

DOI 10.32726/2411-3417-2021-1-110-127

УДК 008; 316.7

Яков Шемякин

## Культурный трансфер и диалог культур в российском и латиноамериканском цивилизационных «пограничьях»

**Аннотация.** Статья посвящена анализу соотношения понятий культурного трансфера и диалога культур и их взаимосвязи как социокультурных реальностей в условиях «пограничных» цивилизаций планетарного масштаба — Латинской Америки и России. Автор обосновывает мысль о том, что идентичность субъектов межкультурного взаимодействия является необходимой предпосылкой и ключевым условием осуществления культурного трансфера, иллюстрируя это положение латиноамериканскими и российскими примерами. В центре внимания — проблематика диалога культур. Автор полагает, что в основе всех сложностей, связанных с попытками реализации на практике идеала диалога — проблема, которую У.О. Куайн охарактеризовал как проблему «радикального перевода», т.е. понимания текстов, созданных представителями иной культуры, основанной на качественно иных представлениях о мире и жизни.

**Ключевые слова:** культурный трансфер, диалог культур, идентичность, универсальное, локальное, «радикальный перевод», ресемантизация.

Одной из самых обсуждаемых в мировом гуманитарно-научном сообществе тем стала тема культурного трансфера, что обусловлено ростом интенсивности взаимодействия различных культур на нынешнем этапе глобализации. Одним из создателей теории культурного трансфера является видный французский историк и филолог Мишель Эспань, чья книга «История цивилизаций как культурный трансфер» недавно увидела свет в русском переводе [Эспань]. Концепция М. Эспаня, бесспорно, оказала значительное влияние на всю сферу гуманитарных наук, поспособствовав сосредоточению внимания исследователей на подвижности культурных пространств. Однако в трудах французского ученого проявилась одна тенденция, с которой, по моему мнению, никак нельзя согласиться.

### Идентичность как необходимое условие осуществления трансфера

«Говоря о культурном трансфере, — подчеркивает Эспань, — важно помнить, что речь не идет о том, чтобы рассмотреть ... отношения между культурными пространствами,

**Сведения об авторе:** Шемякин Яков Георгиевич — главный научный сотрудник Института Латинской Америки РАН, доктор исторических наук; shemyakin3@gmail.com.

будь они национальными или менее определенными этническими, лингвистическими, религиозными. Еще более важно не пытаться сравнивать эти пространства. Предмет рассмотрения гораздо более специфичен: необходимо выявить те точки, где две или более культуры действительно соприкасаются» [Эспань, с. 736]<sup>1</sup>.

Почему же, по мнению Эспаня, «важно не пытаться сравнивать культурные пространства»? Согласно его утверждению, попытка сравнивать «только акцентирует идентичности национальных групп, в то время когда речь идет скорее о выявлении взаимодействий и взаимовлияний»; «исследования культурных взаимодействий ..., как правило, грешат излишним вниманием к замкнутости, закрытости культурных полюсов, каждый из которых обладает будто бы национальной идентичностью» [Эспань, с. 686, 39].

Можно, конечно, согласиться с тем, что «далеко не все возможно сравнивать и не все сопоставления имеют под собой почву» [Там же]. Но разве возможно изучать процесс взаимодействия без понимания того, кто взаимодействует? Трансфер предполагает пересечение границ культурных пространств. Но эти границы всегда отделяют «свое» от «чужого», что, как убедительно показал М. Эспань, предполагает соответствующую ресемантизацию. Подобное переозначивание при переходе границы культурного пространства неизбежно потому, что любое из таких пространств — это пространство субъекта межкультурного взаимодействия, который является субъектом именно потому, что имеет собственное неповторимое культурно-историческое «лицо». То есть идентичность.

Последняя является, таким образом, необходимым условием трансфера, представляющего собой, несомненно, неотъемлемую составляющую цивилизационного процесса. Но история цивилизаций — отнюдь не только культурный трансфер. Это прежде всего процесс формирования и утверждения идентичности каждой из цивилизаций, неотделимый от взаимодействия с иными человеческими мирами.

Сосредоточение внимания исследователей на феномене «подвижности культурных пространств» [Эспань, с. 687] может быть вполне оправданно в рамках решения конкретной исследовательской задачи. Но абсолютизация этого вектора искажает реальную картину межкультурного взаимодействия, которое в любом случае является взаимодействием идентичностей — сложившихся, формирующихся или даже постепенно дезинтегрирующихся. Следовательно, культурный трансфер неизбежно предполагает диалог различных традиций.

## Диалог культур как предпосылка и условие культурного трансфера

Теме диалога посвящены горы литературы. Идеал диалога общепризнан в мировом сообществе. И тем не менее, сложностей как в понимании проблематики, так и (тем более) в том, что касается попыток практического воплощения этого идеала, сегодня не

---

1 Здесь и далее цитаты из книги приводятся со стилистическими погрешностями, к сожалению, присутствующими в данном издании; исправлены только синтаксические ошибки. — Прим. ред.

меньше, чем раньше. Это не случайно. В основе всех сложностей, связанных со стремлением осмыслить и реализовать принцип диалога, — проблема, которую Уиллард ван Ормен Куайн охарактеризовал как проблему «радикального перевода», т.е. понимания текста, созданного представителем иной культуры [Куайн, с. 43], основанной на качественно иных представлениях о мире и жизни. Куайн пришел к выводу, что «всякий межъязыковой перенос производится на основе принципа неопределенности» [Стайнер, с. 372]. «Нет никаких сомнений в том, что конкурирующие системы аналитических гипотез могут полностью соответствовать всей совокупности речевого поведения и все же предполагать взаимно несовместимые переводы бесчисленных предложений, невосприимчивых к независимому контролю» [Куайн, с. 94].

Особое значение имеет то обстоятельство, что в условиях глобализации умоглядная, на первый взгляд, проблема «радикального перевода» превращается, по точной оценке И.В. Следзевского, «в гигантскую по своим масштабам проблему культурной эквивалентности смыслов диалога» [Следзевский, с. 138]. Одни и те же, общие для всех культур общечеловеческие понятия (добро, истина, красота, любовь и т.д.) могут получать совершенно разные интерпретации у представителей разных цивилизаций, отличающихся подходами к решению ключевых вопросов человеческой экзистенции.

