

Я.Г. ШЕМЯКИН

Отличительные особенности "пограничных" цивилизаций

(Латинская Америка и Россия
в сравнительно-историческом освещении)

Россия и Латинская Америка - это, говоря словами М. Гефтера, "непосредственно планетарные" образования [1]. Цивилизационные процессы, разворачивающиеся в регионе к югу от Рио-Гранде и на просторах российской Евразии, непосредственно затрагивают все человечество в целом, в том числе и Запад. Количество культур и этносов, взаимодействующих в их географическом и духовном пространстве, по-видимому, перерастает в данном случае в особое качество, объединяющее две наиболее крупные "пограничные" цивилизации и отделяющее их от иных культурно-исторических общностей этого рода. Принцип преобладания многообразия над единством, гетерогенности над гомогенностью, общий для всех "пограничных" цивилизационных систем, выражен как в российском, так и в латиноамериканском случае с несравненно большей силой, чем в других пограничных регионах на Пиренеях и на Балканах [2].

Сфера отношений "человек-природа" строится в России и в Латинской Америке особым образом как по сравнению с иными "пограничными" цивилизациями (в силу иного масштаба воздействия природного фактора, обуславливающего качественно иной уровень такого воздействия), так и по сравнению с "классическими" цивилизациями, субэкуменами (в силу принципиально иной связи между сферой отношений "человек-природа" и системами отношений "мирское-сакральное", "индивид-общество", "традиция-инновация"). Сочетание планетарного масштаба и свойственного цивилизационному "пограничью" характера решения коренных экзистенциальных противоречий создает совершенно особый "эффект присутствия" в мире "пограничных" цивилизационных систем планетарного уровня.

Природный фактор в цивилизационных системах Латинской Америки и России-Евразии

На примере России и Латинской Америки становится особенно ясно, что любую цивилизацию можно и нужно рассматривать в том числе и как сущностное единство общества и среды его обитания. Такой (по сути своей экологический) подход к цивилизационной проблематике стал разрабатываться в нашей научной литературе с начала 80-х годов (З. Файнбург, Т. Борисова, А. Молчанова, впоследствии Э. Кульпин, Ф. Гиренок) [3-5].

*Ш е м я к и н Яков Георгиевич - кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник
Института Латинской Америки РАН.*

Кубинский писатель А. Карпентьер следующим образом сформулировал свое видение латиноамериканской природы и ее роли в жизни человеческого сообщества: "наш континент - это континент ураганов (первое вошедшее в международный обиход американское слово, появившееся на волне открытия, - это слово "ураган"), это континент циклонов, землетрясений на суше и на море, наводнений, которые из-за своей периодической повторяемости накладывают ужасный отпечаток на природу, нелегко поддающуюся укрощению, еще подчиненную изначальным волнениям земной коры... Дом Гёте в Веймаре... единое целое с человеком, в нем живущим, и городом, что гармонически вписывается в окрестности с мягкой округлостью холмов... Но мне хотелось бы вообразить, как бы выглядел Гёте, живи он в Амекамеке, в Мексике, - стоящим на переднем плане в сером сюртуке, а позади - вулкан" [6, с. 48, 49].

Вот характерные особенности латиноамериканского цивилизационного сознания: ощущение одновременно своей родственности и чуждости европейской культурной традиции, желание (типичное для очень и очень многих писателей и мыслителей континента) испытать классические образцы этой традиции в условиях человеческой и природной действительности Нового Света.

Вместе с тем следует отметить, что Карпентьер в приведенном отрывке отражает одну из тенденций восприятия природы континента латиноамериканской мыслью, прямо связанную с исходной мифологемой "рай Америки": восхищение мощью и необузданностью природных сил. Однако есть немало известных мыслителей (как правило, одновременно литераторов), которые, признавая могущество латиноамериканской природы, давали ей вместе с тем резко негативную оценку, акцентировали внимание на том, что взаимоотношения человека с собственной средой обитания чрезвычайно сложны и драматичны. Данная тенденция непосредственно опиралась на другую исходную мифологему - "ад Америки". Приведем в этой связи цитату из работы известного современного венесуэльского писателя и мыслителя А. Услара Пьетри, в которой упомянутая тенденция выражена особенно четко.

"Безбрежные пространства равнин, невообразимые массивы непроходимых лесов и величие самых переменчивых рек в мире, вся природа Латинской Америки необычайно враждебна и агрессивна по отношению к человеку. Сама необъятность этой природы угрожает ему. Растительность буyno разрастается и поглощает все. Время от времени наводнения превращают равнины во внутренние моря. Всего несколько часов пути отделяют густые, влажные леса от суровых, бесплодных нагорий.

Народ Латинской Америки веками жил в открытой вражде с природой. Растения и животные постоянно вторгались в его поселения. Природа Латинской Америки постоянно меняется, она как бы подстерегает человека. И если люди осмеливаются вторгнуться в царство природы, их всегда ждет опасность..." [7, с. 32, 33].

Услар Пьетри продолжает ту линию в интерпретации латиноамериканской природы и характера ее влияния на человека, которая была заложена в прошлом веке великим аргентинцем Д. Сармьенто. Достаточно открыть первые страницы его знаменитого произведения "Факундо": "Зло, от которого страдает Аргентинская республика, - это ее протяженность... Необъятность во всем: бескрайняя равнина, бесконечные леса, безбрежные реки... дикая природа окружает города, давит их, превращает в одинокие оазисы цивилизации" [8, с. 18, 32, 33].

Эти примеры, иллюстрирующие тенденции, представленные Карпентьером, с одной стороны, Сармьенто и Усларом Пьетри - с другой, можно было бы множить и множить. Подчеркну еще раз мысль, которая была сформулирована выше: несмотря на разную оценку характера воздействия природы на латиноамериканца и образ его жизни, все представители латиноамериканской культуры, кто так или иначе затрагивал эту тематику, сходятся в признании силы такого воздействия, а следовательно, и огромной значимости природного фактора в цивилизационном процессе в регионе.

Особая роль природы в цивилизационной системе России издавна обращала на себя внимание различных отечественных мыслителей. Так, уже Н. Карамзин выделял

разнообразии природных условий как характерную отличительную черту России: "Не удивительно ли, как земли, разделенные вечными преградами естества, неизмеримыми пустынями и лесами непроходимыми, холодными и жаркими климатами, как Астрахань и Лапландия, Сибирь и Бессарабия, могли составить одну державу с Москвою?" [9, с. 14, 15].

Многие подчеркивали чрезвычайно важное (в значительном числе случаев - решающее) значение воздействия особенностей географической среды на исторические судьбы России. Одним из первых начал разрабатывать данную проблематику П. Чаадаев, хотя ему удалось сделать лишь первые шаги на этом пути. По словам Чаадаева, мы, русские, как особый народ созданы "нашими властителями и нашим климатом"; "географический элемент" рассматривается как важнейший фактор "истории России, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия, и истинной причиной нашего умственного бессилия" [10, с. 153, 154]. Данное утверждение выглядит столь категоричным, что его можно было бы интерпретировать в духе географического детерминизма, если бы Чаадаев не рассматривал в качестве доминирующих и другие факторы: государственную власть и религию - восточное христианство византийского происхождения.

Как и в Латинской Америке, в России осмысление собственных особенностей чаще всего шло по линии сопоставления с опытом Западной Европы, которое нередко выливалось в противопоставление российской специфики этому опыту.

Так, один из наиболее известных отечественных историков С. Соловьев писал, сравнивая две различные части Европы: "На западе земля разветвлена, острова и полуострова, на западе горы, на западе много отдельных народов и государств; на востоке сплошная громадная равнина и одно громадное государство. Первая мысль при этом, что две столь разнящиеся между собой половины Европы должны были иметь очень различную историю. Мы знаем, как выгодно для быстроты развития общественной жизни соседство моря, длинная береговая линия, умеренная величина резко ограниченной государственной области, обилие естественных внутренних сообщений, разнообразие форм, отсутствие громадных, подавляющих размеров во всем, благорастворение воздуха, без африканского зноя и азиатского мороза, эти выгоды отличают Европу перед другими частями света; на эти выгоды указывают как на причину блестящего развития европейских народов, их господства над народами других частей света. Но указывая на эти выгоды, должно разуметь только Западную Европу, ибо Восточная их не имеет; природа для Западной Европы, для ее народов была мать; для Восточной, для народов, которым суждено было здесь действовать, -мачеха..." [11, с. 7-9].

