

DOI 10.32726/2411-3417-2022-1-95-109

УДК 930 (85); 316.7; 94

Яков Шемякин

## Формы диалога в процессе межкультурного взаимодействия. Россия, Латинская Америка и Запад в сравнительно-историческом ракурсе

**Аннотация.** Отталкиваясь от концепции М.М. Бахтина, автор статьи определяет диалогическое общение как основу человеческой экзистенции. Обосновывается мысль об обусловленности понимания диалога основными чертами цивилизационного типа. Существенное различие великих «классических» цивилизаций Востока и Запада и «пограничных» цивилизаций, крупнейшими из которых являются Россия и Латинская Америка, детерминировано принципиально различными способами построения диалога, а именно — разными подходами к решению проблемы «другого». В статье сопоставляются «исключающие» дискурсы, характерные для «классических» цивилизаций, и «включающие» дискурсы цивилизационного «пограничья».

**Ключевые слова:** диалог; монолог; «классическая» цивилизация; «пограничная» цивилизация; «исключающий» дискурс; «включающий» дискурс.

Духовный климат на планете характеризуется в последние годы, в одной стороны, теснейшим переплетением, с другой — резким обострением столкновения двух противоположно направленных процессов, качественно различных по своей онтологии. Речь идет о глобализации (т.е. углублении и расширении системы взаимосвязей, охватывающей весь «мир людей» и проявляющейся во всех сферах деятельности homo sapiens) и усиленной акцентировке своеобразия конкретных человеческих общностей различного характера, уровня и масштаба (культурных, религиозных, этнических, национальных, территориальных, цивилизационных), — иными словами, их идентичности. Второй процесс очень точно охарактеризован О. Пасом как «мятеж исключений», которые отнюдь себя таковыми не считают, более того, видят себя как единственную подлинную реальность [Paz, p. 100–101].

В подобной ситуации более чем актуальной становится проблема достижения взаимопонимания между представителями различных цивилизаций, религий, народов, что предполагает обращение к теме диалога на новой основе, на базе переосмысления исторического опыта, особенно опыта XX в.

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

## Проблема «радикального перевода»

Принцип диалога общепризнан на всех уровнях, вплоть до уровня ООН [«Альянс цивилизаций»]. Тем не менее ни в том, что касается попыток реализовать его на практике, ни в том, что касается стремления разрешить связанные с этой темой мировоззренческие коллизии, прогресса в последние годы явно не наблюдается. Скорее наоборот. Первопричина всех сложностей — проблема «радикального перевода» (У.О. Куайн): понимания текста культуры, созданного носителями иной традиции, базирующейся на качественно ином, чем у данного социокультурного субъекта, понимании мира и жизни [Куайн, с. 43]. Особенно важно, что в условиях повсеместного роста «силы общения» (Ф. де Соссюр), т.е. интенсивности взаимодействия представителей различных языков и культур на современном этапе глобализации, проблема «радикального перевода» трансформируется в глобальную по 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 качественно различными подходами к решению ключевых вопросов человеческой экзистенции» [Шемякин Культурный трансфер как взаимодействие... с. 146]. В этом случае так называемое предпосылочное знание, т.е. знание, коренящееся в массиве «культурного бессознательного», которое человек получает в силу самого факта своей принадлежности к той или иной традиции, в процессе социализации может превратиться (и при определенных условиях действительно превращается) в препятствие для диалога [Шемякин Парадокс...].

Чтобы в полной мере осознать значение охарактеризованной трансформации, следует обратиться к тому пониманию специфики гуманитарного знания, которое сформулировал М.М. Бахтин. Согласно Бахтину, «критерий здесь не точность познания, а глубина проникновения» [Бахтин Собр. соч., т. 5, с. 7]. И это прямо обусловлено тем, что «предмет гуманитарных наук — выразительное и говорящее бытие», то есть человек и его мир во всем их многообразии. «Это бытие никогда не совпадает с самим собой и потому неисчерпаемо в своем смысле и значении» [Бахтин Собр. соч., т.5, с. 8]. В термин «глубина» Бахтин вкладывает вполне определенный смысл: это основа, на которой разворачивается процесс творения человеком его собственного мира. И данная основа есть не что иное, как диалогическое общение, рассматриваемое как аналог жизненного процесса в «мире людей». «Жизнь по природе своей диалогична. Жить — значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, ответственствовать, соглашаться и т.п. В этом диалоге человек участвует весь и всю жизнь: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками» [Бахтин Эстетика... с. 366].

