

# ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ОБЩНОСТИ

Ю.Н. Гишин

## Латинская Америка: идентичность или самость?

**Аннотация:** Латинская Америка – не просто географическое понятие. Это цивилизация особого, пограничного, типа, к которому принадлежит и Россия. Признать за такими регионами, странами статус цивилизационной пограничности значит стать на путь к постижению их сути, их «особенной стати», которая не случайно была отмечена и русскими, и латиноамериканскими мыслителями. Дальше – дело за анализом: как, что и почему. Опыт такого анализа и является данная работа. Ведь как Россия, так и Латинская Америка не столько живет собственной реальностью, сколько пытается выстроить ее.

**Ключевые слова:** Латинская Америка, Россия, пограничность, цивилизация, воображение, самосозидание, картина мира, самость, идентичность.

**В** массовом представлении Латинская Америка существует как образ чего-то бесконечно праздничного, сплошного карнавала. Или наоборот: как некая преисподняя с беспросветным подневольным существованием и бесконечной чередой диктаторов. Или как еще нечто столь же противоречивое, непонятное, красочное, притягательно-манящее загадками удивительных произведений литературы и искусства. Как ни странно, все эти противоречащие друг другу образы и представления будут в равной степени справедливыми и даже вряд ли окажутся взаимоисключающими. А для того, чтобы понять, почему это именно так, надо немного заглянуть в глубины латиноамериканской культуры, и тогда выводы и объяснения появятся сами собой.

Загадкой латиноамериканский мир стал с самого начала. В самом деле, когда он появился? Не будет большой ошибкой утверждать (тем более, что об этом уже писали такие мыслители, как Альфонсо Рейес и Леопольдо Сеа), что латиноамериканский мир был явлен или дан еще до своего открытия: ведь его образ несли в своем насквозь мифоориентированном, мифотропном сознании плывшие открывать его первопроходцы. Именно первопроходцы, *aventureros*, открыватели, а не конкистадоры-завоеватели, поскольку их миссия принад-

лежала более трансцендентному, бытийному уровню, нежели только грубо эмпирическому, материально-завоевательскому.

Итак, новый мир, Новый Свет открыт, но сам первооткрыватель (Х. Колумб) так никогда и не узнал, что же именно он открыл. Он умер, не подозревая, что открыл огромный континент. Но, даже не зная этого, он писал в своих сообщениях именно об открытии, словно бы устанавливая, утверждая навсегда некий когнитивный алгоритм, самоинтерпретационную эпистему. (Попутно можно заметить, что собственно континент Колумбу и не был нужен, поскольку он осознавал свое открытие именно в модусе острова, т. е. идеального, мифологического топоса). Хронист Андрес Бернальдес именует Колумба не иначе как «изобретателем» (*inventor*) Индий, а Эрнан Перес де Олива тут же пишет об «Изобретении Индий»<sup>1</sup>. Лукавая эта инвенция с самого начала обусловила некоторую двойственность в отношении латиноамериканца к собственной этиологии: дело в том, что в испанском языке слово «*inventar*» означает не только «изобретать» или «выдумывать», но в первую очередь «открывать» неизвестное и в то же время «создавать» нечто до сих пор не быв-

<sup>1</sup> См. об этом: Blas Matamoro. De invenciones y miradas // 1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva. Buenos Aires, 1991.

шее<sup>2</sup>. То есть понятие чисто умозрительное, спекулятивное оказалось слитым по контаминации с понятием операционально-деятельным. Эта двойственная коннотация имажинативной практики и определила в будущем ее специфически креативную направленность.

Слово «*invención*» прижилось и если не стало плотью, то уж точно вошло в сознание, сделалось атрибутом латиноамериканского этоса, инструментом интерпретации собственного способа бытия в позднейшие эпохи, когда стала происходить верификация предданного образа мира. Впрочем, и «плотью» тоже: как утверждает Ана Писарро, в Латинской Америке «литература и искусство создают (*construyen*) сам континент, придавая ему формы и измерения, являющиеся проекциями неочевидного общественного сознания, которые обретают себя лишь в образно-эстетическом континууме»<sup>3</sup>. Только в XX в. об «изобретении Америки» настойчиво писали такие блестящие ее интерпретаторы, как Эдуардо Гарсиа Кальдерон, Херман Арсиньегас, Эдмундо О'Горман, Артуро Услар Пьетри, изобретатель-создатель концепта «магический реализм». Можно вспомнить и выдающегося испанского философа и эссеиста Хосе Антонио Маравалю. В свою очередь, К. Фуэнтес считает историю Латинской Америки историей ее культуры и предлагает трактовать «нашу» историю как самосозидание («*la historia como nuestra creación*»).

Конечно, такие мифемы, как «изобретение Америки», не являются строгими, терминологически легитимированными концептами; подобного рода метафорические критерии лишь помогают в трудном процессе самопознания и самоинтерпретации. Но, может быть, сам предмет рассмотрения, сама латиноамериканская картина мира в силу имманентной специфики и не поддается расшифровке с помощью внеположного понятийного инструментария, а напротив, взывает к каким-то иным подходам? Ведь если сама Латинская Америка исторически возникла как своего рода плод воображения, то случаен ли тот факт, что в подавляющем

большинстве творцы латиноамериканской культуры столь пристрастны к поэтике выдумки, инвенции, мифотворчества, т. е. создающего измышления как способа самопознания и самоутверждения? А если это так, то почему?

Общеизвестно, что в латиноамериканском философском и культурологическом дискурсе на разные лады варьируется тезис: «Мы есть то, чем мы хотим быть»; например: «Находясь в постоянном поиске своей исторической ниши и тем самым отказываясь от себя реального, латиноамериканец ощущает себя скорее возможностью своего бытия, нежели чем продолжением традиции...»<sup>4</sup>. Другой исследователь утверждает, что «в латиноамериканском мышлении рассуждение о том, какие мы есть, всегда сопровождается представлением о том, какими мы должны быть <...> мы представляем собой то, что думаем о себе в измерении будущего»<sup>5</sup>. То есть подлинное самообретение мыслится лишь за пределами собственного Я и за пределами наличной, исторической данности. С одной стороны, бытийная опустошенность обязана отсутствию полноценной, аутентичной, «собственной» истории, обрекающему латиноамериканца, традиционно концептуализирующего себя с европейской, внеположной самому себе позиции, на экзистенциальную «обездоленность», комплекс одиночества, сиротства и заброшенности, прорисованный мексиканцем О. Пасом в таких, например, определениях: «разве одиночество и сиротство не переживания пустоты вокруг нас?»<sup>6</sup>

С другой стороны, именно фактическое отсутствие исторической основы собственного бытия, «культурная дисконтинуальность» (М. Пикон Салас) побуждают латиноамериканское сознание к самопроецированию (самовыбрасыванию, самоизвержению, произведению) за пределы наличного измерения, к самоидентификации с образом будущего или, что то же самое, к «историческому конструированию нашей утопии»<sup>7</sup>. Следовательно, мифот-

<sup>2</sup> И даже более того: сам концепт инвенции, как полагает М. Ф. Надъярных, является определяющим в культурообразовательных процессах начала XX в. во всем объеме мировой культуры.

<sup>3</sup> Pizarro A. De ostras y caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana. Santiago de Chile, 1994. P. 100.

<sup>4</sup> Ruedas de la Serna J. La representación americana como problema de la identidad // El problema de la identidad latinoamericana. México, 1985. P. 34.

<sup>5</sup> León del Río Y. ¿Por qué la Utopía? // El Catoblepas. № 7, 2002. P. 5.

<sup>6</sup> Пас О. Диалектика одиночества // Освящение мига. М., 2000. С. 116.

<sup>7</sup> Pizarro A. El imaginario de futuro en la literatura latinoamericana // De ostras y caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana. S-go de Chile, 1994. P. 99.