Как видно из приведенной цитаты, признание детерминирующего воздействия природного окружения на историю России (и всей Восточной Европы) сочетается у Соловьева с резко отрицательной оценкой характера и последствий такого воздействия. Крупнейший российский историк выступает в данном случае как представитель западной либеральной традиции.

К этой же традиции можно отнести и другого крупнейшего историка России второй половины XIX - начала XX века В. Ключевского. По его словам, природа России "часто смеется над самыми осторожными расчетами великоросса: своенравие климата и почвы обманывает скромные его ожидания и, привыкнув к этим обманам, расчетливый великоросс любит, подчас, очертя голову, выбрать самое что ни на есть безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги. Эта склонность дразнить бытие, играть в удачу и есть великорусский авось... Короткое великорусское лето умеет еще укорачиваться безвременным неожиданным ненастьем. Это заставляет великорусского крестьянина спешить, усиленно работать, чтобы сделать много в короткое время и в пору убрать с поля, а затем оставаться без дела осень и зиму... Ни один народ в Европе не способен к такому напряжению труда на короткое время, какое может развить великоросс; но и нигде в Европе, кажется, не найдем такой непривычки к ровному,

умеренному и размеренному постоянному труду, как в той же Великороссии" (цит по [12, с. 37, 38]).

Итак, согласно Ключевскому, российская природа определяет структуру и сам характер процесса труда, а в связи с этим и социально-психологические характеристики русского народа, во всяком случае основной его части - крестьян. Хотя воздействие природных условий и не оценивается столь однозначно отрицательно, как у Соловьева, все же в трактовке Ключевского оно обуславливает очень большие трудности при организации трудового процесса и формирование некоторых качеств (как, например, выделяемой русским историком "непривычки к размеренному постоянному труду"), которые трудно оценить со знаком плюс и которые, несомненно, были препятствием на пути развития страны.

Совершенно иной подход к рассматриваемой проблеме типичен для сформировавшегося в 20-30-е годы XX века евразийского направления российской мысли (Н. Трубецкой, П. Савицкий, Г. Вернадский и др.). Природа России оценивается ими однозначно положительно. Такая оценка обусловлена прежде всего тем, что географическая природная среда нашей страны ("месторазвитие", если использовать излюбленный термин евразийцев) является в интерпретации мыслителей данного направления главной предпосылкой возникновения особой евразийской цивилизации и основным фактором, обуславливающим ее специфику. Решающий фактор, определяющий как географическую, так и историческую специфику России-Евразии - ее континентальный характер. Основа основ духовного строя данной цивилизации - особое "ощущение континента", которое противостоит "западноевропейскому ощущению моря". Согласно образному определению Савицкого, Россия-Евразия - это "континент-океан" [13, с. 124].

Из современных авторов-евразийцев линию географического детерминизма с особой ясностью выразила Т. Очирова. Вот несколько ее типичных высказываний: «В силу своего географического положения Россия, лежащая на границе двух миров - восточного и западного, - исторически и геополитически выполняет роль некоего культурного синтеза, объединяющего эти два начала... Исходная географическая целостность евразийского "месторазвития"... обеспечивается ее географической спецификой: все реки текут в меридиональном направлении, тогда как непрерывная полоса степей пронизывает и пересекает ее с запада на восток, определяя историко-культурную целостность исторически складывавшегося здесь типа культуры... Теоретики евразийства очень тонко ощущали обусловленность культурных моделей конкретными географическими особенностями» [14, с. 191, 192, 197].

Следует отметить, что мысль об особом значении природной составляющей в системе российской цивилизации разделяли и многие влиятельные критики евразийства, принципиально выступавшие против абсолютизации роли географического фактора, например Н. Бердяев. «Необъятность русской земли, отсутствие границ и пределов, - писал он, - выразились в строении русской души. Пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность в бесконечность, широта. На Западе тесно, все ограничено, все оформлено и распределено по категориям, все благоприятствует образованию и развитию цивилизации - и строение земли, и строение души. Можно было бы сказать, что русский народ "пал жертвой" необъятности своей земли, своей природной стихийности» [15, с. 8].

Другой видный русский мыслитель В. Ильин, придававший решающее значение духовно-религиозному фактору, подчеркивал вместе с тем прямую связь особенностей духовного склада русских людей со спецификой окружающей их природной среды. Он подчеркивал, что Россия, страна метелей, вьюг и туманов, никак не может быть признана "страной нег и наслаждений". «И к русскому искусству, и к русской душе нет хода любителю, ищущему того, что французы называют "*plaisirs*", "*douceur de vivre*" (радостью жизни, наслаждением жизнью)». Суть русской культуры - «в отрицании как высшего идеала "сладости жизни" и "счастливых концов" буржуазного амери-

канского, так и вообще западного стиля. Россия не есть страна бесконечного оптимизма; тяготение к скорбным глубинам присуще ей по природе» [16, с. 42]. В этом типично русском по мнению Ильина, "духе отречения от радости жизни есть великая зазывающая сила", наиболее ясно проявившая себя в феномене иночества, который трактуется им как основа отечественной культуры. Он называет носителей русской духовности "людьми лунного света" - образ, впервые примененный В. Розановым для характеристики монахов и вообще аскетов. И это невольно вызывает в памяти именно зимний лунный пейзаж, бескрайние заснеженные просторы восточноевропейской равнины... [16, с. 43].

Думается, замечательный по своей глубине (и красоте!) образ-символ "люди лунного света" может быть одним из ключевых при определении специфики российской культуры. Приведенные высказывания Ильина - прекрасная иллюстрация, подтверждающая выдвинутый Бердяевым тезис о соответствии "пейзажа русской земли" и "пейзажа русской души". Разумеется, мыслеобраз "люди лунного света" включает в себя в трактовке Ильина нечто гораздо большее, чем просто констатацию воздействия природных условий на духовный склад русских. И тем не менее: перед нами яркий пример того, как реалии природы проявляют себя в самом внутреннем строе культуры, формируя ее символическую ткань.

Особое место природного фактора в цивилизационной системе и планетарный масштаб воздействия данного фактора на человека и общество - общие черты России и Латинской Америки. В то же время нельзя не сказать и о тех различиях, которые прослеживаются между ними. Прежде всего бросается в глаза то, что в Латинской Америке флора и фауна гораздо более агрессивны по отношению к человеку, чем в России. Хотя природа Сибири и Дальнего Востока суровее, чем в Восточной Европе, все же в России-Евразии нет ничего похожего по своим масштабам ни на полчища насекомых, вторгающихся в человеческие жилища, ни на обилие ядовитых змей, крокодилов и т.п., чем так богат животный мир Латинской Америки, особенно в тропической зоне.

Если брать картину в целом, то уровень разнообразия природной среды Латинской Америки выше, чем в России-Евразии, где нет такого буйства форм животной и растительной жизни, как в регионе к югу от Рио-Гранде. Значительно более однообразен и менее контрастен в России рельеф, преимущественно равнинный. Здесь нет ничего похожего на единую горную цепь Анд-Кордильер: горы лишь окаймляют и кое-где пересекают единый колоссальный равнинный массив. Соответственно, несравненно меньшая часть территории российской Евразии подвержена воздействию вулканической активности: хотя вулканы есть и у нас (прежде всего на Камчатке), роль, которую играют периодические извержения вулканов в жизни латиноамериканцев, их разрушительные последствия гораздо более значительны.

С охарактеризованными различиями связана и разница в степени адаптации человека в природной среде и, соответственно, в мере конфликтности в его взаимоотношениях с этой средой в Латинской Америке и в России.

Огромное значение имеет то обстоятельство, что подавляющее большинство современного населения Латинской Америки - потомки относительно недавних переселенцев из другого полушария. Это касается как европейцев, так и африканцев. И те, и другие (европейцы в большей степени из-за колоссальных масштабов контраста действительности Нового Света с их прежней средой обитания) испытали глубочайший психологический шок при столкновении с природой нового континента. Вследствие этого процесс их адаптации к условиям жизни в западном полушарии (точнее, в южной его части) оказался чрезвычайно трудным и мучительным. По свидетельству многих, процесс этот не завершен и поныне. Вот как пишет об этом Услар Пьетри: "У нас есть многочисленные факты, говорящие о страхе и тревоге, которые охватывали испанцев, когда они сталкивались с природой Латинской Америки. В записках иезуита Хосе де Акосты, относящихся к концу XVI века, описывается страх, который они испытали, столкнувшись с незнакомой природой, с

миром неизвестных им растений и животных. Для европейцев путешествие через Атлантику само по себе означало резкий разрыв с вековыми устоями и образом жизни, связывавшими их с окружающей действительностью.

