

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

В.Б. ЗЕМСКОВ

Латинская Америка и Россия

(Проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях)

Наличие или отсутствие культурного синтеза - это ключевая проблема для интерпретации процесса культурообразования не только в Латинской Америке, но и в иных пограничных (или, как их еще определяют, лиминальных, периферийных и т.д.) цивилизационных общностях, т.е. таких общностях, которые возникают на периферии стабильных, крупных цивилизаций, в зонах, где те переходят свои границы, вступая во взаимодействие с иными цивилизациями/культурами. По представлениям культурологов, зонами такого перехода западноевропейской цивилизации являются иберийская, балканская, турецкая, российская, на другом берегу Атлантики - латиноамериканская цивилизации.

Особенности пограничных цивилизаций

Прежде всего следует подчеркнуть научную новизну этой тематики. В цивилизационных исследованиях XIX века (до исследований О. Шпенглером "магической культуры" и "псевдоморфоза"), да и позже в центре внимания, как правило, находились "классические объекты" или "классические цивилизации", понимаемые как устойчивые, завершенные в своем формировании системы. Рождение во второй половине XX века концепции многополярного мира отозвалось в цивилизационных исследованиях переносом интереса с "правильных" и статически воспринимаемых "классических объектов" на "неклассические объекты", а именно пограничные цивилизации, которые по самой своей природе отрицают возможность статического подхода. Ученые обнаруживают, что пограничные цивилизации проявляют не меньшую активность и агрессивную способность к экспансии культурных ценностей за пределы своих границ не только в сторону удаления от цивилизационного центра, но и в направлении самого центра. Более того: высокая конфликтность, напряженность, свойственные зонам цивилизационной трансгрессии, зачастую все очевидней определяют нестабильность глобальной ситуации. В то же время становится очевидным, что наука еще не располагает методологическим инструментарием, необходимым для систематического изучения пограничных культур [1, с. 233,234].

Описанная тематика активно дискутируется в последние годы на страницах журналов, в ряде семинаров, среди которых следует выделить семинар по проблемам российской цивилизации, которым руководит А. Ахиезер. В зону его интересов в типологическом плане входит и латиноамериканская цивилизационная общность.

Земсков Валерий Борисович - доктор филологических наук, заведующий отделом литературы Западной Европы и Америки Института мировой литературы РАН.

Один из основных участников этого семинара И. Яковенко так обобщает свои наблюдения о различиях между "классическими" и "неклассическими" объектами (выбираю основные характеристики).

"Классическим объектам" свойственны:

1) высокий уровень структурированности идеального "тела" культуры, т.е. ментальности и психологической структуры базовой репрезентативной личности, и, соответственно, высокий уровень структурированности феноменологического поля культуры;

2) движущие силы "классической цивилизации" направлены как вовнутрь собственной системы (структурирование внутреннего пространства), так и вовне, по направлению к иным культурам;

3) наличие определенной интенсивной, отчетливо маркированной доминанты, характеризующей данную цивилизацию; высокий уровень способности к саморазвитию; акцент на объективном; высокая способность к ассимиляции феноменов, происходящих из иных культур с иной исторической хронологией; высокая агрессивность; постоянная тенденция к разрушению изначального архаического культурного синкрезиса, что порождает импульсы исторической динамики.

Для "неклассических объектов" (или пограничных образований) характерны:

1) низкий уровень структурированности как идеального, так и феноменологического поля культуры; внутренние напряжения и противоречия как постоянный конститутивный фактор, определяющий природу культуuroобразующих механизмов и их функционирование;

2) циклические "разрывы" процесса формирования, регулируемые механизмом инверсии развития;

3) синкретическая доминанта, неспособность к саморазвитию, сосуществование в структуре культуры феноменов, принадлежащих различной исторической хронологии - от архаики до современности, постоянная активизация архаических феноменов;

4) акцент на субъективном, растворение субъекта в культурном синкрезисе, экстенсивный характер, неспособность к динамическому развитию, очень болезненная модернизация [1, с. 233-243].