ворчество здесь оказывается продолжением описания себя же — но уже вне себя, за пределами себя, т. е. там именно, где это подлинное, искомое «я» только и может находиться. Парадоксальным образом самоинтерпретационная тенденция обуславливает и особую релевантность документа, который в этой функции приравнивается к вымыслу, инструментально коррелирует с воображением. По-видимому, этой «логике мифа» подчиняется и такой специфический фактор, как «магизм» (он же «чуждость», он же «мифологический реализм» и пр.) латиноамериканской литературы.

Реализация собственных смыслов в утопической перспективе есть не что иное, как гипертрофированная семантизация оболочки, границы, ее вынесение за слой собственно предела и распространение на сферу всего внешнего пространства. Так, Ф. Аинса уверенно полагает, что «грядущая утопия выйдет за пределы той «нигдеиной» территории, на которую указывает ее этимология; она станет настоящей пантопией — утопией «всех возможных пространств»<sup>8</sup>. Традиционно лишённая психологического измерения, латиноамериканская литература компенсирует его отсутствие чрезвычайной плотностью и экспрессивностью художественной фактуры, формы, в своем безмерном разрастании тяготеющей к самодостаточности, к замещению облекаемого смысла. Поиск истины о себе традиционно ведется через образ, выражение, форму. Закономерно, что образ в латиноамериканской литературе имеет более высокую аксиологическую значимость, чем идея. Неудивительно, что в ее лоне возникают гипертрофированные представления об образе как наивысшей культуротворческой силе, способной «обратиться в историю»: «Образ как абсолют, образ самосознающий, образ как последняя из возможных историй»<sup>9</sup>, — писал Лесама Лима.

В этом континууме энергия самостроения направлена на создание собственного, несуществующего, культурного тела, но все креативные импульсы в результате создают лишь чрезвычайно интенсивный образ собственного образа, мощный внешний пласт, облекающий

неопознанную сущность. В Латинской Америке «видимость берет верх над сущностью и порождает мотивы, обуславливающие историческое действие»<sup>10</sup>. В результате акт изобретения (истории, образа, действительности) оказывается равным акту создания того же самого как возможности поиска собственной бытийной основы. И если европейское сознание, верное имманентному собственной природе принципу экстенсивности, выдумывает других, то латиноамериканское вынуждено выдумывать себя. Следовательно, сущность латиноамериканской самости, видимо, и состоит в полагании себя вне себя. О. Пас ярко писал об этом «стремлении, движении, обращенности вперед — к тому, чем мы сами являемся. Поэтому поэтическое творчество есть сотворение нашей свободы, нашего воления быть. В этом акте свободы мы выходим за пределы нас самих, чтобы осуществиться в более полной мере»<sup>11</sup>. По-видимому, в этом можно видеть основной культурогенный принцип, объясняющий, в частности, столь характерное для латиноамериканских литераторов стремление к сотворению метафизической «второй реальности», помещаемой в контекст экстерриториальности и экстемпоральности. Таким образом, ощущение пустотности культурного тела компенсируется, как уже говорилось, повышенным статусом границы, где и происходит становление языка культуры.

Поэтому столь высокую семиотическую значимость обретают в латиноамериканской культуре разнопорядковые, но аксиологически взаимосоотносимые предикаты поверхности, оболочки: телесность, физиологичность, сексуальность, плотскость, материальность, декор, орнамент, фактура слова, речевая избыточность, примат языка, высказывания, формы, выражения. Латинская Америка творится образом и выражает себя в образе, отсюда и гиперболичность ее культурного дискурса. Оболочечному слою латиноамериканской семиосферы принадлежит и такой ее предикат, как воображение. Рискну высказать предположение, что воображение как культурогенный фактор является в латиноамериканском цивилизационном континууме агрегатным по отношению к основному коду — пу-

<sup>8</sup> Аинса Ф. Реконструкция утопии. М., 1999. С. 205.

<sup>9</sup> Lezama Lima J. Las imágenes posibles // Confluencias. Selección de ensayos. La Habana, 1988. P. 300.

<sup>10</sup> Silva J. T. de. Literatura e historia: la América barroca // Cuadernos americanos. México. № 29, 1991. P. 97.

<sup>11</sup> Paz O. El Arco y la Lira. México, 1967. P. 172.

стотному. Так же, как и пустота, воображение в латиноамериканской культуре играет роль моделирующего механизма, содействующего культуротворческому процессу в узловых актах самосозидания. Не случайно теоретическая рефлексия в Латинской Америке столь уверенно оперирует категорией «воображение»: достаточно вспомнить известную книгу Ариэля Дорфмана «Воображение и насилие», связавшего два основных концепта латиноамериканского образа мира, а также вышедшую в 2002 г. книгу Р. Морено-Дурана «От варварства к воображению», также сопрягающего фундаментальные для латиноамериканского мира понятия. Но, возможно, все эти соображения также покажутся чрезмерно «головными», лишенными практических оснований. Что ж, еще раз обратимся к практике.

«Человеческой реальности не возникнет, если ее не создаст также и человеческое воображение», — утверждает немало размышлявший на эту тему Карлос Фуэнтес, полагающий, что феномен барочности, проявляющийся в словесной избыточности латиноамериканского писателя, объясняется его стремлением заполнить пустоту, в которой он обретается. В другом месте он конкретизирует свою мысль: «Прежде чем обрести реальность, Америка должна жить в желаниях»<sup>12</sup>. Но это все еще, хоть и писательский, но теоретический дискурс. А вот его художественное преломление в творчестве того же К. Фуэнтеса: Новый Свет, читаем мы в «Terra nostra», «существует, потому что мы так хотим. Он существует, потому что он живет в нашем воображении. Он существует, потому что он нужен нам...»<sup>13</sup>. Г. Гарсиа Маркес и вовсе абсолютизирует воображение как средство не только постижения, но и сотворения мира Латинской Америки. Категорически отвергая фантазию, понимаемую как «чистый вымысел, не основанный на реальности», он постулировал «реализм ирреальности» как свойство воображения, позволяющего художнику «создавать новую реальность, исходя из реальности, в которой он находится»<sup>14</sup>. А между воображением и фантазией, говорил он, «разница та же, что между живым человеком и куклой чревоушателя»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Fuentes C. *Tiempo mexicano*. México, 1980. P. 29.

<sup>13</sup> Fuentes C. *Terra nostra*. Barcelona, 1975. P. 617.

<sup>14</sup> García Márquez G. *La soledad de América Latina*. Ciudad de La Habana, 1990. P. 314.

<sup>15</sup> García Márquez G. *Op. cit.* P. 586.

Это позиция латиноамериканского художника слова, для которого «вообразать» значит творить реальность, сочинять ее, буквально образовывать.

Очевидно, речь идет о культуре, подразумевающей совершенно особый тип и способ самосотворения, теоретическую модель которого еще только предстоит выработать. В отечественной науке стремление исследовать феномен латиноамериканской культуры исходя из присущих ей самой особенностей, с точки зрения цивилизационной специфики, уже не раз приводило к весьма плодотворным результатам. В этом отношении наиболее убедительными трудами стали монографии А. Ф. Кофмана «Латиноамериканский художественный образ мира» (1997) и Я. Г. Шемякина «Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории» (2001), а также теоретические изыскания В. Б. Земскова, опубликованные во множестве изданий<sup>16</sup>. Большинство специалистов (как и авторы этих книг) при анализе культурных и исторических процессов исходят из признания того самоочевидного факта, что Латинская Америка — особое цивилизационное образование, обладающее такой спецификой, которая ставит ее за рамки так называемой западной (а по сути, европейской) культуры, ее мироотношения, общественных институтов и концептуальных представлений. В сущности, перспективу такого понимания обозначил еще О. Шпенглер, настойчиво утверждавший: «Вот чего недостает западному мыслителю и чего как раз ему-то и не должно было недоставать: прозрения в исторически относительный характер собственных выводов, которые и сами являются выражением одного-единственного, и только этого одного, существования; знания необходимых границ их значимости; убеждения, что его “непредложные истины” и “вечные достижения” истинны только для него и вечны в его аспекте мира и что долг его — искать за ними истины, с такою же уверенностью высказанные человеком других культур»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> См., в частности: Земсков В. Б. Введение. Литературный процесс в Латинской Америке. XX век и теоретические итоги // История литератур Латинской Америки. XX век: 20–90-е годы. М., 2004.