Это нарушение преемственности и столкновение с совершенно новыми явлениями и измерениями не могли не повлиять на психический склад людей, на их отношение к жизни. Все прежние установки и связи были внезапно нарушены.

Менялись все представления о пространственных масштабах и расстояниях, о привычных естественных явлениях, и это оказало огромное влияние на умы людей. Это вызвало нечто вроде психической неуравновешенности и мучительное чувство разлада человека с окружающим миром. Все было иным, изменчивым и незнакомым: дождь - ливнем, низвергающимся с грозных небес, а реки - неоглядными водными пространствами без берегов... Легко представить себе, какое чудовищное психологическое напряжение должны были испытывать конкистадоры, когда в их сознании нарушились все пространственные взаимоотношения, до сих пор определявшие и охранявшие их жизнь..." [7, с. 32].

"Возможно, что большинство преступлений и психических расстройств среди завоевателей Латинской Америки объясняется именно тем, что, пойдя на столь необычный шаг, они нарушили свои нормальные, традиционные связи с родной природой. Этот психический склад сохранился в различных формах среди потомков испанских конкистадоров и черного населения; они - наследники разлада, который полностью так и не преодолен" [7, с. 33].

При освоении русскими Сибири не наблюдалось ничего, что можно было бы сопоставить по силе и глубине с тем шокowym состоянием, которое испытывали потомки конкистадоров в Америке: несмотря на всю мощь сибирской природы, на то, что приспособление к ней требовало, несомненно, больших усилий, нежели в европейской части России, отличия от прежней среды обитания здесь были несравненно меньше (поморами они вообще, по-видимому, едва ощущались), чем в случае с представителями Иберийской Европы, прибывшими на территорию Южной и Центральной Америки. В целом можно констатировать, что в России отсутствует тот глубинный разлад между человеком и окружающей средой, который характерен для региона к югу от Рио-Гранде. Таким образом, степень адаптации субъекта цивилизации к условиям среды обитания в России существенно выше, а мера конфликтности в отношениях человека с природой меньше, чем в Латинской Америке.

Казалось бы, особая сила воздействия природного фактора и в России-Евразии, и в Латинской Америке должна была однозначно предопределить построение отношений в системе "человек-природа" на базе принципа адаптации к существующим условиям среды при отказе от попыток приспособить эту среду к человеческим потребностям. Однако на деле как в России, так и в Латинской Америке прослеживается столкновение двух принципиально различных подходов к вопросу о взаимоотношениях с природной средой, столкновение, приобретшее характер культурной константы.

Так, с одной стороны, в духовном складе русского человека на протяжении истории, несомненно, проявлялась тенденция (наиболее отчетливо выраженная у крестьянского большинства населения России) к подчинению природным ритмам, стремление адаптироваться к среде в этом случае довлело над попытками приспособить ее для собственных нужд [17]. С другой стороны, в мире российской культуры наличествует и совершенно иная традиция, представители которой выдвигали цель абсолютного контроля над природой. Данная традиция особенно ярко проявилась в таком направлении отечественной мысли, как "русский космизм" (идея тотальной регуляции природных процессов человеком в "Философии общего дела" Н. Федорова, воспринятая затем К. Циолковским, В. Вернадским и др.) [18].

Пафос коренного преобразования природы был подхвачен впоследствии российскими большевиками. В том, что касается сферы взаимоотношений "человек-природа", для большевистского варианта российской цивилизации оказалась характерна установка на достижение абсолютной власти рационального человеческого замысла

(его наиболее полным воплощением выступала в официальной советской картине мира "научная" марксистско-ленинская идеология) над неодухотворенной природой [19]. В Латинской Америке можно обнаружить аналогичное конфликтное сочетание разнонаправленных стратегий в решении проблемы "человек-природа". Отчетливо проявившаяся в ходе цивилизационного процесса в регионе тенденция к подчинению природным ритмам (получившая наиболее полное развитие в индейских крестьянских общинах, но наличествующая также и у представителей иных этнокультурных общностей, прежде всего у метисов, проживающих в таких природных зонах, как Анды-Кордильеры и тропическая сельва) столкнулась с прямо противоположной тенденцией - стремлением приспособить природу к человеческим потребностям вплоть до идеи тотального ее подчинения человеческой воле и переделки в соответствии с европейскими и североамериканскими стандартами у апологетов технологического прогресса и промышленного освоения природного потенциала стран региона. Это столкновение взаимно исключающих подходов нашло яркое отражение в латиноамериканской литературе [20].

Слабая способность к формообразованию как отличительная черта "пограничных" цивилизаций

С особой ролью природного фактора в цивилизационной системе и, соответственно, со спецификой соотношения способов решения коренных экзистенциальных противоречий "человек-природа", "мирское-сакральное", "индивид-социум", "традиция—инновация" связан целый ряд важнейших отличительных черт "пограничных" цивилизаций планетарного уровня, большинство которых уже давно были выделены мыслителями России и Латинской Америки.

Так, с силой природной стихии в душе русского народа Бердяев прямо связывает то обстоятельство, что "ему нелегко давалось оформление, дар формы у русских людей невелик" [15, с. 8].

Н. Лосский отмечал, что "у русского народа нет строго выработанных, вошедших в плоть и кровь форм жизни" [12, с. 58]. Стоит, по-видимому, подчеркнуть, что дело здесь не только в знаменитой российской лени, хотя и ее не следует недооценивать; речь идет о некоей глубинной характеристике цивилизационного склада России, проявившейся не только на материально-бытовом, но и на самых высоких уровнях духовной культуры, прежде всего в облике ее великих творцов. Симптоматична в этом плане характеристика, которую дал самому себе в одном из писем (от 8 мая 1867 года) Ф. Достоевский: "Формы, жеста не имею" (цит. по [12, с. 52]). Но если • Бердяев и Лосский рассматривают слабую способность к формотворчеству, к оформлению окружающей действительности (природной и человеческой) как существенный недостаток, то, по мнению Достоевского, эта особенность - следствие переизбытка достоинств: в романе "Игрок" им высказана мысль о том, что "русские слишком богато и многосторонне одарены, чтобы скоро приискать себе приличную форму" (цит. по [12, с. 55]).

Ту же самую особенность многие исследователи отмечали и в отношении латиноамериканской культуры [20, с. 8, 47]. Почти все, кто пытался проникнуть в ее специфику, отмечали тот факт, что латиноамериканский дух, по общему правилу, предпочитал выражать себя в формах, первоначально заимствованных из Европы: способность к созданию собственных форм, к формообразованию выражена в Латинской Америке слабо, точно так же, как и в России. Именно это, по-видимому, имел в виду О. Пас, когда утверждал, что единственные подлинно оригинальные продукты творчества Америки - творения доколумбовых культур [21].

В этой связи нельзя не отметить одну общую особенность "пограничных" цивилизаций, с особой силой, с "планетарным" размахом проявившуюся в Латинской Америке и в России. Для них характерен совершенно иной по сравнению с античной и европейской традициями подход к ключевому для этих традиций понятию Логоса-

Слова. В античном (прежде всего эллинском) понимании - это имперсональный всеобщий закон, определяющий функционирование всего мироздания по принципам Разума (которому может следовать или не следовать конкретный человеческий ум), по существу, сам разумный строй бытия. В христианской трактовке Логос есть воплощение Абсолюта, точнее, сам Абсолют; вочеловечившийся Логос есть Христос. Так или иначе, несмотря на разницу между ними, как античный, так и христианский Логос определяют весь строй мироздания, включая и человеческое бытие.

В цивилизационном "пограничье" ситуация иная. Здесь Слово как созидающее разумное начало (Логос) противопоставлено наличному бытию (как природы, так и человека) как воплощению алогона, т.е. существования вне Логоса и его законов, отождествляемого с хаосом. Слово только еще должно сделать строй бытия разумным, преодолеть стихию алогона. Иными словами, Слово и Бытие противопоставлены друг другу как качественно различные начала.