Дополню приведенные характеристики формулировками, принадлежащими Я. Шемякину:

1) в "классических культурах" преобладают элементы органического структурного единства; в пограничных образованиях цивилизационная база неоднородна, расколота, фрагментизирована. Внутри этой крайне нестабильной структуры происходит постоянное взаимодействие противонаправленных культурных тенденций (Запад-Восток, Новый Свет-Старый Свет и т.д.);

2) все "классические" цивилизации являются результатом реализованного и завершенного процесса культурного синтеза. Незавершенность и нереализованность культурного синтеза - это определяющая характеристика пограничных образований;

3) в отличие от "классических цивилизаций", в пограничных культурах стратегическая роль принадлежит не синтезу, а культурному симбиозу, являющемуся культуuroобразующим механизмом и структурной цивилизационной основой. Симбиотические взаимосвязи различных интегрирующих элементов, образующих основу пограничного образования, обеспечивают его неустойчивую стабильность [1, с. 22, 23; 2].

Сказанное позволяет сделать вывод: "классические цивилизации" по своей природе *синтетичны*, а "неклассические" - *симбиотичны*.

По определению Яковенко, в отличие от синтетических "классических цивилизаций" пограничные - это *агрегированные* образования, то есть состоящие из блоков, не имеющих органической взаимосвязи. Агрегированная целостность имеет не синтетическую, а *синкретическую* природу, ее элементы связаны симбиотическими отношениями [1].

Следует добавить, что приведенные положения опираются на хорошо известный историко-социологический подход, развитый Ахиезером на материале изучения

русской цивилизации. Согласно этому подходу существуют две суперцивилизации: "современная" (в терминологии Ахиезера "либеральная"), что равнозначно цивилизации западноевропейской, и архаико-традиционалистская. Экспансия "современной" суперцивилизации в зону архаико-традиционалистских образований раскалывает их, придает им транзитивный и лиминальный характер. Комбинация архаического, традиционного и "современного" определяет нестабильность их структуры, "раскол" и инверсию как механизмы их развития [3].

Если разграничивать эти два типа цивилизаций на уровне цивилизационного самосознания, то прежде всего становится очевидным, что для "современной" цивилизации проблема идентичности не имеет особенного значения, в то время как "жертвы" экспансии переживают ее крайне болезненно и задачу достижения, или строительства, собственной идентичности понимают как важнейшую. Пути к идентичности могут прокладываться на различных и противоположных основаниях: на архаико-традиционалистской базе (консервативный вариант), на модернизированной базе (прогрессистский вариант), на базе комбинирования архаико-традиционалистских и "современных" элементов. Последний вариант наиболее типичен для пограничных культур, блуждающих в лабиринтах поисков идентичности, всегда размещенной в зоне неопределенного и утопического будущего. Настоящее в восприятии этих культур характеризуется неопределенностью, фрагментаризированностью, расколом между противоборствующими традиционным и "современным" началами.

Еще одна точка зрения принадлежит Ю. Гирину, который описывает латиноамериканскую общность в терминах В. Тернера. Согласно Тернеру, лиминальные культуры с необходимостью амбивалентны, а "лиминальный" человек ускользает из классификационной сети, он "ни то, ни се", "ни там, ни здесь", поскольку обитает в "межпространстве". Такова латиноамериканская культура, навсегда застрявшая в межцивилизационном "зоре", онтологически децентрированная и расколота по всему фронту [4].

Описанные подходы позволяют выстроить ясную и логическую картину, но представляется, что добытые истины окутаны более или менее плотным облаком мистифицированности, что, видимо, связано с недостаточностью опыта изучения пограничных образований.