<sup>17</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. Т. 1. С.153.

Как представляется, культура Латинской Америки настолько своеобразна, что ее невозможно постичь методом прямого вчитывания западноевропейских понятийных моделей, т. е. аппарата, который по традиции употребляется в качестве универсального герменевтического средства. Возможно, своей интерпретационной методологии и своего концептуального аппарата, которые учитывали бы конкретное содержательное наполнение универсальных категорий и понятий, требует каждый тип культуры, каждый цивилизационный класс, если не любая отдельная культура, что составляет особую задачу гуманитарного знания. Во всяком случае, культура Латинской Америки представляет собой большую интерпретационную проблему на всех уровнях: от индивидуальных поэтик до поэтики латиноамериканского типа мышления как системы. Не случайно латиноамериканская теоретическая мысль столь склонна к рефлексии на тему собственной самости, обусловившей чрезвычайно широкий поток эссеистики.

В литературе и философской мысли Латинской Америки идея обретения выражения, адекватного собственному способу бытия, собственной энтелехии, составляет поистине альфу и омегу ее истории, стержень становления цивилизационного самосознания латиноамериканского мира. Эта векторная устремленность, связанная с утопическими представлениями об исторической судьбе народов латиноамериканского континента, в разные периоды претворялась в различных художественно-идеологических формах.

Соответственно, этой проблематике посвящено бесчисленное количество работ (частью упомянутых выше), один только классификационный перечень которых занял бы многие сотни страниц. Следует заметить, однако, что большая часть работ носит фактолого-регистрационный характер; серьезный прорыв обозначился лишь с появлением цивилизационного вектора исследований, представленного в отечественной науке школой В. Б. Земскова, к которой относит себя и автор.

Общеизвестно, что латиноамериканский мир состоит из нескольких зонально-региональных образований, детерминированных разностью множества факторов, среди которых и природно-климатические условия, и этнический состав (вернее, особенности и

характер его многосложного и разнообразного уклада в каждом отдельном случае), и историко-культурные особенности (в том числе и языковые) формирования той или иной страны или группы стран<sup>18</sup>. Зачастую эти факторы оказываются взаимообусловленными, что особенно характерно для стран карибского (в широком смысле) региона.

В культурно-цивилизационном аспекте наиболее показательными оказываются, естественно, страны, принадлежащие к пограничному типу. Как представляется, вполне исчерпывающее описание этого типа предложил Я. Г. Шемякин в книге, посвященной взаимоотношениям характеристикам западноевропейского и латиноамериканского типа культурно-цивилизационных общностей: «Облик “классических” цивилизаций определяет начало целостности; Единое, Субэкумены имеют цельное основание — монолитный религиозно-мировоззренческий “фундамент” всего здания цивилизации. В “пограничных” цивилизациях, в отличие от “классических”, преобладает начало многообразия, гетерогенности. Цельная, монолитная духовная основа в этом случае отсутствует, религиозно-цивилизационный фундамент состоит из нескольких качественно различных частей, разделенных глубокими трещинами, а вся цивилизационная конструкция неустойчива»<sup>19</sup>.

Автор полагает, что самой репрезентативной (модельного типа) страной не только Карибов, но и всего испаноязычного мира является именно Куба, в силу своей островной природы и историко-географического положения «преддверия Нового Света» сконцентрировавшая в себе многие наиболее релевантные коды латиноамериканского мира. Вместе с тем подлинно герменевтическое исследование культуры этой маленькой страны представляет собой проблему такой величины и важности, поднимать которую еще не настало время хотя бы в виду горы литературы, еще в относительно недавние времена посвящавшейся «острову свободы». Теперь уже кубинскую культуру пришлось бы исследовать в совокупности с крайне неоднородной, но от этого не менее значительной

<sup>18</sup> См. об этом: *Мамонтов С. П.* Испаноязычная литература стран Латинской Америки XX века. М., 1972.

<sup>19</sup> *Шемякин Я. Г.* Европа и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизаций в контексте мировой истории. М., 2001. С. 9.

диаспорой. К тому же происходящие на этом острове общественные процессы настолько интенсивны, стремительны и неожиданны, что было бы научно некорректным пытаться подвергнуть их сколько-нибудь объективному анализу.

Куба — это случай во всех отношениях особый. Казалось бы, наши две страны в географическом и этнографическом отношении несоизмеримы, но у нас такие общие судьбы, что, действительно, «бывают странные сближенья»... И дело даже не в общественно-политических обстоятельствах. Куба, как и Россия, является регионом, отмеченным особым статусом и особой историко-культурной ролью: служить мостом между мирами. Отсюда возникает общий для данной ситуации специфический комплекс проблем, составляющий определенную альтернативу западной, или западно-европейской, картине мира. Россия, со своей стороны, при всей имперскости ее геополитических притязаний, в действительности никогда не была целостным организмом, полнокровным государственным телом. Уже стала общим местом мысль о том, что Россия послужила опытным образцом для реализации западных дискурсов об Ином (впрочем, эта идея по-своему была высказана еще П. Я. Чаадаевым). Оттого у нас никто не равен себе, мы не знаем по-настоящему ни понятия индивидуальности, ни понятия гражданского общества, зато мы все тщимся воплотить какую-то несбыточную инаковость бытия, все мучимся зряшными поисками национальной идеи, которая и нужна только для того, чтобы заполнить дефицит национальной идентичности. Поэтому наша аморфность, наша несостоятельность выливаются в векторную самоотрешенность, в утопизм, в эсхатологизм, в самообольщение мессианства, и вся коммунистическая история России была прямым продолжением ее национальной судьбы, а вовсе не отклонением от нее.

Но буквально теми же словами можно описать и латиноамериканскую ситуацию, причем в применении к Кубе характеристики сгустятся многократно: этим и объясняется радикальность ее исторического пути. Куба — остров; утопизм и привычка вписывать себя в метафизическое измерение, в котором и реализуется жажда Иного, как раз в традициях кубинской культуры. Исконный латиноамериканский эс-

хатологизм, проблема инаковости и поиск этнокультурной идентичности здесь актуальны, как нигде, ибо Куба, последняя из испанских колоний в Америке, так до сих пор и не смогла консолидироваться в целостный социальный организм. Конечно, Революция явилась мощным скрепляющим механизмом, но скрепы имеют свойство оказывать и обратное воздействие... Революция скрепила нацию, но не консолидировала ее. Чудовищное зияние, вынужденно образованное эмиграцией, переросло все мыслимые критические рубежи. Этот отток оказался столь грандиозным, что привел к совершенно неожиданному результату: именно в силу значительности утечки мозгов кубинская диаспора образовала, пусть даже и в рассеянии, своего рода культурный дублет Кубы, еще более приверженный национальным корням и традициям, чем художественная практика «островитян», более ориентированных на устаревшие западные культурные модели. И получилось, что национальная культура словно бы вновь совместилась, восстановилась в наднациональном измерении. Однако в историко-культурной ретроспективе важен другой момент: сама Революция была заряжена колоссальной утопической энергией. По меткому замечанию В. Н. Кутейшиковой, лозунг «Родина или смерть!» выражал крайнюю степень эсхатологической напряженности.