Следует отметить, что оценка самого Логоса-Слова как оформляющего принципа и языка латиноамериканской реальности различна у разных авторов. Если Сармьенто со всей силой своего таланта утверждает права Логоса на земле континента, то другие авторы отрицают саму способность Слова (понимаемого в данном случае как воплощение европейской традиции) выразить латиноамериканское бытие и тем более организовать его в соответствии с принципами разума. Эту тенденцию можно проследить вплоть до нашего времени: так, она ясно проявилась в ходе полемики, развернувшейся в связи с 500-летием открытия Америки. Например, один из участников этой полемики, эквадорец Ф.Элерс, писал: "Слово, старый Логос, не способно нас выразить как культуру и цивилизацию. Необходимо разрабатывать новые механизмы коммуникации..." [22, р. 81]. Интересно, что при этом данный автор ссылается именно на опыт латиноамериканской литературы, прежде всего на одного из самых европеизированных ее представителей Х. Кортасара. По мнению Элерса, в этом случае мы сталкиваемся с наиболее ярким проявлением общего латиноамериканского парадокса: писатель, который с особой силой культивировал слово, борется со словом, пытается осуществить его деструкцию. И это - прямое следствие того, что "очень трудно, если не невозможно, выразить словами нашу магическую латиноамериканскую реальность" [23, р. 80]. Не случайно в формируемом культурой художественном образе мира Латинской Америки "одна из самых устойчивых и специфических мифологических характеристик... представляет его как мир принципиально алогичный, неупорядоченный, спонтанный, хаотичный" [20, с. 36]. Причем в трактовке многих писателей и мыслителей Латинской Америки хаотичны как природа континента, так и социальная жизнь. Здесь важно уточнить, что данная, "мифологическая" в интерпретации культуролога А. Кофмана, характеристика отражает реальное соотношение начал порядка и беспорядка в латиноамериканской действительности, прямо обусловленное отсутствием цельного религиозно-мировоззренческого фундамента цивилизации.

Среди латиноамериканских писателей и мыслителей весьма распространена положительная оценка того качества, которое предстает в европейской оптике как хаотичность. В основном это касается представителей латиноамериканской мысли, которые были связаны с идеей утверждения в мире Латинской Америки как новой цивилизации. Здесь, бесспорно, нашел свое отражение протест против абсолютистских, в духе "формальной рациональности", претензий европейского Разума. Имели место попытки формирования на базе латиноамериканской традиции нового типа рационализма, качественно отличного от его европейских разновидностей и во многом им противоположного.

Охарактеризованную тенденцию отторжения западного типа рационализма можно проследить на многих примерах из истории российской культуры XIX-XX веков - вплоть до самого последнего времени. Ее основоположник - И. Киреевский. Очень ярко она проявилась у таких отечественных мыслителей, как Ф. Достоевский, Н. Данилевский, К. Леонтьев и В. Ильин. Так, по словам Ильина, «Россия, несомненно.

представляет величайшую загадку. Загадка эта страшна. "Страшна, потому что неопределима и определить нельзя", - скажем словами Достоевского. - Россия - тайна, недоступная логическому "эвклидову" уму» [16, с. 60]. В Ильин писал: "Россия, повторяем, целый мир. космос, - не только космос, но и хаос, она - хаоскосмос" [16, с. 60].

Так же, как и в случае с Латинской Америкой, алогичность русского сознания и русского бытия имеет своим следствием его неупорядоченность, хаотичность. Правда, данные качества, по общему правилу, не интерпретируются в российской традиции в столь же положительном ключе, как это чаще всего имеет место у латиноамериканских мыслителей. Более того, отсутствие единого начала, дисциплинирующего волю и мышление и вытекающие отсюда хаотичность и неупорядоченность русского сознания и русской жизни трактуются как могущественные отрицательные факторы отечественной истории такими разными мыслителями, как Н. Бердяев, И. Ильин, Н. Лосский. Бердяев ставит в этой связи перед русским человеком задачу "выработать дисциплину воли и чувства", преодолеть стихию хаоса (цит. по [12, с. 55]).

Цивилизация и варварство: беспокойство границы

Антиномия цивилизации и варварства приобрела в цивилизационном "пограничье" характер одной из основных дуальных (бинарных) оппозиций (К. Леви-Строс, А. Золотарев, А. Ахиезер, И. Яковенко, А. Пелипенко и др.) - элементарных клеточек культуры. С ориентацией "вектора конструктивной напряженности" на тот или иной из полюсов оппозиции оказался связан здесь сам процесс смыслообразования. Оценка феноменов цивилизации и варварства представителями разных течений латиноамериканской и российской мысли различна, во многих случаях - прямо противоположна. Но значимость проблемы соотношения между данными феноменами в системе смыслов культуры признавалась и признается всеми.

Парадигма латиноамериканского восприятия проблемы "цивилизация и варварство" первоначально была сформирована Сармьенто в его знаменитом произведении "Цивилизация и варварство. Жизнеописание Хуана Факундо Кироги" [8]. Хотя непосредственной целью Сармьенто была интерпретация действительности его родной страны, Аргентины, значение книги вышло далеко за национальные рамки: "Факундо" (так обычно кратко называют это произведение) сыграл роль своего рода символического "ключа", открывающего путь к объяснению латиноамериканской действительности в целом. В основу логической схемы, избранной Сармьенто для объяснения аргентинской действительности, положено жесткое противопоставление цивилизации и варварства как двух противоположных по своей сути способов человеческого бытия. Цивилизация (порядок и прогресс во всех сферах жизни, обеспечение простора индивидуальной инициативе, господство разума над страстями, закона и права над грубой силой, соблюдение принципов свободы и демократии) однозначно отождествляется с западным началом, в то время как практически вся латиноамериканская действительность оценивается как варварство (застой, деспотизм, господство силы над правом, природного начала над человеком, животных страстей над разумом, хаотичность всего строя жизни). Цивилизация выступает, таким образом, как воплощение Логоса, в то время как варварство олицетворяет стихию алогона. Здесь Сармьенто выступает в качестве прямого наследника как античной, так и европейской традиции в трактовке соотношения полюсов рассматриваемой дуальной оппозиции.

Воплощением варварства являются для Сармьенто и индейцы, и метисы (метисация расценивается как зло, как главная причина, воспрепятствовавшая движению народов континента по пути прогресса), и испанцы, живущие в Латинской Америке, - выходцы из самой "варварской", по мнению аргентинского мыслителя, страны Европы. Борьба между понимаемыми подобным образом цивилизацией и варварством составляет, согласно Сармьенто, главное содержание исторического процесса в Новом Свете.

Впоследствии данная схема послужила теоретической основой плана тотальной переделки страны - "цивилизаторского проекта", целью которого была по существу замена реально существовавших народа и культуры другими, импортированными из Европы. Этот план активно проводился в жизнь Сармьенто в период его пребывания на посту президента Аргентинской республики (1868-1874 годы).

Следует отметить, что концепция Сармьенто оказала в целом огромное по силе воздействие на латиноамериканскую общественную мысль. Секрет этого воздействия в том, что Сармьенто в своем тотальном противопоставлении европейской цивилизации местному (индейскому, испанскому, метисному) варварству по-своему "высветил" одну из центральных проблем цивилизационного процесса в Латинской Америке. Это проблема неполной сформированности самой основы цивилизации (духовной, ценностной, институциональной), что является прямым следствием незавершенности процесса культурного синтеза. Отсутствие цельного цивилизационного фундамента означает определенную слабость цивилизации как таковой (независимо от того, о каких конкретно цивилизационных традициях шла речь), как определенного способа человеческого бытия и - в силу этого - возможность постоянных прорывов варварской стихии в действительность континента.