Прежде всего не может удовлетворить преобладание *статичности* в осмыслении пограничных цивилизаций. Практически все, с определенными различиями, рассматривают транзитивность, незавершенность и нереализованность культурного синтеза а следовательно, расколотость и инверсионность как имманентные и, более того, как *онтологические* характеристики подобных образований.

С нашей точки зрения, это результат методологической оптики типа флэш-бэк, когда схватывается не процесс в целом, а определенное состояние процесса, пусть даже и хронологически протяженное, в то время как цивилизационные процессы следует проецировать в *Большое Время*, где выяснится, что транзитивные свойства суть характеристики *исторические*.

Ведь и те центральные культуры, что образуют ядро европейской ("либеральной", "современной") цивилизации, в свое время были периферийными, лиминальными и пограничными зонами экспансии романской (а точнее, греко-иудейско-романской) цивилизации, и только с утверждением христианства они превратились из периферийных зон в центральные. В эпоху Ренессанса центр перемещается с юга на север Европы (Англия, Голландия, Германия), где рождается Реформация, а сложная комбинация традиционного и реформированного католичества с политическими составляющими создает модернизационные импульсы и экспансию, в результате которой возникает новый ряд пограничных цивилизаций (иберийская, балканская и латиноамериканская). С такой точки зрения обнаруживается относительность характеристики "классических цивилизаций" как *синтетических*, а пограничных как *симбиотических*, если понимать их в качестве имманентных или онтологических характеристик. Западноевропейские культуры, образующие центр европейской цивилизации, до

определенного исторического рубежа обладают всеми определяющими характеристиками пограничных образований, включая расколотую идентичность, фрагментарность системы культурных ценностей, инверсионную цикличность развития, напряжение бинарных оппозиций (Реформация-Контрреформация), внутренние конфликты, неоднородность цивилизационной основы, наконец, повышенную роль симбиоза как культуuroобразующего механизма (со времен экспансии христианства до средних веков, Ренессанса и далее).

Динамика симбиоза и синтеза

Очевидно, что смена мест в связке центр-периферия - это общая закономерность цивилизационного процесса, а экспансия завершенных в своем формировании цивилизаций ("классических", "синтетических") за пределы своих границ влечет за собой возникновение пограничных зон, где возникают "симбиотические" или "агрегированные" образования. В свою очередь экспансия пограничных цивилизаций развивается не только вовне, за пределы общих цивилизационных границ, но и по направлению к цивилизационному центру. По мере развития в основаниях пограничных культур нарастает удельный вес синтетических элементов и, напротив, в "классических цивилизациях" увеличивается доля симбиотических элементов. Культурный синтез не есть привилегия "классических цивилизаций", что становится очевидным при макроретроспективном анализе. И, напротив, учет макроперспективы позволяет увидеть, что симбиотичность вовсе не есть вечная характеристика пограничных цивилизаций.

С моей точки зрения, если пограничная цивилизация оказывается способной к агрессивной экспансии по направлению к общецивилизационному ядру, это означает, что в ее структурных основах возникла определенная синтетическая системность. Никакое цивилизационное образование не способно существовать даже в состоянии неустойчивой стабильности, а тем более осуществлять экспансию своих ценностей, если оно опирается только на симбиотические связи. Синтетические элементы, на которых держится структурная основа формирующейся цивилизации, ранее всего появляются не в материальной, а в идеальной базе "тела" цивилизации, но идеальное - через сферу практики культуротворчества - обладает материальной силой.

Видимо, более быстрое формирование идеального "тела" цивилизации - это общая закономерность¹. Например, в Западной Европе концепция антропоцентрического гуманизма, основы новоевропейской цивилизации, в своем классическом виде появляется в произведениях Д. Бокаччо и Ф. Петрарки, в то время как материальные основы "современности" еще далеко не сложились. Помимо этого следует учитывать различие "скорости" формативных процессов в древности и в современности, как и различную активность субъективного фактора в эти периоды.