В этом случае «предпосылочное знание» (т.е. знание, получаемое человеком в процессе социализации в силу принадлежности его к тому или иному культурному космосу) [См., например: Osterhammel Die Entzauberung... Osterhammel Geschichtswissenschaft jenseits... Саид; Ионов Цивилизационное сознание... с. 14,21,28,31,33,36 и др.; Ионов Память... с. 32–53; Вжосек Классическая... с. 5–13; Вжосек. Культура... с. 147 и др.], на основе которого происходит самоидентификация, может превратиться (и, как показывает печальный опыт, слишком часто превращается) в фактор отторжения чуждых смыслов и, тем самым, в препятствие для диалога, а, следовательно, и для процесса культурного трансфера.

\* \* \*

По М. Бахтину, «жизнь по природе своей диалогична. Жить — значит участвовать в диалоге». Человек «вкладывает всего себя в слово и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум» [Бахтин Эстетика...с. 337]. «Быть — значит быть для другого и через него — для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого» [Там же, с. 330]. Согласно Бахтину, «человек... реально существует в формах я и другого» [Бахтин Человек... с. 12].

Из этих положений вытекает, что понятие диалога охватывает не только сферу взаимоотношений между людьми, но и диалог человека с самим собой. Следуя за ходом мысли Бахтина, можно сделать заключение, что в душе каждого индивида происходит диалог различных ипостасей его личности. Всякий человек многолик. Но все многообразие его ликов тяготеет к двум полюсам, двум ипостасям: в одной человек выступает

как универсальное родовое существо, *homo sapiens*; в другой — как индивидуальный представитель той локальной общности, в рамках которой он сформировался и к которой он принадлежит. Как правило, конкретный человек принадлежит одновременно к нескольким общностям, которые в рамках его индивидуальности образуют иерархию различных уровней локального. Так или иначе, и универсальное, и локальное измерения его жизни имеют сложную структуру.

Кроме того, в работах последних лет автор этих строк пришел к заключению, что в основе культур и цивилизаций (на всех уровнях — от индивида до общностей различного уровня и масштаба) лежит диалог трех парадигм универсального: наследия архаики, 1-го (по К. Ясперсу) и 2-го (по Ш.Н. Айзенштадту и др.) «осевого времени» [Шемякин Глобальное... с. 18–27, 30; Шемякин Культура...].

В развитие этой концепции подчеркнем: взаимодействие упомянутых трех парадигм есть важнейшая составляющая диалога универсального и локального. Универсальное и локальное во всех их проявлениях — составляющие единого процесса диалогического общения, единого полилога, и соотносятся они друг с другом по принципу сферы, то есть, они взаимообусловлены. Данный полилог лежит в основе всех разновидностей диалога в человеческой жизни. Соответственно, культурный трансфер всегда происходит в силовом поле взаимодействия универсального и локального и трех парадигм универсального.

\* \* \*

При диалоге универсального и локального происходит двойная ресемантизация: переосмысление и переозначивание универсального в соответствии с локальными представлениями и условиями и переозначивание самих локальных реалий, в том числе специфических форм самовыражения той или иной общности, согласно свойственной данной общности взаимосвязи трех парадигм универсального.

В рамках полилога этих парадигм в локальном контексте центральное значение приобрело переозначивание основных элементов картин мира, свойственных мировым религиям, с точки зрения архаической парадигмы. Прежде всего — перетолковывание христианской концепции социума в парадигме восприятия социальной общности как организма (тела), с трактовкой социальной иерархии в соответствии с представлениями о функциях органов тела. Классическим примером здесь может служить картина мира, представленная в знаменитой «Голубиной Книге», где освященная церковью концепция мироздания и социального устройства переосмыслена с точки зрения восходящей к глубинам архаического сознания индоевропейской трактовки рождения мира из тела Первочеловека [Топоров Мировое дерево... с. 127–147 и др.; Иванов, Топоров, с. 456]. Анализируя содержание этого памятника народной религиозной поэзии, В.Н. Топоров выделил серию «космологических вопросов и ответов, в которых содержится также отождествление элементов Космоса и Бога, наделенного антропоморфной внешностью...» [Топоров Мировое дерево... с. 130; Голубиная книга... с. 35–36].

## Творческая аналогия как способ осуществления культурного трансфера

Главный принцип, в соответствии с которым происходит культурный трансфер, был охарактеризован крупнейшим мексиканским поэтом и мыслителем, лауреатом Нобелевской премии О. Пасом как творческая аналогия. В основе этого метода — поиск «точки встречи»<sup>1</sup> различных традиций, в том числе изначально очень далеких друг от друга, отличающихся противоположными подходами к ключевым экзистенциальным проблемам. По словам О. Паса, «аналогия созидает по принципу единства или соответствия противоположностей...» [Пас, с. 145], обнаружения того, что их соединяет. То есть, если говорить языком гегелевской диалектики, — общего основания сторон противоречия, само существование которого является условием его возможного разрешения. Именно это общее основание порождает первичный импульс, побуждающий к началу взаимодействия и, соответственно, к возможности трансфера в самых различных областях — от быта до духовной культуры. Данное основание обусловлено, по-видимому, единством психофизиологической природы всех представителей *homo sapiens* и вытекающими из него общими потребностями. Наряду с витальными потребностями, которые объединяют человека со всем миром живого (в пище, воде, сексе, продолжении рода), существует и собственно человеческая потребность в обретении смысла существования. Результаты фундаментальных исследований свидетельствуют, что стремление так или иначе удовлетворить ее — определяющая бессознательная мотивация поведения «человека разумного» [См.: Бессознательное... с. 321–323].