Кубинская революция явилась закономерным выплеском колоссальной самосозидающей энергии общества, обретающегося в сверхнапряженной ситуации цивилизационной пограничности. Не случайно Хосе Марти видел Кубу в качестве «перекрестка миров», «средоточия мира... где обнимутся три цивилизации» и т. п. Революционный радикализм Кубы середины XX в. явился следствием ее уникальной топологии в космосе культуры, ее собственной историсофской и утопической традиции. И цивилизационный взрыв на этом клочке земли, именуемом «преддверием Нового Света», был абсолютно неизбежен; вопрос был только в формах, которые ему предстояло принять. А наиболее радикальным вариантом самоопределения в биполярной картине мира был, разумеется, крайне левый, и Куба не замедлила ответить на вызов истории собственной версией пути саморазвития, в глубинных основаниях отвечающей истинно латиноамериканской парадигматике.

Стало быть, сегодня, как и прежде, кубинский народ озабочен проблемой поиска и обретения собственной идентичности, собственного Я, что, повторяю, составляет культурную проблему для всей Латинской Америки.

Однако же для Кубы, как и для России, эта проблематика усугубляется специфичным фактором раскола. Можно ли в таких обстоятельствах говорить о традиции, преемственности, целостности — необходимых составляющих любого социального организма? Итак, возникает дилемма: разрыв *versus* преемственность, слом / традиция, *tradición* y *ruptura*, *ruptura* y *continuidad*. На самом деле культурная преемственность, т. е. условие поддержания и сохранения целостности, немислима без слома традиций, иначе культура превратится в шаблон, в пустую риторику. Слом и преодоление традиций на Кубе начал не кто иной как Хосе Марти, ставший главным идентификатором ее национального самосознания. И все же фактор разлома остается в силе и он оказывает, безусловно, разрушающее воздействие.

В общем смысле виоленсия является родовым признаком всего бытия Латинской Америки — мира, живущего «со скрытыми венами»<sup>20</sup>. Об этом, в частности, убедительно пишет в эссе «Виоленсия в современном испаноамериканском романе» чилиец А. Дорфман, убежденный, что в Латинской Америке «виоленсия обусловила особый способ мировидения, нигде более не встречающийся»<sup>21</sup>. В самом деле, здесь репрессия как константа (Конкиста, социальное и расовое неравенство, диктаторские режимы, виоленсия, касикизм, комплекс врага по отношению к внешнему завоевателю, к природе и т. д.) настолько въелась в плоть историко-культурного бытия, что стала его неотторжимой частью. Необходимо подчеркнуть, что мы имеем дело с особым типом репрессивной культуры — культуры, постоянно переживающей факт репрессии, которая выступает в качестве реальной культурогенной силы.

Репрессивная культура, взятая в ее типологическом аспекте, функционирует всюду одинаково: она деформирует «нормальный» жизненный процесс, подавляет суверенную

самостоятельность человеческой активности, выдавливая ее на грань бытия, вытесняя в онтологическое пограничье. В Латинской Америке ландшафт этой культуры простирается от насилия Конкисты до диктаторских режимов XX в. Естественно, репрессивные режимы известны и европейской цивилизации, но здесь объектом подавления становились зрелые общественные организмы, между тем как латиноамериканский мир подвергался деформации с момента своего образования, репрессивный процесс не прекращался никогда, все более органично вращаясь в латиноамериканскую картину мира.

Репрессивным, чуждым, враждебным для латиноамериканского сознания является даже язык, навязанный колонизаторами. Бразилия сумела выработать собственный языковой конструкт, дистанцированный от языка бывшей метрополии, а вот испаноязычный мир все еще ищет свой способ самовыражения, настойчиво утверждая, что главная проблема литературы — это язык. Удивительным образом латиноамериканское мировосприятие трактует даже собственный пейзаж как нечто чуждое себе, враждебное, непознанное, с чем, однако, необходимо идентифицировать себя, дабы обрести полноту самосознания, ощущение самости. Таким образом, все «иное», «другое», сохраняя статус «чужести», приобретает одновременно характер «свойскости», «самости». Это закон функционирования латиноамериканской ментальности, который может быть верифицирован в каких угодно сферах и на любых уровнях.

Так, А. Ф. Кофман справедливо полагает: «Латиноамериканская виоленсия — самый сложный комплекс, реализуемый на самых различных уровнях: социальном, коллективном, индивидуальном; на уровне фольклорного сознания и художественного литературного сознания; наконец, это и реальный феномен, и сумма психических реакций, и совокупность фольклорных мотивов, и фольклорный идеал (мачо), и литературная тема, и принцип сюжетостроения, и тип героя, и модус его поведения»<sup>22</sup>.

В наиболее ярком и концентрированном виде этот, безусловно, негативный, травматический, но все же культурогенный фактор проявил и продолжает проявлять себя, как это

<sup>20</sup> См. об этом: Галеано Эд. Вскрытые вены Латинской Америки. М., 1986.

<sup>21</sup> Dorfman A. Imaginación y violencia en América. Santiago de Chile, 1970. P. 9.

<sup>22</sup> Кофман А. Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997. С. 273.

и будет показано в данном исследовании, именно в венесуэльско-колумбийском регионе. В Колумбии феномен виоленсии стал предметом не просто научных исследований: он породил специальную науку — «виоленсиологию». Но проблема в том, чтобы вписать феномен виоленсии в систему культурных координат, о чем, собственно, и говорил А. Кофман; чтобы контекстуализировать его, а не видеть в нем всего лишь экзотическую реалию — одну из многих черт, поспешно отмечаемых поверхностным взглядом, всегда готовым абсолютизировать любую вырванную из контекста манифестацию иного способа бытия. Стремление увидеть в привычных, почти автоматически фиксируемых сознанием понятиях специфические культурогенные смыслы требует их осмысления на конкретных, наиболее репрезентативных регионах Латинской Америки.

Некоторые сущностные, узловые точки латиноамериканского мира как системы могут быть прояснены путем помещения предмета нашего рассмотрения в поле типологических сопоставлений цивилизаций пограничного типа, каковыми и являются миры Латинской Америки и России, вполне сопоставимые по геополитическим критериям. Такое сопоставление закономерно, и справедливость его подтверждается плодотворностью проведенных исследований<sup>23</sup>. Типологическое сходство поражает уже в оценках С. Боливара и П. Я. Чаадаева, практически современников, совпадавших в своих высказываниях едва ли не текстуально. Каждый из этих мыслителей воспринимал и описывал свой культурный мир как некую иную по отношению к Западу цивилизацию, лишенную его целостности и пребывающую в состоянии имманентной промежуточности, пограничности, как сказали бы мы сегодня. «Мы как бы являем собой человечество в миниатюре, живем в особом мире... Мы... изолированы или, лучше сказать, отстранены от мирового опыта»<sup>24</sup>, писал Боливар. «У нас другое начало цивилизации... Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение из народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в человечество, а су-

ществуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру»<sup>25</sup>. Это уже «Философические письма». И оба мыслителя одинаково сетовали на отсутствие ведущей национальной идеи — той идеи, которая сообщила бы полноту бытия соответствующей цивилизации. Уже на этом примере можно видеть, насколько укоренено в обеих цивилизациях ощущение экзистенциальной кризисности, компенсируемое устремленностью к горизонту великой утопии.