Цивилизационное сознание и его формы (цивилизационная идентичность) в древних культурах возникают медленно и "стихийно", опираясь на доминирующую религию. В эпоху "современности" роль сознательного конструктивного фактора в процессе выработки форм цивилизационного сознания в противостоянии с цивилизационным центром гораздо выше, и это сообщает формативным процессам иной ритм. Кроме того, в эпоху модернизации, влекущей за собой секуляризацию идеальной сферы, цивилизационные проекты и идентификационные концепции все сильнее начинают опираться на гораздо более динамичные квазирелигиозные модификации синкретического и эклектического характера (хотя основная религия продолжает играть важную роль среди прочих факторов), на сциентистскую и культурную мифологию, одним словом, не на религию как таковую, а на культуру.

С моей точки зрения, все крупные идентификационные конструкты эпохи "современности", не важно в какой форме они проявляются (теоретические концепции, идеологемы, мифологемы, художественная символика), по своей сути являются синтетическими, а не симбиотическими образованиями. Эклектичные и симбиотичные по

¹ На латиноамериканском материале этот вопрос был поставлен мной в статье [5].

своим источникам, но мере интеграции в ядро цивилизационной идеологии они обретают большую унифицирующую силу, культуротворческую синтезирующую "вязкость", выстраивающую отдельные элементы в систему. Особенно активная роль принадлежит художественно-философской мысли, непосредственно граничащей с цивилизационной рефлексией.

Русская классическая культура и культура латиноамериканская XIX-XX веков, движимые импульсами процесса самоформирования во взаимодействии с западной культурой, поставили проблему культурного синтеза со всей остротой сначала на уровне цивилизационной идентичности, а затем на уровне культурологической рефлексии. Так, испаноамериканский модернизм (латиноамериканский аналог культуры модерна) сформулировал концепцию универсальной синтетичности латиноамериканской культуры, и она реализовалась в творчестве создателей этой цивилизационной философии. Ключевые формулы авторов этой философии Х. Марти и Р. Дарио, приоткрывающие лабораторию их творческой мысли, звучат так: "подлинное - это синтетическое" (Марти) и "суверенный эклектизм" (Дарио).

В культурном продукте для нас важна не разнородность исходных элементов, а конечная органичность, и если она достигнута, не значит ли это, что мы имеем дело с продуктом культурного синтеза? Таково творчество Р. Дарио и А. Пушкина, цементирующих основания новых культур. Как и идентификационные концепции, художественно-символические - это реальные феноменологические объекты и в то же время субъекты формативного процесса, образующие идеальное "тело" формирующейся цивилизации, и они обладают большой цементирующей силой.

М. Мамардашвили, совершивший экскурс в латиноамериканскую проблематику в годы, когда отмечались 500 лет открытия Нового Света, отвергал наличие культурного синтеза в Латинской Америке, как, впрочем, и в России [6]. Для него латиноамериканский вариант, как и русский, - образец "псевдоморфоза" (по Шпенглеру), порождающего цивилизационную "пустоту". Но как нам быть, например, с Ф. Достоевским, Л. Толстым или А. Чеховым, с Х. Борхесом или с Г. Гарсиа Маркесом? Можно возразить, что наличие мировых художественных достижений не означает наличия цивилизационной системности. Это так, но ведь и объяснить их отсутствием системности невозможно. Если в пограничных культурах формируется инновационная художественная система, оказывающая агрессивное воздействие за своими пределами в направлении "центра", "классических объектов" - как русская культура в XIX - начале XX века и латиноамериканская во второй половине XX века, то с чем же мы имеем дело? Кто же станет "импортировать" в качестве образцов некие "симбиотические", "эkleктические" продукты? Значит, мы имеем дело с легитимным культурным синтезом и никак иначе.