В латиноамериканской мысли ярко представлена и противоположная тенденция. В основе ее - инверсионная перекодировка полюсов дуальной оппозиции: варварство выступает как синоним полноценного бытия и выражение самобытности (цивилизационной, этнической, национальной), в то время как цивилизация символизирует чужеродное, агрессивное и разрушительное начало, искусственно насаждаемое насильственными методами, в конечном счете враждебное жизни как таковой. Причем переориентация вектора конструктивной напряженности на полюс варварства оказалась связана с интересным явлением: варварство (и в первую очередь сам образ варвара) наделяется, помимо традиционно приписываемых ему качеств (мощная необузданная витальная сила и пр.), еще и некоторыми важнейшими характеристиками, которые трактуются обычно как неотъемлемые признаки цивилизации. Прежде всего это касается высокого уровня духовного развития: для некоторых латиноамериканских мыслителей именно внецивилизационное состояние - предпосылка достижения такого уровня. Ярким примером здесь может служить один из наиболее крупных представителей испано-американского модернизма рубежа XIX-XX веков Р. Хаймес Фрейре. Название одного из самых известных его поэтических сборников "Варварская Касталия" откровенно полемично по отношению и к западной традиции, и к трактовке Сармьенто, ибо соединяет, казалось бы, несоединимое символ высокой утонченной духовности ("Касталия") и варварство [24]. В последние годы данная тенденция нашла подробное теоретическое обоснование у Л. Сеа, который (также в очевидной полемике с классической античной и европейской традицией) поставил вопрос об особом "логосе варварства" и обозначил свой собственный подход как "дискурс с позиции маргинальности и варварства" (25).

Варварская стихия часто ассоциируется с азиатским Востоком, причем с вполне определенной его ипостасью: миром кочевников. Сармьенто проводит многочисленные параллели между гаучо Ла-Платы и восточными кочевниками, отмечает в образе жизни и в историческом облике самих гаучо целый ряд кочевнических черт [6]. Кочевничество предстает в его интерпретации в качестве неотъемлемой составляющей варварства как особого способа бытия. Если у представителей этой линии кочевническая стихия трактуется резко отрицательно, то у их идейных противников, интерпретирующих гаучо (и соответственно льянеро) как символ самобытности и персонификацию подлинной творческой сути народа, кочевнические черты оцениваются однозначно положительно. Главные из них - удаль и размах, присущие обитателям степных просторов, широта, безмерность души как прямое отражение безмерности этих просторов. Наиболее подробное идеологическое обоснование эта линия в трактовке варварства как способа бытия получила в аргентинском "историческом ревизионизме" [26].

В данном случае прослеживается прямая параллель с Россией, хотя значение темы кочевничества в российском духовном космосе все же несравненно больше. Не будет преувеличением сказать, что сама дуальная оппозиция "цивилизация-варварство" очень часто предстает в нашем цивилизационном контексте как проблема крайне противоречивого единства оседлости и кочевничества. И это является прямым отражением специфики исторического бытия земледельческого в основе своей народа, в течение многих столетий постоянно контактировавшего со степняками. Результат этих контактов - диверсификация форм взаимосвязи. В конечном итоге "длительный контакт степняков с русской культурой способствует устойчивому симбиозу двух народов - и типов хозяйства..." [14, с. 47].

Один из наиболее оригинальных и глубоких мыслителей, изучавших эту тему, Г. Федотов, сравнивая текстуально блоковский лирический цикл "На поле Куликовом" (1908) и написанных через 10 лет "Скифов" (1918), вскрыл важнейшие черты цивилизационного самосознания в России. Он показал, как бескрайняя степь - кочевническое пространство - становится для русских своим, родным, "нашим путем степным". Следование по этому пути рождает российскую "тоску безбрежную". Степное, "татарское" начало воспринимается в мучительной раздвоенности и как враждебное, чужое, и как родное, свое. Федотов считал, что Блок интуитивно предвосхитил в системе своих "кочевнических" образов торжество "половецко-татарской Руси", новой исторической формой бытия которой стал, по его мнению, СССР [27, с. 104].

С особой ясностью данный феномен проявился в произведениях авторов евразийского направления, подчеркивавших значение "туранского", степного, прежде всего татарского элемента как определяющего главные сущностные черты России-Евразии. Впрочем, евразийцы признавали и факт сочетания оседлой, земледельческой и кочевнической стихий в русской жизни и истории. Так, один из наиболее известных идеологов евразийства П. Савицкий отмечал, что в России «сочетаются одновременно историческая "оседлая" и "степная" стихии... Лесной и земледельческий на заре своего существования народ российский за последние века стал также "степным". В этом... одно из важнейших обстоятельств новейшей русской истории. Пережив в начальные века развития влияние степных народов как влияние внешнее, ныне народ российский сам как бы охватывает степь. Степное начало, привитое русской стихии как одно из составляющих ее начал со стороны, укрепляется и углубляется в своем значении, становится неотъемлемой ее принадлежностью, и наряду с "народом-земледельцем", "народом-промышленником" сохраняется или создается в пределах русского национального целого "народ-всадник"»... [13, с. 127]. Символ "народа-всадника" вызывает прямые ассоциации с мыслеобразом гаучо в аргентинской традиции, прежде всего все с тем же сармьентовским "Факультетом".

Интересна в этом плане оценка русской революции как торжества кочевнического (и соответственно варварского) начала. Симптоматично, что такая оценка разделялась представителями обеих основных тенденций в трактовке цивилизационного статуса России, сформировавшихся к 20-30-м годам нашего столетия: как евразийцами, так и их оппонентами. В программном документе евразийского движения отмечается: "За пустой трескотней революционной фразеологии ошутимы старые кочевнические инстинкты" [28, с. 378]. Согласно оценке авторов документа, мощный кочевой импульс, трактуемый как проявление "туранского", восточного начала, - неотъемлемая и важнейшая составляющая российской культуры, вплоть до XX века постоянно питающая "колониционные движения, в которых приобретает оформление исконная кочевая стихия" [28, с. 378]. В последние десятилетия одним из наиболее известных проповедников идеи, что сочетание кочевого и оседлого начал составляет самую суть специфики России, был Л. Гумилев [29].

Данная концепция нашла свое отражение и в работах современных авторов. Так, к примеру, Л. Казарян характеризует русскую революцию как "регресс, обрушивание в исконную стихийность человечества - кочевничество". По его мнению, после социального катаклизма 1917 года "Скифы, Степь и Орда становятся не только прокла-

мацией эпохи, но и самим ее содержанием... Конные армии проносятся во все сметающем победном вихре как скоротечные племена, не застигнутые этнографией" [30, с. 111].

Именно с попыткой осмыслить российскую действительность как пограничье между цивилизацией и варварством (оседлой православной культурой и кочевой стихией) связано появление одного из ключевых мыслеобразов, характеризующих двойственность и крайнюю противоречивость цивилизационного статуса России-Евразии: мыслеобраза кентавра. Он был впервые употреблен применительно к России в 1927 году Федотовым. Спустя десятилетия оценку России как кентавра повторил один из наиболее известных современных отечественных историков и философов М. Гефтер, по мнению которого, "...мы - наследники сугубо разных начал. Мы — кентавр отроду, встроенный напрямую в мировой процесс" [1].

Отметим важнейшее обстоятельство: мыслеобраз кентавра как средство отражения собственной цивилизационной специфики весьма типичен и для латиноамериканской мысли. "Смесь принципиально разных существ, кентавр символизирует расовое смешение и выражает мотив гибридности латиноамериканского мира, а также соединяет в себе ипостаси и зверя... в латиноамериканской интерпретации кентавр воплощает гармоническое соединение двух начал: индейского, варварского, звериного, природного (конь), и европейского, цивилизованного (человек)... выступает как символ гармонизации человека и среды, автохтонной и европейской культуры, - то есть как символ латиноамериканца вообще" [20, с. 223].

Итак, применение мыслеобраза кентавра как одного из главных символических "ключей", открывающих путь к познанию специфики цивилизационного статуса, - общая черта духовного строя России-Евразии и Латинской Америки. Совпадение в высшей степени симптоматичное.

Специфика соотношения пространства и времени

Особая роль природы в "пограничных" цивилизационных системах планетарного масштаба означает и особое построение их пространственно-временной структуры. Хотя любая цивилизация (культура) есть пространственно-временной континуум, соотношение между пространственными и временными параметрами различно в разных социокультурных общностях. Если проанализировать приведенные выше отрывки из текстов российских и латиноамериканских авторов под этим углом зрения, то мы заметим, что во всех этих текстах акцентируется особая роль пространства, соответственно российского и латиноамериканского. Подобная акцентировка является общей чертой российской и латиноамериканской мысли. В подтверждение этого тезиса можно было бы привести множество примеров. Ограничусь лишь несколькими короткими цитатами из произведений известных мыслителей и писателей обоих культурно-исторических регионов.