Итак, диалог охватывает все сферы жизни человека, который проявляет себя в нем как целостное существо, в единстве интеллектуальной и эмоционально-чувственной сторон своей природы.

Теперь о второй базовой составляющей исходной метафоры Бахтина: о термине «проникновение». Нет никаких сомнений, что речь идет о проникновении в «другого»,

то есть иного участника диалога. «Проникновение в другого (слияние с ним) и сохранение дистанции (своего места), обеспечивающее избыток познания» — такова, пожалуй, сама краткая формула «диалога по Бахтину» [Бахтин Собр. соч., т.5, с. 8].

Проникновение в «другого» в процессе диалога может осуществляться различными способами. Приведу в качестве иллюстрации один пример. Формулируя понятие «радикального перевода», упомянутый выше У.О. Куайн первоначально имел в виду вполне определенную ситуацию: попытку начать диалогическое общение между ученым, представителем западной культуры, и неким неизвестным дотопле племенем, обнаруживающим все признаки первобытности. Как отмечает Куайн, ученый будет стремиться понять язык этого племени «при помощи интуитивного суждения, опирающегося на особенности поведения аборигена: его оглядывающие движения, его внезапное чувство узнавания и т. п.» [Куайн, с. 47–48]. Иными словами, чтобы найти путь к пониманию чрезвычайно далекой культуры, он попытается в первую очередь расшифровать «язык тела». В подобной ситуации, по крайней мере на начальных этапах диалога, ключевое значение приобретает невербальное общение. Как вполне резонно отмечал Дж. Стайнер [Стайнер, с. 445], ситуации, подобные описанной Куайном, вовсе не редки. Очевидно, что в любом диалоге (именно потому, что человек участвует в нем «весь и всю жизнь») следует различать вербальную и невербальную составляющие. И невербальная составляющая может быть весьма значимой.

Дж. Стайнер описал процесс проникновения одной культуры в другую в ходе их взаимодействия как «герменевтический ход», включающий четыре шага [Стайнер, с. 379–523]. Первый шаг, исходная предпосылка начала всего процесса, — создание ситуации априорного доверия к «другому», «к еще неопробованной и неочерченной “инаковости”». [Стайнер, с. 374] Подобное априорное доверие не может не основываться на изначальном эмоциональном принятии «другого» до (и, вероятно, вне) вербального общения с ним.

Соотношение вербальной и невербальной составляющих диалога отличается в разных цивилизационных типах: великих «классических» цивилизациях Востока и Запада (субэкуменах, в терминологии Г.С. Померанца) и цивилизациях «пограничного» типа. Исторически к последним относились эллинистическая цивилизация и Византия, в настоящее время главные представители цивилизационного «пограничья» — Россия-Евразия, Латинская Америка, Балканская культурно-историческая общность. (Вплоть до 1960-х годов к числу «пограничных» относилась и Иберийская культурно-историческая общность. И хотя затем в ее эволюции возобладала постепенная интеграция в Западную субэкумену, она до сих пор сохраняет определенные черты «пограничности».)

Главное, что разделяет эти цивилизационные типы, — качественно различное соотношение исходных структурообразующих принципов единства и многообразия: доминанта единства, пронизывающая собой все огромное многообразие человеческих миров в субэкуменах, и доминанта многообразия (при сохранении единства *sui generis*) в цивилизационном «пограничье». Это исходное различие обусловлено принципиаль-

но различными способами формирования диалогической основы человеческого существования. А именно — разным отношением к «другому».