Однако обрести смысл существования в ситуации столкновения первоначально чуждых друг другу культур невозможно без преодоления логики их тотального противостояния, в которой проявляет себя разрушительная, энтропийная тенденция. Как показывает опыт человеческой истории, абсолютное, нигилистическое отрицание Другого, культуры, основанной на качественно иных представлениях о мире и жизни, чревато разрушительными последствиями, духовным распадом как для объекта отрицания, так и для того, кто отрицает. На мой взгляд, ярким подтверждением этого тезиса служит история взаимодействия культур в Новом Свете, начиная с эпохи конкисты вплоть до наших дней. Эта история изобилует выразительными примерами преодоления ситуации первоначального взаимного отторжения в результате двойной ресемантизации: переозначивания элементов автохтонных культур в системе образов христианской мифологии и переосмысления этих образов в соответствии с индейскими представлениями о мире и жизни.

Приведу несколько примеров, иллюстрирующих эту мысль.

В условиях, когда рыцари как «военной», так и духовной конкисты утверждали свою культуру как победители, главными формами, в рамках которых происходило взаимодействие европейской (иберийской) и автохтонных культур, закономерно стали те

---

<sup>1</sup> Этот метод нашел широкое признание, в том числе — в современной латиноамериканской мысли [См., например: Chacón Mata, p. 52–53, 57; Beuchot, p. 62].

элементы христианской традиции, которые были наиболее близки мифологической подпочве самой европейской цивилизации, а тем самым и мифологическому духовному космосу индейцев. Ключевую роль здесь сыграли такие христианские образы, как Богородица (в очевидной взаимосвязи с образами богинь плодородия и Матери-Земли — Тонацин у ацтеков, Пачамамы в Андском регионе и т.п.) и святые (в связи с культом предков).

Именно образы Девы Марии и святых стали теми основными символами, с которых начался процесс установления первоначально симбиотической взаимосвязи, а впоследствии — и синтеза автохтонных и иберийских культур. Примерами могут служить история возникновения культа Девы Гваделупской, а также огромная популярность многочисленных святых, особенно местных (во многих случаях отождествившихся в народном сознании с персонажами индейского мифологического пантеона), в «народном католицизме». Согласно легенде, Дева Мария явилась бедному индейцу Хосе Диего на холме Тепейак, где до конкисты был храм Тонацин. Эта история стала темой и сюжетом для народных театрализованных представлений (ауто и колокио), танцев (митоте, сарао). Тема «гваделупского явления» стала предметом осмысления на этапе формирования мексиканской литературы. В творчестве наиболее известных ее представителей, отличающемся, по словам В.Б. Земскова, экстравагантной и «чрезмерной» метафоричностью, отчетливо ощущается опосредованная связь с поэтикой ацтекских «песен цветов» [История литератур... с. 414]. Так, в произведении одного из ведущих представителей зарождавшейся культуры, поэта и мыслителя XVII в. Карлоса де Сигуэнсы и Гонгоры «Индийская весна. Священно-историческая поэма о святейшей Деве Марии» «мотив цветка, одного из корневых образов ацтекской поэзии, составлял основу поэтической ткани повествования о чудесном явлении Девы индейцу Хосе Диего» [История литератур... с. 414]. Характерный штрих: практически на всех известных изображениях Девы Гваделупской она предстает смуглянкой, являя собой зримое символическое воплощение процесса, определившего главную черту идентичности латиноамериканской цивилизации — метисации, причем как биологической, так и духовной.

Примерами творческой аналогии (см. выше) О.Пас называл «поэтическую метафору и эротическое объятие» [Пас, с. 147]. Взаимодействие испанской и автохтонных культур было (и остается во многом по сей день) интенсивным процессом циркуляции и постоянного переозначивания метафор в общем семантическом поле. Примером же воплощения в реальности творческой метафоры эротического объятия стал процесс метисации в Испанской Америке, утверждение (прежде всего в повседневной практике) идеи единства человеческой природы и ценности человеческой жизни во всех ее проявлениях, вопреки всем попыткам разрушить «мир индейцев» (*república indígena*) или изолировать его от мира белых.

Значительно сложнее, чем с образами Богородицы и святых, обстояло дело с трансфером в индейскую среду центрального символа христианства — образа самого Христа, особенно догмата о Св.Троице [См. Шемякин Европа и Латинская Америка... с. 92–95]. Но и здесь происходило постепенное встречное движение. По-видимому, осо-

бое значение имело «узнавание» индейцами в символе распятия хорошо им знакомого архетипического образа Мирового Древа. Очевидно, первостепенное значение имело то обстоятельство, что символ креста выполняет одну и ту же функцию в образной системе как христианства (распятие), так и в доколумбовых религиях (Мировое Древо). Разумеется, содержание, вкладываемое в этот символ в том и другом случае, отличается коренным образом. Но в духовном космосе как испанцев, так и индейцев крест обозначал сакральный центр мира, ось, вокруг которой организуется вся пространственно-временная структура мироздания. Так, вертикаль строится в представлениях о Мировом Древе на основе различения основных пространственных зон: верхней (небесное царство), средней (земля, мир людей) и нижней (подземное царство с многочисленными хтоническими сущностями). Эта структура восходит к истокам древнейшей индоевропейской традиции V–IV тысячелетий до н.э. и присутствует, пусть и символически переосмысленная, в христианстве [Гамкрелидзе, Иванов, с. 851–852]. В основе своей она аналогична и в индейских мифологиях, хотя базовая схема троичного деления мировой вертикали усложнена: достаточно вспомнить 13 небес и 9 подземных миров в мифологии майя и науа [Мифы народов мира... с. 519].

Через образы Девы Марии, святых и (в какой-то мере) Христа индейцы подключались к духовному ядру христианской цивилизации, проявляя собственную культурно-историческую индивидуальность в интерпретации этих образов, которая заметно отличалась (причем с самого начала) от ортодоксальной. Но это был не единственный канал коммуникации и взаимодействия между двумя человеческими мирами.

Многие конкистадоры и католические монахи воспринимали (особенно в первые десятилетия конкисты) действительность автохтонных культур как «царство сатаны». Но даже такое восприятие не исключало проникновения элементов индейских верований в духовный мир европейцев. Дело в том, демоническое, сатанинское начало было включено в христианский духовный универсум, пусть и в качестве отвергаемой, загниваемой в подполье, но тем не менее неотъемлемой его части. Поэтому те элементы автохтонных (а впоследствии и африканских по происхождению) верований, которые были несовместимы с католической системой ценностей, оказались включены в общую структуру европейско-христианской цивилизации в качестве одного из проявлений демонической периферии культуры.