"Что пророчит сей необыкновенный простор? Здесь ли, в тебе ли, не родиться беспредельной мысли, когда ты сама без конца? Здесь ли не быть богатырю, когда есть место, где развернуться и пройти ему?" (Н. Гоголь [31, с. 355]); "Специфика русской жизни - в дистанциях огромного размера" (Г. Гачев [32, с. 62]); "Этакая уйма земли" (Х. Рульфо, мексиканский писатель и мыслитель); "Простите, что у моего пространства ни гавани, ни края, ни конца" (П. Неруда); "...и открылась внезапно неизмеримость этой Америки..." (А. Карпентьер); "Сколько ни скажи, нет ей ни конца, ни края" (Р. Гальегос о венесуэльской саванне [10, с. 37, 38]) и т.п. Карпентьер находит общие черты в пространственно-географическом облике российского и латиноамериканского цивилизационных ареалов, описывая сибирскую тайгу, которая, по его словам, "так пленяет меня поистине американской чрезмерностью своих однообразных просторов..." [6, с. 49].

Как в российском, так и в латиноамериканском случае в рамках единого континуума культуры пространство доминирует над временем. В субэкуменах же картина прямо противоположная.

Как в латиноамериканской, так и в российской мысли понятие пространства приобретает, по общему правилу, вполне определенную ценностную нагрузку. Это характерно для различных течений, как западных, так и антизападных, представители которых совершенно по-разному оценивают пространство обеих рассматриваемых цивилизаций. При этом и те, и другие признают его ключевую роль в структуре континуума соответственно российской и латиноамериканской культур.

Так, один из наиболее ярких представителей западного течения отечественной культуры И. Бродский резко отрицательно относился к гигантскому пространству России-Евразии, которое, по его мнению, наложило роковой отпечаток и на судьбу его Родины, и на его собственную личную судьбу. "Я... жертва географии. Не истории, заметьте себе, географии. Это то, что роднит меня до сих пор с державой, в которой мне выпало родиться...", - писал Бродский, уже проживший долгие годы на Западе [33, с. 241]. Причем особенно важно, что "пространство, по Бродскому, вообще иерархически ниже времени, подчиненнее, несущественней: ставка на пространство - характеристика кочевника, завоевателя, разрушителя; на время - цивилизатора, философа, поэта" [33, с. 243]. Соответственно преобладание пространства над временем в континууме культуры - свидетельство своего рода исторического уродства, нарушения нормального хода развития, балансирования на грани варварства (или обрушивания в варварскую стихию), оцениваемого во вполне сарматовском духе.

У евразийцев расстановка акцентов совершенно иная: пространство, особенно его огромные размеры, оценивается однозначно положительно, в то время как преобладание времени над пространством в континууме культуры рассматривается как черта, глубоко чуждая основной части цивилизаций планеты, включая российскую.

Так, А. Панарин противопоставляет Запад как особую "цивилизацию времени" России как "цивилизацию пространства" [34, с. 38, 39]. Хотя я не разделяю многие из его воззрений (агрессивный антизападный настрой, однозначную трактовку исторического процесса как соперничества "линейного времени" Запада с цивилизационным пространством, в котором воплощается культурное многообразие мира), в данном утверждении заключена большая доля истины.

"Латиноамериканская цивилизация, - пишет А. Кофман, - собственно, и началась с чисто пространственного опыта, т.е. с преодоления ранее непреодолимого океана и открытия новых земель. И первые полтора века история этой цивилизации опять-таки по преимуществу базировалась на пространственном опыте - имеется в виду проникновение во внутренние области материков и их колонизация. Отчасти именно поэтому пространственные категории имеют особую значимость в американском художественном сознании. Прежде всего они чрезвычайно глубоки, всеохватны и применимы по отношению ко всей художественной картине мира. При этом... прочие темы и мотивы, даже такие значительные, как эрос, смерть, насилие, сопряжены с образом пространства и подчиняются пространственным категориям. Не будет преувеличением сказать, что художественный образ латиноамериканского мира выстроен на фундаменте пространственных образов и меряется пространственной мерой" [20, с. 26]. Не будет преувеличением сказать и то, что латиноамериканский образ мира как таковой (не только художественный) также в очень значительной степени базируется на пространственных сюжетах.

Здесь можно обнаружить поразительные параллели с Россией. Ведь становление новой цивилизации на гигантских просторах двух материков Старого Света, Европы и Азии также было неразрывно связано с пространственным опытом - стремительным продвижением русских в XVII веке на восток, присоединением и освоением территории Сибири. Именно в XVII веке прежняя Русь трансформируется в Россию-Евразию и становится "непосредственно планетарным" цивилизационным образованием.

Кстати говоря, российский образ мира также в значительной мере базируется на пространственных сюжетах. Достаточно вспомнить в этой связи такие ключевые

образы-символы, как "степь" и в более общем плане - "русский простор", которые оказывают самое непосредственное, во многом определяющее воздействие в том числе и на восприятие русскими времени. "Бесконечность равнины и пролегающего по ней пути с неведомой целью - это и есть характерный и специфический для русской культуры хронотоп" [14, с. 63].

Пространство планетарных цивилизаций "пограничного" типа обладает определенным набором структурных характеристик. На первое место среди них нужно поставить качество, которое определяется такими терминами, как беспредельность, бескрайность, необозримость, неизмеримость, т.е. нечто, не вписывающееся в представление о мере. Это резко разделяет "пограничные" цивилизации и субэкумены.

Роль категории меры в духовном строе цивилизации

Прямое следствие наличия у каждой из "классических" цивилизаций (субэкумен) единой религиозно-ценностной основы - онтологическое равновесие. Наличие такого равновесия имело своим следствием выдвигание на первый план в системе ценностей идеи меры. С собой ясностью и силой эта тенденция проявилась в рамках того направления цивилизационного развития человечества, которое представлено линией "античность-Европа". Как античное, так и современное западное представление о кардинальной аксиологической значимости меры с лапидарной ясностью выразил Гераклит Эфесский: "Солнце не перейдет своей меры, иначе его бы настигли Эринии, помощницы Правды" [35, с. 50]. Категория меры имеет парадигматическое значение и для античного Средиземноморья, и для христианского Запада. Без нее непредставимы ни эллинский рационализм, ни католическая теология, ни новоевропейская наука. Категория меры находилась в центре внимания европейской философии Нового времени, в особенности - немецкой классической философии. Достаточно вспомнить ключевую роль, которую играет данная категория в гегелевской диалектике.

Европейское представление о мере воплотилось и в специфических чертах построения системы отношений внутри общества, а также между человеком и обществом в рамках западной субэкумены. Оно нашло свое конкретное выражение в убеждении о необходимости существования определенной, строго отмеренной дистанции между человеком и человеком, человеком и обществом. Дистанции, призванной создать институционально-нормативную систему защиты внутреннего суверенитета каждого индивида.

Именно на этой идее была в конечном счете построена вся европейская система права. Вот что пишет по данному поводу С. Аверинцев, характеризуя роль такого явления, как вежливость, в духовном космосе западной субэкумены: «Вежливость... это отмеренная дистанция между индивидами в пространстве внеличного закона. То есть, разумеется, для верующего западного христианина источник закона - личный Бог, но сам по себе закон внеличен, нейтрален по отношению к индивидам, которых он объемлет как нейтральное по отношению к телам ньютоновское пространство. Здесь позволительна аналогия пространственным построениям прямой линейной перспективы. Индивиды - "падшие", грешные и потому их надо защитить друг от друга; вокруг каждого должна быть зона дистанции, создаваемая вежливостью, а их отношения регулируются договором» [36, с. 229].

С понятием меры в западной традиции неразрывно связаны представления о норме, в которой воплощаются законы (управляющие как миром природы, так и человеческим миром), а также о гармонии, которая возможна лишь в случае реализации в действительности принципов меры и нормы. При огромной разнице в конкретной трактовке этих категорий и характера их соотношения по сравнению с Западом сам по себе комплекс взаимосвязанных представлений о мере, норме и гармонии занимает одно из центральных мест и в духовном космосе восточных субэкумен. Приведем в этой связи лишь один пример.

Среди мислеобразов китайской религиозно-философской мысли одно из центральных мест занимает "Тайцзи", "Великий предел", при приближении к которому

происходит превращение доминирующего в данный момент начала бытия в собственную противоположность: "инь" превращается в "ян", "ян" - в "инь", но не полностью; в каждом из них всегда остается что-то от другого начала [37, с. 489]. Что это, как не идея меры как границы, которая в принципе непреходима: "Тайцзи" - это в сущности одно из обозначений Абсолюта.