Для «классических» цивилизаций (при всех огромных различиях между ними) характерны «исключающие» дискурсы: «другой» включен в картину мира осуществляющей самоидентификацию цивилизации, но лишь в качестве абсолютно чуждой ей реальности, стоящей на неизмеримо более низкой ступени в иерархии бытия, чем сама эта цивилизация. Вспомним: «эллыны» в противоположность «варварам» в античности, «Поднебесная» как образец человеческого общества в противоположность варварам в истории Китая, «дар-аль-харб» — «территория войны» в истории исламского мира, т. е. все немусульмане, противопоставленные тем, кто принял «истинную веру» [Шемякин Культурный трансфер и диалог... с. 60–61].

Для «пограничья» типичен совершенно иной подход: «другой» здесь включен в жизненное пространство каждого из участников диалога (причем вне зависимости от отношения к нему), он воспринимается как неразрывная составная часть их собственного мира. Без подобного решения проблемы «другого» не были бы возможны ни Латинская Америка (по словам С. Боливара, «человечество в миниатюре» [Боливар, с. 54], новый мир, возникший в результате процесса метисации, соединения в новом качестве первоначально крайне далеких друг от друга традиций), ни Россия как «мир миров» (М. Гефтер).

«Исключающие» дискурсы «классических» цивилизаций в социально-психологическом плане опираются на печально знаменитую триаду чувств враждебности — гнев, отвращение и презрение, представляющие собой «эмоциональные механизмы, которые «выключают» чужого из зоны действия принятых моральных норм и катализируют проявление социального зла» [Шемякина, с. 105].

Разумеется, духовный космос субэкумен никогда не сводился и не сводится к «исключающим» дискурсам. И тем не менее очевидно очень сильное их воздействие на этот космос. А вот «пограничные» цивилизации России и Латинской Америки вообще не смогли бы возникнуть, не преодолев в той или иной мере доминанту «триады враждебности». И хотя она продолжала оказывать свое негативное воздействие на всех этапах истории латиноамериканского и российского цивилизационных «пограничий», это воздействие никогда не определяло основу диалогической ткани человеческого существования. Принятие «другого» в собственное жизненное пространство означало принятие его в качестве данности, неотделимой от этого пространства, причем во всем многообразии его проявлений — не только в том, что выражено им вслух или письменно, но и в том, в чем он выражал себя без слов: в жестике, в жестикуляции, темпераменте, выражении лица, специфике эстетического восприятия.

### **Западное понимание диалога и проблема монологизации**

«Исключающие» дискурсы «классических» цивилизаций и «включающие» дискурсы цивилизационного «пограничья» предопределили совершенно разное понимание са-

мого феномена диалога. В основу свойственной западным интеллектуалам интерпретации данного феномена положена платоновская концепция диалога.

«При всей ее кардинальной значимости для истории человеческой мысли (как известно, Сократ и Платон были первопроходцами в деле философской разработки проблематики диалога), интерпретация данного понятия Платоном имеет очень существенные ограничения, связанные прежде всего с жестким утверждением приоритета принципа единства (в т.ч. единого, «единственно верного» понимания той или иной проблемы) над принципом многообразия» [Шемякин Универсальное и локальное... с. 464]. Такой подход стал объектом критики М.М. Бахтина, который отметил, что в платоновском диалоге «множественность голосов погашается в идее. Идея мыслится Платоном не как событие, а как бытие. Быть причастным идее значит быть причастным ее бытию. Но все иерархические взаимоотношения между познающими людьми, создаваемые различной степенью их причастности идее, в конце концов погашаются в полноте самой идеи» [Бахтин Эстетика... с. 197]. Резко критическую оценку платоновского понимания диалога дал С.С. Аверинцев: «Диалог как литературный жанр! Это греческое изобретение едва ли не наиболее отчетливо выявило коренную недIALOGичность греческой литературы. Как известно, лучший цвет литературного диалога — это диалоги Платона, а их главный герой, самый неприменный персонаж и самый яркий образ — Сократ. Но что такое платоновский Сократ? Это идеал радикально недIALOGического человека, который не может быть окликнут, задет и сдвинут с места словом собеседника, который в пылу спора остается всецело непроницаемым, неуязвимым, недостижимым для всякого иного «я», а потому в состоянии манипулировать партнерами в беседе, двигать ими как вещами, сам ничем не движимый» [Аверинцев, с. 215].