Общеизвестно, что латиноамериканский культурный мир отличают такие черты, как несформированность, незавершенность, мажоранность, разнородность, крайняя гетерогенность и динамизм социокультурного бытия. В мире не существует прецедента для обозначения или типологизации того полиэтнического феномена, который представляет собой мир Латинской Америки. Неизвестно, как его концептуировать и как классифицировать. Это не народ, не нация, не этнос. И это естественно — народы не формируются за пять сотен лет, они создаются тысячелетиями. Общность языка в данном случае, хотя и является унифицирующим фактором, в еще большей степени играет роль отрицательную, самоотчуждающую, тормозящую механизм самоидентификации. Для Латинской Америки язык колонизаторов не является имманентно своим, несущим в себе самый код, алгоритм данной культуры, ее внутреннюю форму. Иберийская языковая матрица не соответствует американской природной идиосинкразии, не совпадает с контуром ее ландшафта, диктующего иное мировосприятие, иной строй языка, иную энтелехию. Имманентная чуждость языка этнокультурному самосознанию в первую очередь обусловила родовую травму латиноамериканского Я, изначально ищущего совпадения с собственной сущностью (*identidad, autenticidad*) в беспрестанном процессе культуротворчества, самосотворения, космогенеза. Взыскующий своего подлинного становления через собственное имя, адекватное слово, мир этот вынужденно прибегает к парафразированию чужих языков, форм, дискурсов, в результате чего возникает совершенно своеобразная культурная ситуация.

Речь идет об ином, в сравнении с европейским, способе бытия. И здесь все системообра-

<sup>23</sup> См., напр.: Земсков В. Б. Хроники Конкисты Америки и летописи взятия Сибири в типологическом сопоставлении // Латинская Америка. 1995. № 3.

<sup>24</sup> Боливар С. Избранные произведения. М., 1983. С. 54, 56.

<sup>25</sup> Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 379, 21.

зующие категории обретают иные смысловые коннотации, состоящие с европейским понятийным инструментарием скорее в отношениях омонимии. Так, например, если для европейского субъектного сознания горизонт — это то, что «меня» окружает, образуя границу «моего» мира, то для латиноамериканского сознания, лишённого субъектной доминанты, горизонт — это граница Другого, от которого Я отделено, это стимул к преодолению предела, порога, границы, проникновению за грань — наличного, видимого, бытийного. Горизонт — это знак инобытийности, инаковости. Образ и идея горизонта для латиноамериканского сознания связаны не только и не столько с загадкой, тайной, невидимым (в высшей степени релевантными и специфичными для него), сколько с понятием аллотопии, которое подразумевает онтологическое отличие<sup>26</sup>. Понятие же «предела» как границы (*límite*) вообще отсутствует в латиноамериканском концептуальном тезаурусе. Зато актуально понятие «запределья», «*más allá*», т. е. собственно преодоление предела в акте трансгрессии, *rite de passage* и устремленность к утопическому образу своего Я, что и обуславливает своеобразие культуротворческих процессов.

Кстати, и понятие утопии имеет здесь свой, отличный от европейского, смысл и означает нечто вроде стремления к реализации собственной самости, обретению подлинного бытия. Крупнейший латиноамериканский культуролог Ф. Аинса так объясняет это различие: «Утопия, которая в западном общественном сознании сегодня столь изгоняется, изначально сопresentствовала истории Латинской Америки, где несложно проследить противоположение “топии” реальности (бытия) онтологии должного бытия, то есть собственно утопии. Это противоположение между бытием и идеалом объясняется не только двойственной природой самого утопического дискурса, но также и исключительными особенностями разъятой американской идентичности, отличительные признаки которой определяются не столько тем, чем Латинская Америка является в действительности, сколько тем, чем она “полагает себя”, а еще больше тем, чем она “хотела бы быть”»<sup>27</sup>. Таким образом,

свободная от западноевропейского идеала архетипоцентризма и чуждая примитивному прагматизму североамериканской «великой мечты», латиноамериканская «утопия» носит имманентно целепологающий, культуростроительный характер.

В данном контексте представляется весьма проблематичным употребление центрального в культурологическом словаре термина «идентичность», поскольку это понятие принадлежит центроориентированному образу мира и нагружено западноевропейскими представлениями о цельности индивидуального начала, саморавности индивида. А вот латиноамериканская самость не субъектна и не индивидуалистична; она именно не есть *in-dividuo* («нераздельное целое») — совсем наоборот: она бесконечно множественна! Онтологическая парадигма Латинской Америки синергийна, построена на множественной сопричастности разнородных волей и сознаний, которые образуют не структурированную системность, но сопряжение зазоров и узловатостей, пустот и наростов. Однако термин «идентичность» все-таки придется использовать в качестве рабочего инструмента для выработки итоговых понятий.

Почти все латиноамериканские писатели и мыслители говорят о сплетении форм и смыслов в процессе хаотически бурлящего, протуберирующего культурогенеза, в принципе не сводимого к какой-либо единой формуле. Как справедливо отмечает В. Б. Земсков, «Карпентьер широко воссоздает бытийственную специфику Америки, воплощая образ Нового Света в прихотливо разветвляющемся стиле, призванном передать всю сложность диалектики рождения, переплетения и симбиозов форм и феноменов <...> Антильского мира»<sup>28</sup>. Здесь, на первый взгляд, немало общего с выдвинутой западноевропейской философией постмодернизма концепцией «ризомы» с ее принципами «узловатости», «мочковатости» и пр. Однако «ризома» как бесструктурное сплетение корневых нитей культуры принципиально противопоставляет себя концепту «дерева» как смыслополагающей основе: «хаосмос-корешок на месте космоса-корня», как постулировали Ж. Делез и Ф. Гваттари.

<sup>26</sup> См. об этом: *Collot M. La poésie moderne et la structure d'horizon*. Paris, 1989.

<sup>27</sup> *Ainsa F. La reconstrucción de la Utopía*. UNESCO, 1997. P.105.

<sup>28</sup> *Земсков В. Б. Алехо Карпентьер // История литератур Латинской Америки. Кн. V: Очерки творчества писателей XX века. М., 2005. С. 223.*

Образ этого мира априорно не целостен, но — не расщеплен, а изначально полиморфен. Латиноамериканское сознание исторически ориентировано на европейскую парадигму, но не встраивается в нее, а наоборот — включает ее в собственный состав мира, построенный на началах двойной парадигматики. Любопытным образом отмеченный принцип двойной парадигматики предстает у того же А. Карпентьера в описании картины «Взрыв в кафедральном соборе» (роман «Век просвещения»): «этот пророческий холст, нарушавший все законы пластики, чуждый всем художественным школам», изображал взрыв, «разрушивший алтари, эмблемы и священные предметы», но при этом «ряд массивных колонн неспроста уцелел, в то время как другая колоннада разлетелась на куски и ее обломки повисли над землей, точно апокалипсическое видение»<sup>29</sup>. Вот этим латиноамериканская поли- или эксцентричная модель культуры и отличается от европейской, радио- и логоцентричной. Ведь состояние трансгрессивной переходности подразумевает неперемное иначество всех параметров интегрируемых культур. Рациональность здесь отступает перед стихийностью, стихийность узревает себя в зеркалах рациональности; возникает пограничный язык культуры (или язык пограничной культуры): не самородный — инаковый. В этом языке латиноамериканское художественно-идеологическое сознание и созидает собственную самость.

Подобная внутренняя противоречивость и составляет характерное свойство цивилизаций (вернее, культур) пограничного типа. И когда латиноамериканский мыслитель (писатель, эссеист, философ) рассуждает о природе национального бытия в категориях пустоты, одиночества и т. д., это означает следующее: он стремится осознать себя как латиноамериканца со стороны, концептулируя свое Я в европейстских категориях, априорно предполагающих обязательную целостность бытующего в общественном теле самосознания. Но в то же самое время рефлексирующий по поводу собственной сущности мыслитель, продолжая оставаться латиноамериканцем, пребывает в сфере собственной ментальности, как раз и по-нуждающей его от европейской модели отстра-

ниться. Он знает, что он не такой, как «надо», что он иной, но эта инаковость осознается только посредством взгляда на самого себя через внешнеположную ему, мыслимую как нормативная, аксиологию.