До сих пор речь шла о культурном синтезе в применении к цивилизационному процессу в целом. Проблема усложняется, если мы переходим на другой уровень - на уровень культурной конкретики. Если в отношении *общецивилизационного* уровня применение понятия культурного синтеза не вызывает особых возражений и достаточно расхоже, то в отношении конкретных *культурообразующих механизмов* возникают вполне объяснимые сомнения и возражения. Корректно ли в этом случае использовать понятие синтеза? Может ли процесс возникновения нового явления из разнородных источников быть объяснен как синтез? На основе каких механизмов появляется нечто *иное* как результат переработки предшествующего *иного*?

Латиноамериканская культура (как и русская, скажем, в XVIII-XIX веках) крайне заостряет эти вопросы. Оба указанных "неклассических объекта" как бы на глазах возникают из разнородного эkleктического набора. В среде отечественных латиноамериканистов было немало споров по этому поводу, но они кажутся неразрешимыми в границах данного горизонта понимания. Ситуация напоминает положение с проблемой Творца. Одни верят, что синтез (как культуурообразующий механизм) есть, другие - что его нет, доказательства хромают и с той, и с другой стороны, а вопрос о

продуцировании нового качества остается. Как говорил И. Гете, между двумя противоположными мнениями находится не истина, а проблема.

Как мне представляется, главное для возможного решения понять, что проблема культурного синтеза - комплексная, требующая сочетания в единстве разных уровней. Конкретный культурообразующий синтез совершается на уровне феноменологическом, т.е. в поле непосредственного культурного творчества, но проблема "распластывается" также по уровням общетеоретического, культурологического, ментального, гносеологического, для художественного творчества - по сфере художественного сознания, механизмов его работы, по уровню психологических механизмов и т.д. Сходятся и пересекаются все эти плоскости в точке конкретной "механики" культурообразования, там, где рождается феномен культуры, артефакт. Можно идти в обратном направлении - от артефакта по разным срезам и уровням к цивилизационному целому, которое формируется на основе накопления и расширения феноменологического поля, структурируется им, если сама феноменология культуры обнаруживает системность, позволяющую "связывать", строить цивилизационную целостность.

Если такая целостность "связывается", значит, речь идет о синтезирующих культуростроительных процессах и, следовательно, о синтезе как о некоей цивилизационно-строительной реальности, а не о культурологической утопии.

Соотношение инверсии и медиации

Основой для такого подхода является идея фундаментального изоморфизма всех уровней культуры - от онтологического, ментального, гносеологического до цивилизационного, широко разработанная А. Пелипенко и И. Яковенко в книге "Культура как система" [7]. В работе показано культурообразование как прогрессирующее расщепление изначального синкретизиса через все более дробное развертывание, по разному типу в различных цивилизационных версиях, бинарных оппозиций, разрешение которых осуществляется через инверсионно-медиативный механизм. Этот замечательный шаг в теории культуры стал возможен благодаря предшествующей разработке механизма инверсии-медиации Ахизером на материале российской цивилизации в историко-социологическом аспекте [3].

На отечественном историко-культурном материале работу этого механизма ярко показал И. Кондаков в книге "Введение в историю русской культуры" [8].

Эти искания осуществляются в традиции семиотических исследований Ю. Лотмана, который в книге "Культура и взрыв" [9] отнес русский вариант культуры к бинарному типу, а западноевропейский к тернарному.

И все же, суммируя эти работы, мы не получим необходимого слияния всех уровней. Феноменологический уровень оказывается упущен в общетеоретических построениях, общетеоретический уровень не "спускается" к феноменологическому. В случае рассмотрения феноменологии нет соединения уровней "идеи" и "поэтики", а если и есть, то нет необходимого обобщения, не разъясняется, каков же все-таки механизм продуцирования нового качества. Очевидно, категории инверсии и медиации требуют проработки "в глубину", в частности, для изучения проблематики пограничных культур².