В "пограничных" цивилизациях мы наблюдаем совершенно иную картину. Доминирующий в типичной для них системе представлений подход к проблеме меры (и соответственно к понятиям нормы и гармонии) прямо обусловлен отсутствием онтологического равновесия, которое в свою очередь является прямым следствием отсутствия монолитного религиозно-ценностного фундамента. Можно сказать, что в основе духовного строя "пограничных" общностей - идея перехода через грань меры, выхода за поставленные человеку пределы, представление о реальности собственной цивилизации как о чем-то принципиально противоположном норме.

Как справедливо отмечает Кофман, "отправной точкой представления о Латинской Америке как мире аномальном, противостоящем европейской норме, является сам факт открытия Америки, символически переосмысленный европейским сознанием" [20, с. 31]. Речь идет об отказе "пограничного" иберийского духа от завета Геракла, образ которого может быть интерпретирован в данном случае как олицетворение цивилизации античного Средиземноморья. Как известно, после совершения своего десятого подвига Геракл воздвиг на краю ойкумены две скалы - Геркулесовы столпы и указал европейцу предел обетованной земли сакраментальным изречением "*Nec plus ultra*" ("дальше некуда"). Гибралтарский пролив и в XV веке воспринимался европейцами как край земли, за которым простиралось неведомое Марэ Тенеброрум (Море Мрака). Покуда никто не знал, что Колумб открыл новые материки, величие его деяния виделось не столько в том, что он разведаль западный путь в Индию, сколько в том, что он преодолел предел, издревле поставленный человечеству. Не случайно в гербе Испании появился символический знак, выражающий преодоление предела: две колонны (Геркулесовы столпы), обвитые ленточкой с надписью, опровергающей гераклов завет: *plus ultra*" [19, с. 32].

Новый Свет изначально воспринимался европейцами как мир, определяющей характеристикой которого является сверхнормативность. Те, кто преодолевал "Море Мрака", не только искали новый путь в Индию (первоначально) или стремились обрести богатства и славу. Они искали в Америке чудеса, ибо на открытый континент были перенесены все сохранившиеся мифологические представления, в том числе легенды и сказки европейцев о таинственных землях. И вот что самое интересное: они находили в Новом Свете амазонок, людей с песьими головами, сирен, великанов и т.п. Вся литература открытий и конкисты полна такими примерами.

Представление о сверхнормативности Нового Света было воспринято латиноамериканским цивилизационным сознанием. Оно утвердилось и в латиноамериканской литературе. В концентрированном виде эта тенденция выражена в следующих словах, принадлежащих Карпентьеру: "Я провел в Европе несколько лет и убедился, что Латинская Америка не укладывается в привычные представления европейцев; это мир, ломающий все их старые нормы" [6, с. 40].

Представление о сверхнормативности как о качественной характеристике латиноамериканского мира нашло свое наиболее полное концептуальное воплощение в концепции "чудесной реальности". Причем термин "чудесное" трактуется вполне определенным образом. По мнению Карпентьера, это слово «...утратило со временем свой подлинный смысл... Словари объясняют, что "чудесное" - это то, что вызывает восхищение, ибо оно необычно, превосходно, восхитительно. С этим тотчас же сливается понятие прекрасного, красивого, приятного. Но единственное, что должно было бы фигурировать в словарных толкованиях, - это все то, что связано с необычным... Все незаурядное, выходящее за рамки установленных норм, - чудесно» [6, с. 117].

Концепция "чудесной реальности" Карпентьера не случайно была с восторгом воспринята в Латинской Америке почти повсеместно. Она в концентрированном виде

отразила как представление латиноамериканской цивилизации о самой себе, так и ее реальные онтологические характеристики.

Подчеркну принципиально важное обстоятельство: понятия нормы и меры для всех латиноамериканских писателей и мыслителей тождественны европейским трактовкам данных категорий. Латиноамериканское пространство безмерно, ибо оно нарушает все привычные пропорции западной картины мира, в том числе природы. Приведем в этой связи еще одно высказывание Карпентьера, очень ярко "высвечивающее" суть дела. Акцентируя внимание на том, что огромные дистанции - это неотъемлемое свойство латиноамериканского мира, кубинский мыслитель приходит к выводу: "масштаб пропорций" здесь таков, что в сущности для европейски ориентированного мышления речь идет о диспропорциях [6, с. 49].

Изначальные представления о безмерности (без-мерности), беспредельности, сверхнормативности латиноамериканского пространства распространились на всю латиноамериканскую действительность в целом, в первую очередь на человека. Выход героя за пределы европейских норм, переход через границу меры буквально во всем - сквозной мотив латиноамериканской литературы: природно-географическое пространство континента (аномальное, безмерное, безграничное, агрессивное по отношению к людям и их миру) лепит человека по своему образу и подобию [20].

Для цивилизационного самосознания России типичны те же основные черты. Так, в работах отечественных авторов последних двух веков можно найти немало утверждений о том, что безмерность и анормативность российского пространства формируют такой душевный склад россиянина, который предполагает постоянный переход через границу меры, нарушение норм, заимствованных у Европы. Причем наличие подобного строя души констатируется как теми, кто относится к российскому пространству и российскому типу личности резко отрицательно, так и теми, кто положил апологию безмерности российских просторов и "безграничной широты" русского человека в основу собственного мировоззрения.

Мощным конкретным проявлением общей цивилизационной ориентации на постоянный переход через грань меры как способ бытия стала та "тяга к абсолютному во всем", которую Бердяев выделил в качестве определяющей черты русского духа. Приведу характеристику этой особенности духовного строя русских людей, данную Бердяевым. По словам мыслителя, "тайна русского духа" - в том, что он "устремлен к последнему и окончательному, к абсолютному во всем... но в природно-историческом процессе царит относительное и среднее... Россия как бы всегда хотела лишь ангельского и зверского и недостаточно раскрывала в себе человеческое. Ангельская святость и звериная низость - вот вечные колебания русского народа, неведомые более средним западным народам. Русский человек упоен святостью, и он же упоен грехом, низостью" [38, с. 30-33].

Имманентно присущая русской духовности тяга к преодолению границ меры и нормы имеет своей обратной стороной резко отрицательное отношение к западному принципу следования мере во всем. Так, Достоевский, угадывая в этом принципе самую суть западного мироощущения, отвергал его на том основании, что он абсолютно несовместим с христианской братской любовью, которая по природе своей безмерна и безгранична. Великий русский писатель и мыслитель вспоминал в связи с этим образ третьего всадника Апокалипсиса - "образ скаредной меры, отмеривающей ровно столько, и не больше" [36, с. 229]. Отсутствие чувства меры рассматривается Достоевским как истинно русская, положительная в сущности черта. Так, князь Мышкин в романе "Идиот" говорит: "У меня жеста приличного, чувства меры нет" [10, кн. 2. с. 53]. Аверинцев отмечает в этой связи типично русские издевки М. Цветаевой над "Западом-Гаммельном": "мера и сантиметр... только не передать" [36, с. 229]. Бердяев Убедительно показал в своих трудах, что "тяга к абсолютному" ("религиозная Формация души", по его определению) является инвариантом русской истории по крайней мере с XVII по XX век [14, с. 229].

Стремление к абсолютному во всем - это определяющая характеристика того типа сознания, который принято называть утопическим и который нашел столь яркое воплощение на русской почве. Утопическая традиция занимает значительное место и в латиноамериканской истории [39].

Основа данной традиции - ключевая мифологема "рай Америки", явившаяся одним из крайних полюсов смыслового поля интерпретации действительности Нового Света и главных составляющих образно-символического кода латиноамериканской цивилизации. Данная мифологема представлена в нескольких вариантах. Содержание первого сводится к следующему.

Американская природа есть воплощениерая. На фоне этой природы неизбежно должен существовать либо уже существует человек, близкий по своим качествам к воплощению христианской святости. Сторонники этой тенденции характеризовали индейцев как "природных христиан". Наиболее яркий ее представитель - Б. де Лас Касас.

Другой вариант: не вся Америка - рай, но тем не менее земной рай может находиться (или уже находится) лишь в Америке. И хотя он занимает только часть территории Нового Света, он освящает своим присутствием весь континент. Истоки этой трактовки - в письмах Колумба, который во время своего третьего путешествия "обнаружил" преддверие земногорая в дельте Ориноко. Пожалуй, самое подробное обоснование она получила в приобретшей в свое время широчайшую известность книге А. Леона Пинелло "Рай в Новом Свете".