В результате в Латинской Америке возникла в высшей степени причудливая амальгама европейских, индейских и африканских представлений о различного рода духах [См., например: Revista... р. 227–228]. В данном случае имело место непосредственное соединение мифологического сознания автохтонных народов и потомков африканских негров-рабов с сохранившимся под спудом христианства языческим пластом самой европейской культуры.

Надо сказать, что в процессах, происходивших в Новом Свете, обнаруживаются прямые параллели с тем, что происходило в ходе становления новой цивилизации на просторах Восточноевропейской равнины. Образование новой культурной реально-

сти здесь также началось тогда, когда были найдены знаковые структуры, приемлемые для всех основных участников взаимодействия (к числу которых принадлежали древняя славянская языческо-мифологическая традиция и восточное христианство византийского происхождения и характера), способные стать символами их единства. На Руси в этой роли в первую очередь выступали культы святых заступников, «которые взяли на себя покровительствующие функции добрых славянских божеств» [Милюков, с. 348, 350]. Впоследствии ключевое значение для Руси — России приобрела символическая форма, в рамках которой осуществлялся синтез восточнохристианской традиции в ее кирилло-мефодиевской разновидности, античного наследия и архаических языческих верований восточного славянства. Речь идет об образе Софии — Премудрости Божией, который занимает главное место в духовном мире и деятельности Св. Кирилла [Топоров Святость и святые... с. 65, 78–80, 97, 233]. Образ-символ Софии оказался тесно связан с культом Богородицы, которая во многих случаях отождествлялась в народном сознании с Матерью-Землей. Этот феномен прослеживается вплоть до XX в. [Власова, с. 604] В.Н. Топоров подчеркивал в этой связи: «...обращают на себя внимание переключки между мифологическим образом Земли и позднесофиологическими попытками понимания Земли как Софии» [Топоров Святость и святые... , с. 78].

Так же как и в Латинской Америке, в духовном космосе России-Евразии элементы древней языческо-мифологической восточнославянской традиции продолжали играть активную роль во взаимодействии различных цивилизационных начал. Хотя высший уровень пантеона божеств восточнославянской мифологии был полностью разрушен массивным наступлением православной церкви в ходе христианизации X–XIV вв., сохранился целый сонм «низших» духов земли, воды, леса и т.д. По свидетельству известной исследовательницы верований восточных славян (в том числе и тех форм, которые продолжали существовать в XIX–XX вв.) М. Власовой, «отношение к разнообразным духам природы и дома после принятия христианства оказалось двояким: с одной стороны, от них ограждались молитвой и крестным знаменем, с другой, с ними христосовались на Пасху. И в качестве нечистой силы лесные, водяные, домовые духи продолжали играть важную роль в жизни крестьян, о чем свидетельствует и популярная поговорка: «Богу молись, а черта не гневи» [Власова, с. 605]. В многочисленных праздниках крестьянского календаря «почитание христианских святых, Бога, Богородицы слито с почитанием сил природы» [Там же, с. 603]. То же самое можно сказать о многих памятниках семейной обрядовой поэзии и о заговорах, которые являются древнейшим жанром фольклора. Его отличительная черта — словесные формулы, с помощью которых люди пытались воздействовать на окружающий мир, на собственную судьбу. Они сочетались, как правило, с магическими действиями. И хотя «большое влияние на заговоры оказало христианство (появились образы Христа, святых, Богородицы)», языческая основа заговоров «сильно повлияла на христианские наслоения — молитвы. Так, языческий заговор — это требование, и христианская молитва в заговорах часто переосмысливается в требование» [Славянский фольклор... с. 91–92].

\* \* \*

Все приведенные примеры — иллюстрации трансфера, который происходил между двумя духовными вселенными: архаической и первой «осевой» (христианской) парадигмой универсального. Такой трансфер не мог быть простой передачей информации (даже понимаемой в самом широком смысле, как передача не только сведений, но и смыслов). Для преодоления «стены», ограждающей иную картину мира, необходимо было создать воображаемую реальность, что предполагало активное подключение фантазии, вымысла. Именно они играли роль «мостов», по которым проникали в первоначально чуждую среду новые для нее идеи и образы. Это соображение совпадает с выводом, к которому пришел в результате своего фундаментального исследования Дж. Стайнер: «Считаю, что сообщение информации, наглядных и верифицируемых «фактов» — лишь одна функция (и, возможно, не основная) человеческой речевой деятельности. Потенциалы вымысла, контрафактивности, неведомой будущности характерны для истоков и природы речи. Именно они отличают речь от иных сигнальных систем, используемых животными. И именно они определяют уникальность (и часто неоднозначность) человеческого сознания и придают творческий импульс отношению этого сознания к «действительности» [Стайнер, с. 595–596].

Пожалуй, самой яркой иллюстрацией той роли, которую играло творческое воображение в возведении «мостов» между первоначально, казалось бы, бесконечно далекими друг от друга человеческими мирами, может служить практически вся «литература открытий и конкисты». В ней получили новую жизнь все персонажи европейской мифологии, особенно античной. Конкистадоры и первооткрыватели Америки искали и «находили» в Новом Свете амазонок, песьеголовцев и т.д.<sup>1</sup>

### **Культурный трансфер в цивилизационном «пограничье»: основные особенности**

Закономерности, которые были проанализированы выше, относятся к любому процессу межкультурного взаимодействия. Однако в разных типах цивилизаций культурный трансфер происходит по-разному. Есть существенные отличия в том, как разворачивается этот процесс в великих «классических» цивилизациях Востока (конфуцианско-буддийская Восточная Азия, индо-буддийская Южная Азия, мир ислама) и Запада и в цивилизационном «пограничье» (Россия-Евразия, Латинская Америка, Балканская культурно-историческая общность)<sup>2</sup>.