Высказывания Бахтина и Аверинцева позволяют увидеть истоки мощной тенденции монологизации диалога [Шемякин Программа «Альянса цивилизаций»... с. 59–65], которая отчетливо проявилась в западном цивилизационном сознании. Его представители склонны трактовать позитивное развитие диалога «как постепенное приближение незападных цивилизационных традиций к западному социокультурному стандарту плюрализма, т.е. добровольное принятие соответствующего западным представлениям «единственно правильного» понимания диалога» [Шемякин Универсальное и локальное... с. 460]. В случае принятия подобной трактовки представителями незападных традиций имеет место «механический мимесис» [Тойнби, с. 304], то есть механическое копирование западного культурного опыта, которое исключает подлинное, творческое усвоение этого опыта.

Тенденция к актуализации и постоянному воспроизводству диалогической основы социальности пробивает себе дорогу вопреки разрушающей диалогические формы общения контртенденции, воплощенной в монологе. В трактовке Бахтина, диалог и монолог — альтернативные по сути своей пути развертывания межличностного общения. «Монологизм в пределе отрицает наличие вне себя другого равноправного и ответно-равноправного сознания, другого равноправного я (ты). При монологическом подходе (в предельном или чистом виде) другой всецело остается только объ-

ектом сознания, а не другим сознанием. От него не ждут такого ответа, который мог бы все изменить в мире моего сознания. Монолог завершен и глух к чужому ответу, не ждет его и не признает за ним решающей силы, монолог обходится без другого и потому в какой-то мере овещает всю действительность. Монолог претендует быть последним словом» [Бахтин Эстетика... с. 336]. «Монологизм в высшем смысле» есть «отрицание равноправности сознаний в отношении к истине (понятой отвлеченно и системно)» [Бахтин Эстетика... с. 327–328].

Бахтин всячески подчеркивает, что межчеловеческое общение имеет диалогическую основу, поэтому различия между диалогом и монологом относительны. «Речь по своей природе диалогична», также как и язык. «Существенные различия» диалогической и монологической речи существуют «в пределах (и на основе) общей диалогичности языка» [Бахтин Собр. соч., т.5, с. 209, 212–213]. Тем не менее из всего хода мысли Бахтина следует, что при господстве монолога как отдельные человеческие сознания, так и отдельные культуры замыкаются в себе, связь между ними нарушается либо вообще рвется. Следовательно, в рамках монолога диалогическая основа человеческой, в том числе цивилизационной реальности превращается в собственную противоположность. Именно монолог лежит в основе одного из трех основных типов межцивилизационного (межкультурного) взаимодействия — противостояния культур, который противоположен по своему характеру симбиотическому и синтетическому типам подобного взаимодействия [Шемякин Европа и Латинская Америка... с 87–97, 154–162, 176–190, 324–325].

Из осознания того факта, что преодоление монологических тенденций в настоящее время превратилось в настоятельную потребность развития человечества, исходили и исходят все те, кто выдвигает на первый план идеал диалога цивилизаций. Тем не менее очевидно, что в мире продолжают действовать мощные силы, воспроизводящие тенденцию к превращению диалога в собственную противоположность. В связи с этим правомерно задать вопрос: можно ли в современном мире выделить основную силу «монологизации» диалога?

Разумеется, любая логика противостояния культур, какой бы традиции ни придерживались ее носители, действует в этом направлении. В последние десятилетия в фокусе внимания мирового сообщества чаще всего находился исламский фундаментализм. Однако, при всей его бесспорной опасности и агрессивности, не он являлся и является основной силой монологизации в современном мире. Результаты цивилизационных исследований приводят, на наш взгляд, к выводу: главным фактором монологизации диалога были на протяжении последних веков мировой истории и остаются по сей день определенные тенденции в рамках западной цивилизации, имеющие очень глубокую основу.