Третий вариант данной мифологеми: Латинская Америка в будущем призвана на фоне райской природы реализовать рай на Земле. Собственно, именно этот третий вариант стал непосредственной основой латиноамериканской утопической традиции, представленной в свою очередь в многообразных формах, из которых можно выделить три основные, тесно друг с другом связанные: христианский мессианизм, в особенности очень распространенные в Америке хилиастические представления (Америка - подлинно Новый Свет, ибо именно здесь возникнут "Новая Земля" и "Новый Человек", тысячелетнее царство Христа), идея новой латиноамериканской цивилизации как реализации извечной человеческой мечты о справедливом гармоническом обществе (линия, идущая от С. Родригеса, Ф. Бильбао, Э. Эчеверрии к Х. Марти, а от него - к многочисленным авторам нашего столетия), наконец, социалистический утопизм (он также восходит к идеям Бильбао и Эчеверрии, в последующем центральную роль стала играть марксистская мысль, среди наиболее выдающихся представителей которой в XX веке следует назвать Х.К. Мариатеги, Х.А. Мелью, Э.Че Гевару).

И в Латинской Америке, и в России утопизм в различных формах - константа цивилизационного сознания. Правда, в отличие от России, в регионе к югу от Рио-Гранде социалистическая утопия в континентальном масштабе не была реализована. Однако за фасадом капиталистического прогресса скрывается и иная реальность, которая прямо противоречит формально-рациональной логике такого прогресса, противоположна ей: это и "мир Макондо" - мир мифологического сознания, определяющий мировоззрение десятков миллионов людей, и "народный католицизм".

* * *

Особая значимость природного фактора в цивилизационной системе, слабая способность к формообразованию, противостояние Логоса как формо- и смыслообразующего принципа социальному и природному бытию как стихии алогона, характер социальной и культурной действительности как "пограничья" между цивилизацией и варварством, преобладание пространства над временем в рамках пространственно-временного континуума культуры, постоянный переход через грань меры как способ бытия человека и общества - все эти черты латиноамериканской и российской цивилизаций теснейшим образом взаимосвязаны и взаимообусловлены. В своей совокупности они отражают преобладающую тенденцию эволюции этих

цивилизаций, которая связана с утверждением их особого системного качества, *пограничности*. Однако определяющая характеристика данного цивилизационного типа заключается как раз в том, что в рамках "пограничных" цивилизаций ни одна тенденция в принципе не может стать абсолютно доминирующей, по крайней мере до тех пор, пока цивилизация не потеряет своего "пограничного" характера. Это прямо вытекает из определяющей структурной особенности "пограничных" цивилизационных систем - преобладания начала многообразия над началом единства. Любой тенденции в подобных системах с необходимостью противостоит контртенденция, которая достаточно сильна для того, чтобы воспрепятствовать превращению преобладающей тенденции в безусловную доминанту развития.

Данный вывод относится и к тенденции самоутверждения "пограничных" цивилизаций в их системном качестве: ей противостоит достаточно сильно выраженная (и имманентно присущая данной разновидности цивилизационных систем) контртенденция к *преодолению "пограничности"*. Эта контртенденция проявляется в отчетливо выраженном стремлении части общества обрести цельность духовно-ценностного фундамента цивилизации на той или иной основе. Как правило, это стремление выливается в формирование определенной цивилизационной стратегии, которая предполагает кардинальное изменение соотношения между духовными и природными факторами эволюции в пользу первых и в связи с этим обретение способности к формотворчеству, подчинение социального и природного бытия законам Логоса, полное искоренение варварства как особого, альтернативного цивилизации способа организации человеческого бытия, коренное изменение соотношения между пространством и временем в пользу исторического времени в рамках пространственно-временного континуума культуры, соблюдение меры и следование норме во всем как основополагающий принцип существования. Как нетрудно заметить, осуществление данной программы предполагает изменение самого типа цивилизации: либо трансформацию "пограничного" сообщества в самостоятельную цивилизационную систему "классического" типа, либо интеграцию ее в уже существующую субэкумену. В конкретно-исторических условиях России и Латинской Америки проведение курса на преодоление статуса "пограничности" на практике означало и означает тот или иной вариант вестернизации, избрание того или иного пути включения в систему "фаустовской" цивилизации.

Данному курсу противостоит совершенно иная культурная стратегия утверждения самобытности. На протяжении истории всех "пограничных" цивилизаций эти стратегии неоднократно сменяли друг друга, причем ни одна из них никогда не могла полностью преодолеть противостоящую ей тенденцию.

В обеих культурно-цивилизационных стратегиях находят свое отражение принципиально различные подходы к ключевым проблемам человеческого существования. Конфликтное сочетание качественно отличающихся друг от друга способов решения подобных проблем в рамках одной и той же цивилизационной системы - важнейшая отличительная черта цивилизационного "пограничья", черта, прямо обусловленная преобладанием принципа многообразия над принципом единства. В Латинской Америке и в России данная черта проявляется с особой силой, с поистине планетарным размахом. В первую очередь это касается ключевой проблемы экзистенциального предела, которая предстает в конкретной действительности как вопрос о соотношении сакрального и мирского, трансцендентного и земного планов бытия, или, говоря словами В. Земскова, как проблема "трансцендентной вертикали".

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гедфтер М.Я.* Дом Евразия // Из тех и этих лет. М., 1991. С.456.
2. *Семенов С.И.* Ибероамериканская и восточноевразийская общности как пограничные культуры // *Общественные науки и современность.* 1994. № 2.
3. *Цивилизация как проблема исторического материализма.* М., 1983.
4. *Гиренок Ф.И.* Экология. Цивилизация. Ноосфера. М., 1987.

5. *Кульпин Э.С.* Путь России. М., 1995.
6. *Карпентьер А.* Мы искали и нашли себя. М., 1984.
7. Курьер ЮНЕСКО. 1977. Сентябрь-октябрь.
8. *Сармьенто Д.Ф.* Избранные сочинения. М., 1995.
9. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. В 12 т. М., 1989. Т. 1.
10. *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М., 1989.
11. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. В 15 т. М., 1962. Т. 15. Кн. VIII.
12. *Лосский В.О.* Характер русского народа. Кн. I. М., 1990.
13. Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М., 1993.
14. Цивилизации и культуры. Вып. 1. Россия и Восток: цивилизационные отношения. М., 1994.
15. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
16. *Ильин В.Н.* Эссе о русской культуре. СПб., 1997.
17. *Милов Л.В.* Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства // Общественные науки и современность, 1995. № 1.
18. *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982.
19. *Рашковский Е.Б.* Опыт тоталитарной модернизации России (1917-1991) в свете социологии развития // Мировая экономика и международные отношения. 1993. № 7.
20. *Кофман А.Ф.* Латинскоамериканский художественный образ мира. М., 1997.
21. Латинская Америка и мировая культура. Вып. 1. М., 1995.
22. *Paz O.* El laberinto de la soledad. Mexico, 1981. P. 93.
23. Quinientos anos de historia, sentido y proyeccion. Mexico, 1991.
24. *Jaimes Freyre R.* Poesias completas. La Paz, 1957.
25. *Zea L.* Discurso desde la marginacion y la barbarie. Mexico, 1990.
26. *Navarro Gerassi M.* Los nacionalistas. Buenos Aires, 1969.
27. *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. В 2 т. СПб., 1991. Т. 1.
28. Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии. М., 1992.
29. *Гумилев Л.Н.* От Руси к России: очерки этнической истории. М., 1992.
30. *Казарян Л.Г.* Россия-Евразия-Мир. Сверка понятий: цивилизация, геополитика, империя // Цивилизации и культуры. Вып. 3. М., 1996.
31. *Гоголь Н.В.* Собрание художественных произведений. В 5 т. М., 1966. Т. 5.
32. *Гачев Г.Д.* Образ в русской художественной культуре. М., 1981.
33. Иностранная литература. 1998. № 2.
34. Цивилизации и культуры. Вып. 3.
35. Материалисты Древней Греции. М., 1955.
36. *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 9.
37. Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1992. Т. 2.
38. *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990.
39. *Аинса Ф.* Предчувствие, открытие и изобретение Америки // Хроника открытия Америки. 500 лет. Антология. М., 1998.

© Я. Шемякин, 2000