher of the Institute of Latin America of the Russian Academy of Sciences

B.Ordynka Str., 21/16, 115035 Moscow, Russian Federation

To the question of cultural determination of various spheres of social life. Spiritual and value dimension

Abstract. Considering the spiritual and value dimension of the theme of cultural determination of various spheres of social life in Latin American examples, the author comes to the conclusion that the most profound manifestation of such determination is the method of forming the dialogic basis of human life. This method is determined by the solution of the problem of the "Other" characteristic of the Latin American civilization as a necessary component of one's own living space. Such a decision determines the specificity of the "frontier" civilizational type to which Latin America belongs.

Key words: culture, determination, integrity, spiritual value dimension, "frontier" civilization.

DOI: 10.31857/S0044748X0022872-8

Received 05.02.2022.