---

1 См. цикл книг А.Ф. Кофмана, посвященных эпохе конкисты и историко-культурному типу конкистадора, в которых можно найти массу ярких иллюстраций этого тезиса [Кофман Америка несбывшихся чудес; он же. Испанский конкистатор... он же. Рыцари Нового Света; он же. Под покровительством Сантьяго... а также История литератур Латинской Америки...].

2 Определенные черты «пограничности» сохраняет и Пиренейская Европа, хотя начиная с 60-х годов XX в. доминирующей тенденцией ее развития является интеграция в цивилизационную систему Запада.

Напомню, что «классический» и «пограничный» цивилизационные типы различаются принципиально разным соотношением основополагающих системообразующих принципов единства и многообразия. Все цивилизации представляют собой огромные по своим масштабам человеческие миры, отличающиеся бесконечным многообразием, но единые в глубинной своей основе. Однако в «классических» цивилизациях доминирует начало единства, существует некий прочный духовно-ценностный стержень, пронизывающий многообразие, скрепляющий его. В «пограничных» цивилизациях картина обратная: многообразие преобладает над единством, которое, однако, тоже вполне реально<sup>1</sup>.

Данное коренное структурное отличие наиболее ярко и зримо проявилось в принципиально различном решении проблемы «Другого». Именно подход к этой проблеме и обуславливает характер протекания культурного трансфера. Образ «Другого» — неотъемлемая часть любого процесса самоидентификации. Через сопоставление с этим образом, во многих случаях перерастающим в противопоставление ему, утверждается собственная идентичность.

Для великих «классических» цивилизаций («субэкумен» по терминологии Г.С. Померанца) во многом характерны «исключающие» дискурсы<sup>2</sup>. В их основе утверждение идеи собственной исключительности. «Другой» включен в картину мира осуществляющей самоидентификацию цивилизации, но лишь в качестве реальности, абсолютно ей чуждой и в любом случае занимающей неизмеримо более низкое место в иерархии бытия («варвары» в противоположность «эллинам», а также продолжавшие эту линию дискурсы в истории Запада; «варвары» в истории Китая, противопоставляемые «Срединной империи» как образцу организации человеческого общества; «дар-аль-харб» — еще не подвластная нормам истинной веры «территория войны», т.е. все немусульмане в истории исламского мира)» [Шемякин Культура... с. 60].

В «пограничье» ситуация принципиально иная: «Другой» воспринимается здесь (причем независимо от характера отношения к нему) как неотъемлемая часть собственного жизненного и культурного пространства, он включен в собственный мир каждого из участников взаимодействия [Там же, с. 60–61].

Свойственное цивилизационному «пограничью» решение проблемы «Другого» прямо обусловлено его ключевой характеристикой — доминантой многообразия при парадоксальном сохранении единства *sui generis*. При подобном соотношении этих основополагающих начал культурный трансфер может играть культуросозидающую роль в том случае, если в полной мере задействован специфический механизм обеспечения целостности цивилизационной системы.

1 Данная концепция разрабатывалась автором этих строк на протяжении последних трех с лишним десятилетий [См. Европа и Латинская Америка..., а также статьи в научных журналах, в том числе из последних публикаций: Шемякин Россия и Латинская Америка... Shemyakin Identidad...].

2 По крайней мере, для западной, китайской и исламской. В случае с индийской субэкуменой ситуация сложнее и требует отдельного рассмотрения, которое невозможно осуществить в рамках данной работы в силу ограниченности объема.

В основе этого механизма — повышенная (во всех случаях по сравнению с великими «классическими» цивилизациями Востока и Запада) способность к оперированию знаковыми структурами различного происхождения и характера. Достаточно вспомнить в этой связи, что происходило с ортодоксальными — католической и православной — версиями христианства соответственно в Латинской Америке и в России [Земсков О литературе...Земсков Образ России... Кофман Латиноамериканский... Шемякин Европа и Латинская Америка... с. 83–116, 233–272; Шемякин Вера и рацио... Шемякин,Шемякина Соотношение веры и рацио...].

Означенная способность обуславливает такую характеристику, как повышенная проницаемость границ культурной системы, как внутренних (которые в условиях «пограничной» реальности проходят не только между людьми-носителями тех или иных традиций, но и внутри человеческих душ), так и внешних (в этом случае повышенное восприятие инокультурных заимствований сочетается одновременно с повышенной способностью к переработке этих заимствований в соответствии со спецификой местной социокультурной «почвы», к превращению «внешнего» во «внутреннее»).

Оперировать знаковыми структурами не может какая-либо организация или социальный институт. Это может делать только конкретный живой человек. Поэтому цивилизационное «пограничье» характеризуется качественно иным, по сравнению с субэкуменами, соотношением индивидуального и надиндивидуального уровней цивилизационного процесса. Различие между ними относительно: во всяком человеке есть надличностный пласт — общепринятые, официально санкционированные нормы и ценности, которые в «классических» цивилизациях составляют основу единства личности. В условиях «пограничья» этот пласт ослаблен и не может в полной мере выполнять свои интеграционные функции. В подобной ситуации ключевое значение приобретает «собственно индивидуальный» слой, также присутствующий в любом человеке, его личное «пространство свободы», свободы в интерпретации общепринятых норм и ценностей, которая в условиях кризиса культурной системы превращается в их отрицание [См. подробнее: Шемякин Конфликт интересов... с. 388–390, 395]. Свободное оперирование знаковыми структурами может осуществляться лишь в «пространстве свободы» личности.

\* \* \*

Отношение к «Другому» определяет и характер диалога (а тем самым и условия трансфера) различных традиций. В процессе их взаимодействия в Новом Свете очень важную роль играло невербальное общение. В эпоху конкисты слова первоначально в наибольшей степени выражали специфику столкнувшихся миров (свойственные участникам взаимодействия представления о мире, человеке, сакральной сфере), будучи вербальным выражением символов. Словесное общение не столько являлось средством коммуникации, сколько создавало барьер непонимания. Напротив, невербальное общение позволяло смягчить остроту столкновения качественно различных символов, намечая выход из тупика противоположных подходов к ключевым экзистенциальным проблемам.