Как показано в упомянутых выше исследованиях, инверсия и медиация суть единый процесс, а преобладание того или иного принципа разрешения бинарных оппозиций характеризует принадлежность культуры к одному из типов - инверсионному (бинарному) или медиационному (тернарному). Для пограничных культур особенно важна разработка инверсионного механизма в преломлении к поэтике. На этом уровне очевидно, что инверсия (по отношению к исходному воспринятому материалу) не есть что-то вроде "кувырка" без обретения нового качества. Если это так, то и в инвер-

² Это особенно важно для изучения механизма инверсии.

сионном механизме наличествует медиационное действие, снимающее оппозиции и дающее новое качество.

Ахиезер пишет: "Медиация (...) является формированием ранее не известных в данной культуре альтернатив", "новых смыслов" [3, т. 1, с. 61]. Далее: "Медиация - кумулятивный процесс, что может привести в конечном счете к смещению меры" [3, т. 1, с. 71]. Пелипенко и Яковенко отмечают: "В результате медиации возникает пространство синтетического становления новых смыслов", "инновационное поле" [7, с. 67]. "Медиация есть принцип формирования новых смысловых конструкций на основе синтезирования" [7, с. 74].

И все же, как работает медиация в конкретной "ткани" культуры, на феноменологическом уровне, на уровне поэтологии? Как рождаются "подлинно синтетическое", "суверенный эклектизм"?

Самая простая формула в отношении творчества "латиноамериканского Пушкина" — Р. Дарио была бы такой: берутся Гонкуры, Т. Готье, А. Доде, Э. Золя, Г. Флобер, Ш. Бодлер, Ш. Леконт де Лиль, К. Мендес, а затем еще и П. Верлен, Э. По, С. Малларме и другие, тщательно перемешиваются, доводятся до точки кипения в "перегонном кубе модернизма" (выражение Дарио), и получается нечто новое и неповторимое. Источники для знатока понятны, но и самобытность очевидна. Поэтический язык Дарио - основа новой латиноамериканской культуры.

Подобный вопрос можно поставить применительно к любому великому творцу, неважно "классической" или пограничной цивилизации.

Видимо, на уровне феноменологическом, в поэтологических механизмах медиативный процесс разворачивается по своим принципам, сопряженным специфике художественного сознания - самого гибкого синтезирующего "аппарата" культуры.

Проблема усложняется тем, что в сфере конкретного художественного культуротворчества мы имеем дело с восприятием и трансформацией *жанровых моделей*. В отличие от "идей", "образов" и т.п., это "жесткие" структуры. Ими нельзя манипулировать, гибко изменять их как "идеи" или "образы".

Отечественные латиноамериканисты, работая на материале художественной культуры, апробировали ряд категорий и понятий, интерпретирующих процесс превращения предшествующего *иного* материала культуры в новое - латиноамериканское: перекодификация, парафраз, травестия, инверсия [10-12] и т.д.

Представляется, что обобщающее значение имеет понятие *парафразы* (травестия - его частная форма). Взятый как культурообразующий механизм, парафраз - это культурообразующая операция и механизм, смысл которого в *переводе*, или *переходе* (не только в лингвистическом, но и в культурогенном значении) смысло-форм из одного культурного кода в другой. Парафразированием исходных смысло-форм путем перекодификации на базе собственных матричных основ достигается их новое, *другое* значение, соответствующее потребности выразить иную идентичность. Эта операция включает моменты смещения исходного значения, появления дополнительного, нового качества, слияния новых значений с теми, что были уже выработаны воспринимавшей культурой и стали для нее традицией, включения старых и новых значений в общее смысловое поле. Полный парафраз - это инверсия исходной смысло-формы. Если в результате подобных операций создается репрезентативный и обладающий культурогенной силой феномен, способный производить новые смысло-формы, а следовательно, и *традицию* (как, например, творчество Пушкина или Дарио) - значит, культурный синтез достигнут. Если такового феномена не возникает, значит речь идет об имитативных или симбиотических парафразах, также неизбежных продуктах процесса культурообразования.