Таким образом, латиноамериканец как носитель пограничного типа сознания в одно и то же время и такой и не такой, и свой и чужой, но вот целостной самоидентичности, чувства «яйности», *Ichheit, myself* он лишен от рода. Тем не менее это особое качество культуры нельзя рассматривать как некую родовую травму (хотя субъективно латиноамериканское сознание именно так это и воспринимает, причем весьма обостренно!), ни, тем более, как своего рода духовную обездоленность. Напротив, эта-то множественность форм бытия, эта неструктурированная, пролиферирующая миросозерцательная парадигма «гетероклитности» образует специфическую особость, обладающую столь дразнящей притягательностью для инокультурного наблюдателя.

Итак, латиноамериканский мир представляет собой беспрецедентное по своеобразие и планетарному масштабу цивилизационное образование с собственным этнопсихологическим складом, специфически структурированным этосом, по отношению к которому как европейская (западная), так и восточная парадигматики, соответствующие мировым цивилизационным типам, оказываются нерелевантными. Мир Латинской Америки являет собой совокупность множества этнических, культурных, цивилизационных и формационных типов, механизм интегрирования которых столь многосложен, а главное — разнороден по принципам функционирования, что его описание и интерпретация оказываются неосуществимыми в системных понятиях ни западной, ни восточной онтологий. Будучи трансплантированными на латиноамериканскую землю (будь то в результате колониальной экспансии, либо, напротив, путем ассимиляции) инокультурные ценности претерпели и продолжают претерпевать такое перекодирование, что практически все «универсальные» категории культуры в новом контексте исполняются совершенно особыми смыслами, приобретают специфическую коннотацию.

Столь поражающая нас в латиноамериканской литературе эстетическая ненорма-

<sup>29</sup> Карпентьер А. Избранное. М., 1988. С. 319.

тивность, очевидная гротесковость, избыточность либо необязательность средств художественного выражения, «капричность» ее культурного «концерта», своего рода мероотступничество или меропреступление по отношению к европейским критериям — все это в ее собственном контексте не является семантически маркированными факторами в отличие от западной традиции, где подобная деструктурированность выступает либо как «поэтическая вольность» (категория нерелевантная для латиноамериканского художественного сознания), либо как намеренный авторский прием, опять-таки имеющий значение отступления от норматива, примером чему может служить понятие «остранение», специфичное именно для европейского нормативистского мышления.

В общем смысле то, что в Европе является «игрой» или экспериментом (скажем, авангардные формы культуры), в Латинской Америке выступает как единственно «нормальный» модус действия; что в Европе предстает как деструкция идеи, образа, канона, смысла, то в Латинской Америке выступает как принцип новой конструкционности, собирания смысла. Если в Европе новый смысл рождает адекватную себе форму выражения — в соответствии с представлением об обязательной о-предёленности, о-формленности, о-телесненности всякой сущности, то в Латинской Америке, никогда не знавшей понятия целостности собственного культурного тела, ищется не смысл, а форма; сам поиск смыслов ведется через отбор и переосмысление существующих форм. При этом содержательный, смысловой потенциал переносится с субъекта на предикат, на способ отношения; соответственно художественное выражение, «форма» обретает статус сущности, ибо именно художественный дискурс есть средство самосотворения этой культуры и сфера обретения самосознания ее носителями. Вот почему эта культура с таким постоянством и с такой поистине экзистенциальной отчаянностью возглашает об актуальности для нее проблем самовыражения: в гипотетической «идентичности» ищется некая никогда не существовавшая целостность, имманентно присущая культуре Старого Света.

Но в латиноамериканском мире центральное для европейской ментальности Нового вре-

мени понятие субъекта не является структурообразующим фактором: Я не ощущает себя как Я, нет ощущения самоидентичности, процесс самоидентификации происходит через ассимиляцию внеположных сущностей. Европейская ментальность структурирована на основе субъектного самосознания — отсюда и проблематичность для него признания иного Я, иного субъектного самосознания и предпочтение субъект-объектных отношений. Самость европейского Я задана априорно, она не подлежит сомнению (даже в ситуации идентификационного кризиса она существует как идея, как архетип), поэтому проблема признания другой самости решается путем установления либо доминантных субъектно-вертикальных отношений, либо духовной эмпатии, также подразумевающей некую ценностную вертикаль. Для латиноамериканской же ментальности, лишенной ощущения самостности и обостренно переживающей собственную мнимую несостоятельность, комплекс «объектности» по отношению к Западу как некой референциальной парадигме специфичны совершенно иные ценностные установки.

Такие компоненты традиционного достояния европейской культуры как психологизм, типично европейская альтернативность «или — или», поляризация ценностей, ситуация внутреннего диалогизма вообще — все это теряет здесь обязательность. В своей вязкой неформленности латиноамериканское сознание ориентировано не на внутренний центр микрокосмоса, но на полицентричную структуру своего бытия. Это европейский образ мира построен на принципе жесткой дихотомичности. Французский исследователь феномена праздника отмечает по поводу его структуры: «только наша Европа ищет оппозиции, в которых она обретает различия»<sup>30</sup>. В Латинской Америке же альтернатива «быть или не быть» звучит как «быть и не быть». Не случайно, что латиноамериканская трактовка смерти подразумевает не амбивалентный архетип умирания-воскресения, но скорее интегрированность «инобытия», соположенность одной из «инаковых» форм существования.

Латиноамериканскость — это свойство иного сознания, иной цивилизации, иной он-

<sup>30</sup> Duvignand J. La Fête: essai de sociologie // Cultures. Vol. III, № 1. 1976. P. 21.

тологии, это «инаковость» по отношению к «единичности», «единственности» западной цивилизации. «Мы иные, нежели европейцы... Аутентичность составляет основную ценность личности... Воление личности как инаковости означает воление иной личностной самости... На уровне народа это равнозначно волению аутентичной особы, инаковости самого народа»<sup>31</sup>. Латиноамериканский образ мира, характеризующийся этнокультурной гетерогенностью, асистемным сопряжением разнородных гносеологических установок, синкретизмом и диффузностью языков культуры, проникнут идеей «инаковости» и в перспективе предусматривает возможность цивилизационной самоидентификации Латинской Америки на собственных онтологических основаниях, подразумевающих право каждого «другого» быть субъектом собственной «инаковой» сущности.

Важно подчеркнуть, что культура Латинской Америки изначально явилась своего рода реинтерпретацией западного мира; она включила в себя сколки всех мировых культур, но всякое инокультурное заимствование, оказываясь вовлеченным в латиноамериканский контекст, перестает быть тождественным самому себе, преломляясь сквозь призму «инаковости»: всякая идея, образ, реалья есть одновременно «то же» и «не то». Но при этом инаковость, этот идефикс латиноамериканской рефлексии, есть яркое свидетельство переживания латиноамериканским сознанием дефицита собственной цивилизационной идентичности. Это отсутствие исконного Я, достигшего самоосуществления, отсутствие внутренней точки отсчета для выработки мироотношения чрезвычайно симптоматично для латиноамериканской культуры, более озабоченной выстраиванием новых и перестраиванием старых, т. е. европейских, связей между субъектом мироотношения (который в этом случае является не индивидуальной целостностью, но разнородной множественностью) и внешним миром. Эта особенность может быть определена как моделирующий или конструкционный принцип латиноамериканской культуры, обслуживающий ее стратегию самостроительства, которая подразумевает

не культивирование «самобытной» особицы, а комбинаторное переименование данностей с целью выстраивания новой цивилизационной модели.