С точки зрения цивилизационного содержания современный этап глобализации — это не что иное, как процесс утверждения повсюду в мире комплекса ценностей модернизации, первоначально сформировавшегося в лоне «фаустовской» цивилизации

Запада. В качестве базовой ценности такого рода выступает рациональность. Речь идет о рациональности вполне определенного вида, обусловившей главные черты Запада эпохи модернизации. М. Вебер называл ее «формальной рациональностью» и дал ей исчерпывающую характеристику [Вебер]. Автор этих строк неоднократно обращался к данной теме [См., например: Шемякин Культура в контексте ... с. 77–82], пытаясь обобщить как собственные выводы, так и, разумеется, результаты работ представителей «веберовского ренессанса» последних десятилетий XX в. и сопоставить их с реальным историческим опытом XVI–XX вв. В результате этой работы мною были выделены три главных признака «формальной рациональности», которые имеет смысл повторить, чтобы не нарушать цельность изложения.

1) Убеждение в том, что любую вещь (явление, процесс) можно полностью исчерпать ее количественной характеристикой. Только те параметры, которые поддаются измерению, имеют значение для оценки; никакие качественные определения роли не играют. Проще говоря, все можно сосчитать. Итак, первый признак «формальной рациональности» — убеждение во всеобщей калькулируемости.

2) Раз все можно сосчитать, следовательно, все можно познать. Нет ничего непознаваемого в принципе, ничего, что не могло бы быть освещено светом разума. Есть только еще не познанное. Не может быть никаких тайн, человеку недоступных: говоря словами М. Вебера, мир «расколдован» [Вебер, с. 713–714].

3) Из убеждения во всеобщей калькулируемости и всеобщей познаваемости мира непосредственно следует, что этот мир управляем. Познав его законы и все рассчитав, человек способен поставить под свой полный контроль и доступную ему часть вселенной, и собственную природу. Отсюда неизбежно вытекает вывод о том, что и самого человека можно (опираясь на совокупные данные различных наук) полностью запрограммировать.

Разумеется, духовный космос «фаустовской» цивилизации отнюдь не сводится к «формальной рациональности»: в ней всегда имелись и альтернативные данному типу рациональности течения. Однако главные черты исторического лица Запада эпохи модернизации определила все же именно «формальная рациональность». Она выросла на почве вполне определенной интеллектуальной традиции. Ее непосредственной основой (а в значительной мере и ее коррелятом в сфере научного и философского дискурса) стала формальная логика Аристотеля и шире — аристотелианская культура рассудочных дефиниций. Со свойственными этой культуре жесткой категоризацией действительности, стремлением классифицировать все в соответствии с формально-логическими критериями, а то, что не удастся охватить сетью подобной классификации, — исключить из сферы познания как нечто недостойное исследовательского интереса. Для аристотелианского дискурса достойным объектом познания являются лишь чистые формы, а все те сферы и явления реальности, в которых невозможно обнаружить подобные формы, вызывают характерную эмоцию презрения / неуважения, блокирующую исследовательский интерес [Шемякина, с. 110]. Оценка тех или иных явлений в духе аристотелианской парадигмы подчиняется в первую очередь закону «исключенного третьего»: данный феномен — либо то, либо другое, и третьего не дано. Основополагающее значение имеет, конечно же, запрет на противоречие в соот-

ветствии с законом тождества: только непротиворечивые суждения могут быть истинными, следовательно, те противоречия, которые мы наблюдаем в действительности, не должны находить свое отражение в нашем дискурсе.