Едва ли не самым ярким доказательством значимости невербального общения в Латинской Америке является процесс метисации: в ходе межрасовых и межкультурных контактов слова, очевидно (особенно на первых этапах), играли меньшую роль, чем «язык тела». Как справедливо отмечал известный культуролог и литературовед А.Ф. Кофман, «эротическая конкиста» отнюдь не сводилась к грубому насилию. Достаточно вспомнить только один из приведенных Кофманом примеров, касающийся завоевателя Мексики Э. Кортеса, у которого было 5(!) детей-метисов. «Разговор о метисном потомстве Кортеса имеет полное право фигурировать под рубрикой «созидательная деятельность» — так созидалась будущая метисная мексиканская нация, и Кортес, можно сказать, личным примером стимулировал этот процесс. Важен, впрочем, не столько сам факт смешения кровей — куда важнее отношение нашего героя к своим внебрачным детям и индейским «женам»... Кортес не только их признает, но и демонстрирует отеческое к ним отношение... Когда Кортес, а вслед за ним другие испанцы признавали метиса своим ребенком, они совершали, по сути, глубоко символический культурный акт, означавший, с одной стороны, признание собственной принадлежности Новому Свету, а с другой — признание человеческой полноценности индейцев. То был первый шаг на пути сотворения будущей латиноамериканской культуры» [Кофман Под покровительством Сантьяго... с. 208].

Главной областью, в которой разворачивался процесс метисации, стала сфера многообразных жизненных практик в стихии повседневности. Процесс, долгое время развивавшийся вопреки официальным идентификационным стратегиям, воплощенным в различных «проектах» (Л. Сеа) устройства латиноамериканской жизни [Сеа, с. 108–175, 225–295].

Есть и другие доказательства особой роли невербального общения в утверждении свойственного «пограничью» отношения к Другому. Так, чилийский ученый П. Моранде [Morandé, p. 149] еще в первой половине 80-х годов XX в. поставил вопрос о характере коммуникации, установившейся, вопреки логике противостояния, между европейской, индейской и негритянской традициями. По его мнению, решающее значение имело не «общение в слове», не выработка некоей единой основы для диалога в результате взаимодействия мировоззрений, а общее участие в религиозных ритуалах. Именно такой ритуал открывал ворота в «стенах», окружавших чужую жизнь, и одновременно играл роль «моста», по которому двигался (в обоих направлениях) поток ресемантизируемых символов. Особое значение имело использование католическими монахами опыта организации в автохтонной традиции массовых праздников, индейского театра.

Ключевая роль невербального общения в латиноамериканском диалоге наиболее ясно видна в «короле» латиноамериканских праздников — карнавале. И этим он принципиально отличен от европейского карнавала. Вот что писал по данному поводу В.Б. Земсков: «Европейский карнавал очень «разговорчив», здесь большую роль играет слово; всякая словесная ритуальная формула может быть развернута в речевой, песенный, мелодический «дискурс», в «говорение» (достаточно вспомнить, например, классический европейский карнавал в «Гаргантюа и Пантагрюэле» и его анализ

М.М. Бахтиным). Ничего подобного нет в карнавале латиноамериканском. Здесь ключевая роль принадлежит Ритму, Жесту, Пантомиме, Моторике, Танцевальному ходу. Речевые формулы..., как правило, лишены рационального смысла и являются ритмической звуковой поддержкой Движения, направляемого ударными инструментами... слабость вербального аспекта латиноамериканского карнавала — это отражение и воплощение в специфической карнавальном форме исходного отсутствия «общего слова», феномена взаимопонимания и изначального преобладания жестуальности, пантомимы, движения, ритмики» [Земсков О литературе и культуре... с. 562–563].

Впрочем, это отнюдь не означает, что латиноамериканский карнавал вообще не связан со Словом. «Есть в карнавале минуты, паузы «космического молчания», когда вообще без всякого звукового сопровождения работает в заданном ритме, трудится, творя себя, многоногое и многорукое тело. Но это одновременно и момент соприкосновения с запредельным, с областью взыскуемого Духа. Когда после «космического прободения» снова взрываются музыка, ритмика и младенческое речевое оформление, Слово как бы рождается снова, выплавляется из магмы звуковой какофонии, т.е. это одновременно и творение почвы для Логоса» [Там же]. Имеется в виду латиноамериканский Логос, иными словами, создание духовно-ценностной основы цивилизации.

Исследование феномена латиноамериканского праздника привело отечественных латиноамериканистов к выводу, что он играл (и продолжает играть) роль важнейшего культуросозидающего фактора, более того — «цивилизационно-строительной машины» [Там же, с. 566]. И происходит это потому, что именно «в празднике рушатся, казалось бы, доходящие до небес стены, разделяющие различные этнокультурные и этно-религиозные миры» [Симонова, с. 81].

Закljučая этот цикл рассуждений, отметим: карнавал изначально появился в Новом Свете в результате трансфера исходной европейской культурной формы, которая, однако, была коренным образом преобразована в ходе становления латиноамериканской «пограничной» цивилизационной идентичности [См.: Земсков О литературе и культуре... с. 553–570; *Iberica Americans. Праздник...*].