В том-то и состоит особенность латиноамериканской ментальности, что в стремлении осознать свое полноценное (аутентичное) Я латиноамериканец постоянно прибегает к европейским критериям и при этом неизменно ощущает свое несовпадение с заемной системой измерений. «Находясь в постоянном поиске своей исторической ниши и тем самым отказываясь от себя реального, латиноамериканец ощущает себя скорее возможностью своего бытия, нежели чем продолжением традиции...»<sup>32</sup> В этом фатальном несовпадении с самим собой и состоит проблема проблем латиноамериканского культурного мира.

Здесь механика культурогенеза детерминирована процессами диверсификации и соположения гетерогенных социальных и культурных феноменов, составляющих общую структуру, построенную на принципах открытости и нелинейности и ориентированную на некий волимый сверхсмысл своего бытия. Таковы специфические факторы, обуславливающие становление латиноамериканской культуры, отличающейся от универсальных цивилизационных образований тем, что она есть культура становящегося типа, которая строит себя, выработывая альтернативные самоидентификационные модели, призванные возместить дефицит цивилизационной самости.

Латиноамериканская культура возникла не исключительно на основании традиционных мифологем, исторически встроенных в общественное бытие европейского типа – бытие было новым, иным, поэтому все транспонированные культурные концепты неизбежно подвергались радикальной ресемантизации, да к тому же дополнялись автохтонными смысловыми коннотациями. Поэтому Новый Свет принимается творить собственные мифосимволы, в которых кристаллизуется структура его мирообраза. Однако мифологическая составляющая здесь является всего лишь частью более масштабного утопического проекта, обретающего в Латинской Америке особые культурот-

<sup>31</sup> González L. J. La alteridad como concreción de la opción por la persona // Temas de ética latinoamericana. Bogotá, 1984. P. 136.

<sup>32</sup> Ruedas de la Serna J. La representación americana como problema de la identidad // El problema de la identidad latinoamericana. México, 1985. P. 34.

ворческие коннотации, поскольку речь идет о культуре не только становленческого, но и самосозидающего типа.

Можно сказать, что если европейский образ мира обусловлен наличием прототипа, то латиноамериканский ориентирован на некий гипотетический эпитип, сотворение которого и составляет смысл латиноамериканской культуры. Причем ориентированность эта, устремленность вовне, в запредельное *más allá* возникла еще до начала собственно конкисты: она существовала в зародыше уже в сознании устремившихся к берегам неведомого авантюристов-первооткрывателей. Воображение в латиноамериканской культуре играет роль моделирующего механизма, содействующего культуротворческому процессу в узловых актах самосозидания. Закономерно, что образ, миф в латиноамериканской литературе имеет более высокую аксиологическую значимость, чем идея. Однако и концепт образа, и концепт мифа семантически и функционально весьма отличаются от европейских, в сущности, оригиналов. Х. Лесама Лима даже утверждает, что историческая функция образа в Латинской Америке буквально «анти-тетична» европейской<sup>33</sup>. Но и с мифом все обстоит ровным счетом наоборот: «Ибо если Европа, как об этом писал Вико, двигалась от преданий к мифам, то в Латинской Америке мы вынуждены были идти от мифов к образу», который оказывается здесь основным культурогенным фактором<sup>34</sup>.

Здесь придется сделать отступление для некоторых соображений по поводу известной концепции о «барочности» латиноамериканского искусства как такового. В теоретической рефлексии этот концепт служил и все еще служит немаловажным интерпретационным инструментом. Барочным латиноамериканское искусство, да и само бытие назвал А. Карпентьер: он искал имя для открытой, но не названной сущности. Увлечшись, Карпентьер развил целую концепцию тотальной барочности бытия Кубы и всей Латинской Америки<sup>35</sup>. Зачем,

однако, нарекать имена всему сущему, словно в начале сотворения мира? Да именно затем, что писатель в Латинской Америке творит не искусство, но мир, а имя есть «выраженный смысл вещи», энергично реализующей свою сущность. Теоретическую оснащенность этой концепции придал крупный кубинский эссеист С. Сардуй<sup>36</sup>, применивший ее именно к творчеству своего соотечественника Лесама Лимы, со своей стороны исповедовавшего подлинный культ барокко и пытавшегося по-своему обосновать его актуальность в качестве наиболее адекватного способа самовыражения Латинской Америки<sup>37</sup>. Сложность ситуации заключается в том, что понятие «барокко» в данном случае трактуется крайне недифференцированно и некритично. Между тем в выдвинутом кубинскими художниками слова понятии «барочности» совмещены, как минимум, три разнородных фактора.

Во-первых, это лежащий в основании всего латиноамериканского искусства исторический стиль барокко. Но и тут не все просто. Латинская Америка ассимилировала не фундаментальный пласт европейского барокко с его антропоморфным трагизмом и онтологичной глубиной, а «маргинальный» вариант стиля, к тому же получивший на местной почве дополнительную орнаментальную коннотацию. «Украшение обретает ранг стилеобразующего фактора. Орнамент теснит и даже замещает тектонику, вот почему так трудно, кстати, говорить всерьез о присутствии барокко в его чистом виде в подобном искусстве»<sup>38</sup>, — замечает по этому поводу отечественный искусствовед. Во-вторых, в 1930-е гг. ибероамериканский культурный мир в целом испытал осязаемое влияние испанской поэзии «поколения 27 года», возродившего, в частности, вкус к барочной литературе в связи с отмечаемым 300-летием классика «золотого века» Л. де Гонгоры. Наконец, самые основные и общие черты латиноамериканской культуры действительно обладают набором характеристик, наиболее близким аналогом которого по

<sup>33</sup> *Lezama Lima J. Imagen de América Latina // América Latina en su Literatura. París, 1980.*

<sup>34</sup> *Ibid. P. 465.*

<sup>35</sup> См., в частности: *Карпентьер А. Барочность и чудесная реальность; Под знаком барокко; Один из способов преобразования материи // Мы искали и нашли себя. М., 1984.*

<sup>36</sup> См, напр.: *Sarduy S. El barroco y el neobarroco // América Latina en su literatura. México, 1980.*

<sup>37</sup> См.: *Барокко, воплощение любопытства // Лесама Лима Х. Избранные произведения. М., 1988.*

<sup>38</sup> *Тананаева Л. И. Процесс стилеобразования в колониальном искусстве Латинской Америки XVI–XVIII вв. и низовые формы // Профессиональное искусство и народная культура Латинской Америки. М., 1993. С. 34.*

смежным признакам оказывается барокко. Но из этого отнюдь не следует однозначный вывод о барочности как стилевой доминанте кубинского и латиноамериканского искусства. Дело доходит до курьезов: один из видных латиноамериканистов представляет «баррокиста» Лесаму Лиму в качестве ярчайшего представителя латиноамериканского необарокко, сущностно «противоположного гонгоровской эстетике барокко»<sup>39</sup>. Очевидно, что специфику латиноамериканской культуры манифестирует вовсе не барокко как исторический стиль, а нечто трудноопределимое, за неимением более подходящей дефиниции названное барокко или барочностью (*barroquismo*).

Суммируя характеристики, данные этому «нечто» Лесамой, Карпентьером и Сардуем, можно отметить следующие общие черты: а) игра форм; б) смысловое иначество; в) бесконечное воспроизведение форм и смыслов, их пролиферация; г) древовидная, вегетативная структура как формообразующий принцип; д) сверхизобилие, креативное начало; е) эротизм; ж) поиски первоначала, «райскость», обращенность к истокам и т. д. Все это в совокупности приближается к тому, что можно было бы назвать латиноамериканским образом мира. Остается добавить только, что и сам термин «барокко» переосмысливается здесь посредством специфического травестийного обыначивания, что как раз и составляет основное свойство латиноамериканского художественного мышления. Парафразируется всегда стиль, ведь историческое барокко и есть прежде всего культ стиля. Но творчество латиноамериканских авторов всегда носит надстилевой характер: это сырая материя не оформившегося культурного мира, содержащая в себе стиль/стили в растворенном виде. И главное здесь не стиль (индивидуальный или исторический), а сама эта спонтанная «неправильность», анормативность, эксцентричность, атектоничность форм всего бытия Латинской Америки, не случайно побудившие ее крупнейших писателей к культурфилософским поискам истины о себе самих.