Следует еще раз подчеркнуть, что интеллектуальная традиция Запада отнюдь не сводилась к аристотелианской парадигме. По мере интенсификации контактов с другими культурами постепенно возникало стремление преодолеть ограниченность формальной логики. Венцом этих усилий стало создание Г.В.Ф. Гегелем нового типа логики — диалектической, в основе которой лежало признание того, что «противоречие... есть корень всякого движения и жизненности» [Гегель, с. 65], что именно оно играет ключевую роль в мироздании вообще и в жизни людей в частности. Однако попытки разработать систему объяснения реальности на основе применения принципов диалектики столкнулись с чрезвычайно большими сложностями, потребовали перехода научной и философской мысли на качественно новый уровень. На практике, прежде всего при столкновении с «незападным» миром, западный рационализм XVI–XIX вв. во многом определялся именно аристотелианской парадигмой восприятия.

Стремление к преодолению ограниченности формально-логической основы научного дискурса резко усилилось в XX в., в условиях кризиса «фаустовской» цивилизации, проявившегося прежде всего в феномене потери западным духом смысла существования [Шемякин В. Поисках смысла... с. 245–429]. Поиски выхода из кризиса побудили западных мыслителей в том числе к активной разработке проблем логики. Начиная примерно с середины XX в. на общем фоне западной мысли можно выделить ряд авторов (наиболее яркие примеры здесь — Э. Холенштайн и И. Нойманн), успешно реализовавших свое стремление к уходу от жесткости и однозначности аристотелианского дискурса, особенно при оценке иных, неевропейских культур и цивилизаций [см.: Шемякин Россия в западном... с. 133–144; 2009, с. 9–14, 17–19]. Тем не менее аристотелианская парадигма сохранила в значительной мере свое влияние вплоть до сегодняшнего дня.

Следует особо отметить, что формируемая аристотелианским дискурсом логика восприятия опиралась на определенную черту «осевого» христианского сознания, а именно — на тенденцию утверждать свой собственный опыт Откровения в качестве единственно истинного и связанную с этим нетерпимость по отношению ко всему, что от этого опыта отличается (иным религиозным воззрением, чуждому образу жизни). В этом проявила себя, как отмечал, в частности, Ш.Н. Айзенштадт, оборотная сторона великого духовного порыва «осевого времени» [Айзенштадт, с. 65–66]. Важнейшее общечеловеческое завоевание «осевой» эпохи — идея автономности и свободы духа, «вскормившая собой все великие цивилизации «послеосевого» прошлого, — эта идея, в той или иной мере проецируясь на реальную жизнь общества, на жизнь социальных институтов со всей их текучкой и прозой (борьба за власть в конкретных группах и в обществе в целом, отождествление собственных притязаний с ортодоксией, а притязаний оппонентов с гетеродоксией), порождала ту нетерпимость, которая была в той или иной мере характерна для всего духовного склада «осевых» обществ...» [Рашковский,



с. 80]. «Осевое время» породило колоссальное духовное напряжение между мирским и сакральным измерениями бытия и, в силу этого, мучительное переживание разрыва между «сущим» и «должным», которое во многих случаях выливалось в стремление переделать не только самих себя, но и весь мир в соответствии с собственными представлениями о «должном».

Нетерпимость оказалась наиболее характерна для «авраамических» религий — христианства, ислама и иудаизма. Симптоматично, что именно в западном цивилизационном контексте наиболее полное развитие получил подробно исследованный М. Вебером процесс рационализации мировых религий [Вебер, с. 44–344]. Претензия на монопольное владение богооткровенной истиной и претензия на интеллектуальное превосходство в духе аристотелианской парадигмы взаимно обуславливали, поддерживали и усиливали друг друга. Это породило духовную гордыню особого рода, приведшую к тому, что на протяжении ряда веков Запад в целом оставался глух к «голосам» иных человеческих миров. И хотя во второй половине XX — начале XXI в. с ростом самокритики «фаустовской» цивилизации ситуация, казалось бы, стала меняться, никак нельзя сказать, что «цивилизационный монолог» Запада остался в прошлом. Будучи во многом преодолен в научном дискурсе, он продолжает проявляться на уровне конкретной политики и официальной идеологии ведущих держав Запада, прежде всего США.