\* \* \*

Сосредоточим внимание на определенном аспекте рассматриваемой проблематики. А именно — на проблеме подражания инокультурным образцам. Тема особенно актуальная для цивилизационного «пограничья», особенно для «пограничных» цивилизаций планетарного масштаба — России-Евразии и Латинской Америки, поскольку многие основные формы организации жизни были первоначально позаимствованы ими у Запада. Применительно к России это явление выразительно описал А.Б. Зубов: «Совсем не случайно, что все, связанное с технологией, пришло в Россию с Запада... И корабль, и выборы, и телефон, и крекинг нефти, и воинский строй, и каменное зодчество, и регулярная планировка, и компьютер, на котором пишется эта статья, — все, в конечном счете, оттуда» [Зубов, с. 111]. Собственно, эти слова можно с полным осно-

ванием отнести и к Латинской Америке. О. Пас писал в этой связи, что «все по-настоящему оригинальное в Америке — включая, понятно, Северную, относится к доколумбовой эпохе» [Пас, с. 45]. Способность русских, как и латиноамериканцев, к созиданию новых, ранее не бывших форм жизни, как неоднократно отмечали мыслители обоих цивилизационных «пограничий», действительно очень слаба. Но это отнюдь не означает неспособности к историческому творчеству. Как нам уже приходилось отмечать, формообразование «предполагает или создание новых, ранее не бывших форм, или интерпретацию уже существующих» [Шемякин, Шемякина Россия-Евразия... с. 109]. Интерпретация необходимым образом включает в качестве предварительного условия подражание заимствованному образцу. Все исторически зафиксированные примеры заимствования тяготеют к двум полюсам: простому копированию чужих форм без учета местной специфики («механический мимесис» по А. Дж. Тойнби), и творческому усвоению чужеродного образца, предполагающему внесение в него изменений, необходимых для его адаптации к воспринимающей культуре.

Здесь следует сделать оговорку: в культурах, обладающих четко очерченной исторической индивидуальностью, мимесис, как правило, постепенно теряет характер простого копирования, начинается трудный процесс укоренения иноцивилизационных новаций на местной почве. Примером может служить превращение первоначально чуждых западных форм, трансформируемых в соответствии с логикой воспринимающей их среды, в составляющую социально-генетического кода российского и латиноамериканского «пограничий» [Шемякин, Шемякина Россия-Евразия... Статья 1, с. 108–119; они же, Россия-Евразия... Статья 2, с. 83–94; Шемякин Россия и Латинская Америка...]. Очень точно охарактеризовал логику развертывания этого процесса В.Г. Белинский. Полемизируя со славянофилами, он писал: «Говорят, что Петербург выражает собою только внешний европеизм. Положим, что и так; но при развитии России, совершенно противоположном европейскому, т.е. при развитии сверху вниз, а не снизу вверх, внешность имеет гораздо высшее значение, большую важность, нежели как думают». Так, если бы не было этапа подражания «латино-немецким» поэтическим конструкциям у русских поэтов XVIII в., «если бы у нас не было заведено этой мертвой, подражательной, чисто внешней поэзии, то не родилась бы у нас живая, оригинальная и самобытная поэзия Пушкина... внешнее иногда влечет за собой внутреннее» [Физиология Петербурга...с. 53].

\* \* \*

Творческая интерпретация опыта иных культур возможна в том случае, если в полной мере задействован механизм обеспечения целостности «пограничной» цивилизационной системы, который был охарактеризован выше и нормальное функционирование которого является обязательным условием осуществления трансфера, а соответственно и всех разновидностей диалога. В свою очередь, предпосылкой «включения» этого механизма, прежде всего способности исторического субъекта к повышенному уровню оперирования знаковыми структурами различного происхождения и характера, является резкое усиление (даже на фоне нынешней общей ситуации на планете) интенсив-

ности взаимодействия различных традиций в «пограничье» — того, что Ф. де Соссюр называл «силой общения» [Соссюр Труды по языкознанию... с. 241].

Общение же происходит посредством языка. Даже при невербальных способах общения он остается той средой, в которой осуществляется трансфер. Язык — один из главных культурообразующих факторов. Однако, как показал Г.С. Померанц [Померанц, с. 125–126], реализовать эту свою функцию он может только в единстве с двумя другими факторами аналогичного рода — основным Священным Текстом той или иной цивилизационной традиции и Шрифтом как главным внешним проявлением знакового самовыражения цивилизации, ее хабитуса (по О. Шпенглеру и А. Тойнби) [Тойнби, с. 290–291]. Как уже приходилось писать автору данной статьи [Шемякин Конфликт... с. 377], характер соотношения этих трех параметров — один из важнейших элементов идентификационной структуры цивилизации. Именно они представляют собой главный «строительный материал» при возведении «стен», защищающих внутреннее пространство того или иного культурного мира.

Соотношение их существенно различается в разных цивилизационных типах. Великие «классические» цивилизации (субэкумены) характеризуются жесткой функциональной взаимосвязью названных факторов, причем сами эти факторы являются воплощением принципа доминанты единства. Их «лицо» определяют: один определяющий основу всей лингвистической сферы Язык (арабский, латынь, санскрит, китайский); один главный Священный Текст (будь то Библия, Коран, Веды или корпус изречений Конфуция), играющий роль исходного и основного центра смыслообразования; Шрифт, в котором проявляются главные черты свойственной той или иной субэкумене эстетики восприятия жизни и мысли (латинский шрифт, иероглифика, арабский шрифт, деванагари). В своей взаимосвязи они образуют единое информационное поле, причем циркуляция информации понимается наиболее широко — как движение смыслов. В субэкуменах преобладает одна из двух (впервые выделенных Ф. де Соссюром [Соссюр Курс... с. 17–19, 21–23, 27, 30, 32–33]) качественно различных ипостасей языка — та, где он предстает как система, будучи воплощением принципа единства в лингвистической сфере, в противоположность другой его ипостаси — речи, которая является воплощением многообразия [См.: Арутюнова, с. 415].

В цивилизациях «пограничного» типа совершенно другая ситуация. Здесь наличествует не один определяющий всю лингвистическую сферу язык, а две формы языкового космоса, в которых реализуется главный принцип «пограничья» — доминанта многообразия: языковый союз и языковое варьирование. Налицо очевидное преобладание «языка-речи» над «языком-системой», причем устная речь имеет большее значение для человеческого общения, чем письменная [Шемякин Язык как фактор... с. 114–128]. Строение духовного космоса, вместо доминирующего в смыслообразовании Священного Текста, определяет диалог текстов культурных традиций, отличающихся различными и/или противоположными решениями ключевых вопросов человеческого существования. Хабитус цивилизации определяется не жесткой однозначной взаимосвязью Шрифта с Языком и Текстом, а многообразием форм такой связи, более

гибкой, чем в «классическом» случае. В результате в цивилизационном «пограничье» существует не одно информационное поле, как в великих культурных мирах — субэкуменах, а комбинация качественно различных информационно-смысловых полей, в чем проявляется определяющая структурная характеристика данного цивилизационного типа — доминанта многообразия при сохранении единства *sui generis* [См., подробнее: Шемякин Субэкумены... с. 119–129].