Так и мифологизм, упомянутый в этой связи Лесамой, послужил в этом мире целям само-

созидания, самопознания, самосотворения, самореализации, которая была и остается сверхзадачей Латинской Америки как цивилизации особого типа. (По этому поводу сказано и написано уже столько, что примеры и аргументы представляются излишними). В частности, это выглядит так: если Европа, Запад вводит себя в миф, впадает в него, отражает себя в нем, то Латинская Америка, наоборот, вбирает миф в себя как культурный субстрат, один из многих других, с целью выстраивания собственного образа мира и собственной аксиологии. Это такая культурная полигlossия с собственным синтаксисом и семантикой. Но, поскольку все же полигlossия, то каждый на этом наречии может вычитать все, на что горазд. И очень трудно объяснить, что все эти вычитывания — не то, и что нужно уметь вчитываться в этот мир и в его онтологию.

Латиноамериканский мир пребывает на границе бытия; он все еще находится в процессе самосотворения, т. е. собственно семиозиса, самоозначивания — не случайно в его культурной традиции невероятно высока роль акта самопоименования, нарекания имен вещам собственного мира, перечисления собственных реалий и т. д.: все это происходит оттого, что его культурное пространство пока не стало смыслооформленным и законосным телом, т. е. семиосферой, и как таковое подлежит о-формлению. Трансгрессивный характер становленческого типа бытия обуславливает повышенный статус знаковых структур, т. е. форм, символов, архетипов, эмблем, способствующих процессу культурной самоидентификации. Исторические обстоятельства складывания латиноамериканского мира определили чрезвычайную значимость в нем чужого мира, а необходимость работать со многими языками культуры одновременно имела своим следствием повышение семиотического статуса границы. Наконец, обостренное до травматичности переживание многоуровневой оппозиции «свое – чужое» вкупе с апологетизацией собственной самобытности привели к гиперсемантизации разнопорядковых дихотомичных структур. Все эти факторы в совокупности сделали в высшей степени релевантной проблему латиноамериканского семиозиса, т. е. самореализации в семиотически выделенных культурных моделях. Образцом семиоти-

<sup>39</sup> Ortega J. La estética neobarroca en la narrativa hispanoamericana. Madrid, 1984. P. 10.

ческого процесса такого типа и оказывается латиноамериканская культурная архетипика, специфичность и смысловая продуктивность которой обусловлена фактом принципиальной рекодификации составляющих ее компонентов, обновления универсальной знаковости в беспрецедентном по своей морфологии самосотворяющемся мире.

Смысловое обыначивание относится к таким определителям культурной матрицы, как идентичность, утопизм, трансгрессия, Другой, предел, граница... Поэтому многие культурные координаты (как можно было видеть на примере вышеприведенной цитаты) в латиноамериканском контексте являются взаимосоотносимыми, а понятия «синтез» и «утопия» оказываются своего рода синонимами: оба мыслятся в модусе целеполагания, и то и другое подразумевает возможность самореализации, взгляд из неподлинности и несостоятельности в полное раскрытие самости. О том, что эта проблема остается для латиноамериканцев камнем преткновения, ярко свидетельствует совсем недавнее эссе крупного венесуэльского писателя Л. Бритто Гарсиа, названное в *pendant* известному очерку Х. Марти «Америка наша». Один из разделов этого эссе носит название «Nuestro ser», что можно перевести

и как «наша суть», и как «наше бытие», и как «наша самость». И там, в частности, говорится: «Под видом экологических, социальных, экономических или политических вопросов Латинская Америка, включая карибские страны, скрывает глубокую онтологическую проблематику. Настает момент, когда мы должны, наконец, осознать сущность нашего “Я” <...> Право на собственную самость мы обрели с самого начала поисков нашей сущности <...> Самый список наших неудач подтверждает наличие некоего проекта, который своим постоянством, а также множественностью форм и попыток и оказывается искомой целью. Выстраивание этой множественной сущности, включающей в себя *исчезнувшие, существующие и воображаемые реальности* (выделено мною, — Ю. Г.), и есть процесс сотворения искомой полноты»<sup>40</sup>. Следовательно, бытийность Латинской Америки предполагает некую становленческую тенденцию — от самости к идентичности. Как представляется, эта формула не только дает ответ на многие поставленные выше вопросы, но и позволяет постичь сущность процессов латиноамериканского культурогенеза.

<sup>40</sup> Britto-García L. América nuestra // A plena voz. № 28, febrero de 2007. P. 4.

### Список литературы:

1. América Latina en su literatura. México, 1980.
2. Blas Matamoro. De invenciones y miradas // 1492–1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva. Buenos Aires, 1991.
3. Dorfman A. Imaginación y violencia en América. Santiago de Chile, 1970.
4. El problema de la identidad latinoamericana. México, 1985.
5. Fuentes C. Tiempo mexicano. México, 1980.
6. García Márquez G. La soledad de América Latina. Ciudad de La Habana, 1990.
7. Paz O. El Arco y la Lira. México, 1967.
8. Pizarro A. De ostras y caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana. Santiago de Chile, 1994.
9. Аинса Ф. Реконструкция утопии. М., 1999.
10. Земсков В. Б. Введение. Литературный процесс в Латинской Америке. XX век и теоретические итоги // История литературы Латинской Америки. XX век: 20–90-е годы. М., 2004.
11. Карпентьер А. Избранное. М., 1988.
12. Кофман А. Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997.
13. Пас О. Диалектика одиночества // Освящение мига. М., 2000.
14. Тананаева Л. И. Процесс стилиобразования в колониальном искусстве Латинской Америки XVI–XVIII вв. и низовые формы // Профессиональное искусство и народная культура Латинской Америки. М., 1993.
15. Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизаций в контексте мировой истории. М., 2001.

## Цивилизационный подход и цивилизационные общности

---

### *Bibliography:*

1. América Latina en su literatura. México, 1980.
2. Blas Matamoro. De invenciones y miradas // 1492–1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva. Buenos Aires, 1991.
3. Dorfman A. Imaginación y violencia en América. Santiago de Chile, 1970.
4. El problema de la identidad latinoamericana. México, 1985.
5. Fuentes C. Tiempo mexicano. México, 1980.
6. García Márquez G. La soledad de América Latina. Ciudad de La Habana, 1990.
7. Paz O. El Arco y la Lira. México, 1967.
8. Pizarro A. De ostras y caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana. Santiago de Chile, 1994.
9. Ainsa F. Rekonstruktsiya utopii. M., 1999.
10. Zemskov V. B. Vvedenie. Literaturnyy protsess v Latinskoy Amerike. KhKh vek i teoreticheskie itogi // Istoriya literatur Latinskoy Ameriki. KhKh vek: 20–90-e gody. M., 2004.
11. Karpent'er A. Izbrannoe. M., 1988.
12. Kofman A. F. Latinoamerikanskiy khudozhestvennyy obraz mira. M., 1997.
13. Pas O. Dialektika odinochestva // Osvyashchenie miga. M., 2000.
14. Tananaeva L. I. Protsess stileobrazovaniya v kolonial'nom iskusstve Latinskoy Ameriki XVI-XVIII vv. i nizovye formy // Professional'noe iskusstvo i narodnaya kul'tura Latinskoy Ameriki. M., 1993.
15. Shemyakin Ya. G. Evropa i Latinskaya Amerika. Vzaimodeystvie tsivilizatsiy v kontekste mirovoy istorii. M., 2001.