### **Диалог в цивилизационном «пограничье»: разновидности и особенности»**

Принципиально отличное от западного понимание диалога, свойственное цивилизационному «пограничью», наиболее четко и ясно выразил, по моему мнению, М.М. Бахтин. К ранее приведенным его высказываниям хотелось бы добавить и другие, также отражающие главные черты бахтинской «диалогичности».

«Активное согласие — несогласие (если оно не предрешено догматически) стимулирует и углубляет понимание, делает чужое слово более упругим и самостоятельным, не допускает взаимного растворения и смешения» [Бахтин Эстетика... с. 366]. Подлинный диалог — это всегда напряженный творческий спор, как правило, очень далекий от идиллии взаимного согласия по всем вопросам. Подобный диалог возможен лишь в том случае, если каждый из его участников сохраняет собственную идентичность.

Согласно Бахтину, «во всем, чем человек выражает себя вовне (и, следовательно, для «другого») — от тела до слова — происходит напряженное взаимодействие «я» и «другого»: их борьба (честная или взаимный обман), равновесие, гармония (как идеал), наивное незнание друг о друге, нарочитое игнорирование друг друга, вызов, непризнание... и т.п.» [Бахтин Собр. соч., т. 5, с. 353].

Как уже отмечалось выше, в диалоге проявляется вся парадоксальность человеческой экзистенции: чтобы диалог стал возможен, человек должен одновременно слиться с «другим» и остаться самим собой. При этом Бахтин подчеркивал, что отождествление

с «другим» не означает растворения в нем, отказа от собственной индивидуальности [Бахтин Собр. соч., т. 5, с. 89]. По Бахтину, «чистое вживание вообще невозможно, если бы я действительно потерял себя в другом (вместо двух участников стал бы один — обеднение бытия)...» [Бахтин Человек в мире слова, с. 30–31].

Это касается как межличностных отношений, так и сферы взаимодействия различных культур: «Существует очень живучее, но одностороннее и потому неверное представление о том, что для лучшего понимания чужой культуры надо как бы переселиться в нее и, забыв свою, глядеть на мир глазами этой чужой культуры... Конечно, известное вживание в чужую культуру, возможность взглянуть на мир ее глазами есть необходимый момент в процессе ее понимания; но если бы понимание исчерпывалось одним этим моментом, то оно было бы простым дублированием и не несло бы в себе ничего нового и обогащающего.

Творческое понимание не отказывается от себя, от своего места во времени, от своей культуры и ничего не забывает... Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше)... Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответы на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины... При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и целостность, но они взаимно обогащаются» [Бахтин Эстетика... с. 353–354].

Помимо бахтинского, в российском цивилизационном «пограничье» возник еще один тип диалога, анализ которого представляет в нашем случае особый интерес. Он до недавних пор не был предметом теоретического осмысления, хотя его уже давно выделил С. Бочаров при анализе творчества Л.Н. Толстого. Речь шла об одной сцене из романа «Война и мир». В ходе спора Андрея Болконского и Пьера Безухова в Богучарово столкнулись противоположные мировоззренческие позиции, в результате чего в словесной форме общения обнаружился тупик, который тем не менее был преодолен. Вот как С. Бочаров интерпретирует восприятие А. Болконского:

«Самый факт высказывания, и с таким увлечением, своих мыслей другому, соприкосновение и контакт с другими, отличными мыслями, с другим человеческим настроем и душой — это уже выводит из тупика, ибо это — общение, какое, на логический взгляд Болконского, невозможно, бессмысленно, это волнение жизни, ее борьба, ее драматизм, ее полнота.

До Толстого в литературе такого диалога не было. В романах Тургенева, например, совсем не так построены разговоры Рудина с Лежневым и Пигасовым, Лаврецкого с Паншиным и Михалевичем, Базарова с Павлом Петровичем. Там тоже споры, словесные поединки, но столкновение высказываемых взглядов непосредственно выражает столкновение характеров, люди представлены теми речами, которые говорят. У Тол-

стого в Богучарово идет острый спор, однако в то же самое время совершается душевное сближение спорящих людей, то, что идет между ними, не совпадает с речами и точками зрения. Во внутреннем этом соединении, в прикосновении князя Андрея, его оживляющем, к горячей одушевленности Пьера — самое глубокое существо разговора, подлинная связь собеседников, во время спора неясная им самим: Пьер мрачнеет, слушая князя Андрея, и думает о том, как его друг заблуждается и как несчастлив.