## Литература

- Арутюнова Н.Д. Речь // Лингвистический энциклопедический словарь. М. 2002.
- Бахтин М.М. Человек в мире слова. М. 1995.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М. 1986.
- Бессознательное: Природа. Функции. Методы исследования. Т. 4. Тбилиси. 1985.
- Вжосек В. Классическая историография как носитель национальной (националистической) идеи // Диалог со временем. 2010. Вып. 30.
- Вжосек В. Культура и историческая истина. М. 2012.
- Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб. 1998.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси. 1984.
- Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. М. 1991.
- Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М. 2001.
- Земсков В.Б. О литературе и культуре Нового Света. М.; СПб. 2014.
- Земсков В.Б. Образ России в современном мире и другие сюжеты. М.; СПб. 2015.
- Зубов А.Б. О природе русской цивилизации // «Рубежи». 1997. №8–9.
- Иванов В. В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М. Т. 2. 1988.
- Ионов И.Н. Память, идентификация и предпосылочное знание // Диалог со временем. Вып. 54. М. 2016.
- Ионов И.Н. Цивилизационное сознание и историческое знание. М. 2007/
- История литератур Латинской Америки. От древнейших времен до начала Войны за независимость. М. 1985.
- Кофман А.Ф. Америка несбывшихся чудес. М. 2001.
- Кофман А.Ф. Испанский конкистадор. От текста к реконструкции типа личности. М. 2012.
- Кофман А.Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М. 1997.
- Кофман А.Ф. Под покровительством Сантьяго. Испанское завоевание Америки и судьбы знаменитых конкистадоров. СПб. 2017.
- Кофман А.Ф. Рыцари Нового Света. М. 2007.
- Куайн У.О. Слово и объект. М. 2000.
- Мильков В.В. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличия от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М. 1997.
- Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М. 1991.
- Пас О. Поэзия. Критика. Эротика. М. 1996.
- Померанц Г.С. Великие нации живут мировыми задачами // Западники и националисты: возможен ли диалог? М. 2003.

- Сауд Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. Спб. 2006.
- Сей Л. Философия американской истории. М. 1984.
- Симонова Л.Н. Экономика Бразилии преодолела рецессию. Итоги двухлетнего правления Мишела Темера и взгляд в будущее // Латинская Америка. 1997. № 12.
- Славянский фольклор: Тексты. М. 1987.
- Следзевский И.В. Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // Диалог в полицентричном мире: философско-культурные, исторические, политические и коммуникативные проблемы. М. 2010.
- Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. Екатеринбург. 1999.
- Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М. 1977.
- Стайнер Дж. После вавилонского смешения. Вопросы языка и перевода. М. 2020.
- Тойнби А. Дж. Постижении истории. М. 1991.
- Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М. 1995.
- Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М. 2010.
- Физиология Петербурга. М. 1984.
- Шемякин Я.Г. Вера и рацио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // Латинская Америка. 2007. №3. С. 78–92.
- Шемякин Я.Г. Глобальное, универсальное, локальное: соотношение понятий и соотношение реальностей // Цивилизационные вызовы во всемирно-исторической перспективе. М. 2018.
- Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М. 2001.
- Шемякин Я.Г. Конфликт интересов и конфликт ценностей. Миграционная проблематика в контексте проблемы цивилизационной идентичности // Цивилизационные вызовы во всемирно-исторической перспективе. М. 2018.
- Шемякин Я.Г. Культура в контексте глобализации и глобализация в контексте культуры // Ибероамерика: культурная идентичность в эпоху глобализации. М. 2019.
- Шемякин Я.Г. Россия и Латинская Америка как цивилизации: попытка сравнения // Мир России. 2016. № 1. С. 154–180.
- Шемякин Я.Г. Субэкумены и «пограничные» цивилизации в сравнительно-исторической перспективе: о характере соотношения Языка, Текста и Шрифта. Статья 1 // Общественные науки и современность. 2014. № 2. С. 113–123.
- Шемякин Я.Г. Язык как фактор обеспечения целостности цивилизационной системы. Опыт ибероамериканского социокультурного «пограничья» в сравнительно-историческом контексте // Вопросы Иберо-романистики. Вып. 17. М. 2019. С. 114–128.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Россия-Евразия: специфика формообразования в цивилизационном пограничье. Статья 1 // Общественные науки и современность. 2004. № 4. С. 108–119.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Россия-Евразия: специфика формообразования в цивилизационном пограничье. Статья 2. // Общественные науки и современность. 2004. № 5. С. 83–94.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Соотношение веры и рацио в цивилизационном «пограничье»: российские параллели латиноамериканского опыта // Латинская Америка. 2007. № 11. С. 58–77.
- Эспань М. История цивилизаций как культурный трансфер. М. 2018.
- Veuchot M. Derechos humanos: historia y filosofía. México. 1999.

- Chacón Mata A.* El relativismo cultural y su tutela jurídica en el sistema internacional de protección de los derechos humanos // Revista Latinoamericana de Derechos Humanos. 2011. Vol. 22(2).
- Historia de la iglesia de la América Española. T.1. Madrid. 1965.
- Iberica Americans. Праздник в ибероамериканской культуре. М. 2002.
- Morandé P.* Cultura y modernización en América Latina. Santiago de Chile. 1984.
- Osterhammel J.* Die Entzauberung Asiens. Europa und asiatischen Reiche im 18 Jahrhundert. München. 1998.
- Osterhammel J.* Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Göttingen. 2010.
- Revista española de antropología Americana. 1984. Vol. 14.
- Shemyakin Y. G.* Identidad: la base civilizacional del desarrollo sostenible // Iberoamérica. 2019. N 4. P. 86–104.

---

*Шемякин Я.* Культурный трансфер и диалог культур в российском и латиноамериканском цивилизационных «пограничьях» // Перспективы. Электронный журнал. 2020–2021. №4/1. С. 110–127