Ахиезер сопоставляет медиацию со сканированием - не есть ли это метафора парафразы?

Резюмируя, можно сказать: культурный парафраз - это культурогенный (семантический, грамматический и синтаксический) *перевод-переход*, переводящий одну культурную Инаковость в другую культурную Инаковость. Полагаю, что описанный ме-

ханизм культурного синтеза можно обнаруживать и изучать не только на уровне конкретного произведения или корпуса творчества того или иного крупного художника, но и на различных уровнях процесса цивилизационной "картины мира", образующей ядро идеального "тела". Если таковая "картина мира" существует, значит формирующаяся цивилизация уже создала свой код, т.е. надличностную, "культурно-бессознательную" нормативность, держащую ее целостность.

Исследования последних десятилетий аналитически доказывают существование латиноамериканской "картины мира", и это позволяет нам говорить о высоком уровне культурного синтеза идеального "тела" латиноамериканской цивилизационной традиции. Здесь прежде всего следует упомянуть имя уругвайца Ф. Аинсы, его известную книгу "Культурная идентичность Иberoамерики в ее прозе" [13]. Аинса первым сформулировал особую и опережающую роль литературы в создании цивилизационного латиноамериканского единства (разумеется, речь идет об идеальной сфере) и аналитически доказал существование общего для латиноамериканской литературы *субстрата*, обнаруживающего инаковость латиноамериканской цивилизационной целостности (общность тематических констант, типов героев, персонажей и т.д.).

Другой важный шаг в этом направлении сделал отечественный исследователь А. Кофман в книге "Латиноамериканский художественный образ мира" [14]. Он выявил, что этот общий *субстрат* представляет собой структурированное единство, образованное систематической (и систематизируемой) сетью базовых мифологем, которые обнаруживают себя в различных комбинациях в творчестве большинства латиноамериканских писателей. Определив эту архетипальную платформу "культурно-бессознательного" поля Латинской Америки как *латиноамериканскую мифологическую инфраструктуру*, он охарактеризовал ее как синтетическую. В очередной раз подтверждается формула Марти: "подлинное - это синтетическое".

Но как образуется синтетичность? Когда в основу объяснения кладется принцип инверсии (по отношению к исходному культурному материалу), понимаемой как полярная смена значений, редуцируется самое понимание инновации, да и вообще представление о культуре. Так, скажем, если интерпретировать своеобразие соотношения "верха" и "низа" в латиноамериканской культуре как простую инверсию по отношению к европейскому варианту, создается тупиковая ситуация - перед нами уже не-культура. Видимо, все дело в медиативном процессе, в "снятии", в смещении меры, в дополнительности как необходимом элементе формирования нового качества и при инверсии. Вопрос остается открытым...

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Цивилизационные исследования. М., 1996.
2. *Шемякин Я.Г.* Отличительные особенности "пограничных цивилизаций": Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении // ОНС. 2000. № 3.
3. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. Новосибирск, 1997. Т. 1-2.
4. *Гирич Ю.* К проблеме интерпретации латиноамериканской культуры // Латинская Америка 1996. № 10. С. 109.
5. *Земсков В.Б.* Латиноамериканская культура как предмет междисциплинарного исследования // *Iberica Americans. Культуры Нового и Старого Света в их взаимодействии.* СПб., 1991.
6. *Мамардашвили М.* Другое Небо // Три каравеллы на горизонте. М., 1991.
7. *Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М., 1998.
8. *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М., 1997.
9. *Лотман ЮМ.* Культура и взрыв. М., 1992.
10. *Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке.* М., 1994.
11. *Iberica Americans. Тип творческой личности в латиноамериканской культуре.* М., 1997.
12. История литератур Латинской Америки. М., 1994. Т. 3.
13. *Ainsa F.* Identidad cultural de Iberoamerica en su narrativa. Madrid, 1986.
14. *Кофман А.Ф.* Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997.