Но когда Пьер возобновляет разговор:

«— Вы не должны так думать.

— Про что я думаю? — спросил князь с удивлением».

Он забыл о предмете спора, потому что в эту минуту живет не тем, что выражали его слова». [Бочаров, с. 54–55]

Как мне уже приходилось отмечать [Шемякин Культурный трансфер как взаимодействие... с. 150–153], перед нами особый тип диалога, коренным образом отличный от платоновского, иной и по сравнению с бахтинским, основой которого (хотя в нем и действует, по Бахтину, «человек весь и всю жизнь») [Бахтин Эстетика... с. 337]) является все же содержательное словесное общение. «Диалог, в котором то, что остается за пределами вербальной сферы (сам *факт* общения, невозможный без взаимной эмпатии и априорного признания за каждым из его участников права на сохранение собственного лица) важнее того, что непосредственно высказывается участниками диалога» [Шемякин Культурный трансфер как взаимодействие... с. 151].

Приведенный пример свидетельствует о том, что невербальный способ коммуникации может приобретать в определенных ситуациях ключевое значение. Впрочем, необходимо сделать оговорку: в данном случае предпосылкой невербального общения является именно общение словесное, которое образует первый, поверхностный слой диалогической ткани.

Пожалуй, наиболее убедительные подтверждения мысли о значимости невербальной составляющей диалогического общения в цивилизационном «пограничье» можно обнаружить в Латинской Америке. «Так, 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, в которых отличия этих миров проявлялись в наибольшей мере. В подобной ситуации словесное общение являлось не столько средством коммуникации, сколько создавало барьер непонимания между людьми. Напротив, невербальное общение позволяло смягчить остроту столкновения качественно различных символов в результате создания ситуации общения, сам факт наличия которого, как и в случае с беседой Андрея Болконского и Пьера Безухова, намечал путь выхода из тупика столкновения монологов традиций, основанных на совершенно различном, в значительном числе случаев противоположном подходе к ключевым экзистенциальным проблемам.

Разумеется, невербальное общение может носить совершенно различный характер. Ярким примером его значения является процесс метисации в Латинской Америке — в ходе межрасового и межкультурного общения «язык тела», по всей видимости, играл большую роль, нежели слова. [Шемякин Культурный трансфер и диалог... с. 120–121].

О. Пас считал, что в основе культуросозидающей деятельности лежит способ «творческой аналогии», которая «созидает по принципу единства или соответствия противоположностей...», что предполагает поиск того, что их объединяет на самом глубоком уровне человеческой экзистенции [Пас, с. 145]. О. Пас приводит два примера подобной «творческой аналогии»: «поэтическая метафора и эротическое объятие» [Пас, с. 147]. Как убедительно показал А.Ф. Кофман, результатом применения способа «творческой аналогии» многими испанскими конкистадорами (эротическая конкиста не сводилась к насилию!) стало появление совершенно новой категории населения — метисов, в которых смешалась испанская и индейская кровь. Самой яркой иллюстрацией может служить может служить завоеватель Мексики Э. Кортес, с его пятью детьми метисами. Хотелось бы повторить уже приводившиеся в предыдущей статье [Шемякин Культурный трансфер и диалог... с. 121] слова А.Ф. Кофмана: «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.

Важно, 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 и 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, с. 208].

Процесс метисации пробивал себе дорогу вопреки идентификационным стратегиям власти предрержащих [Сea, с. 108–175, 225–295].

Важнейшей сферой, в рамках которой возникала первичная коммуникация между участниками межцивилизационного взаимодействия в Новом Свете, явилось их общее участие в религиозных ритуалах, организуемых католическими монахами с использованием опыта автохтонных культур [Morandé, p. 149].

Характеризуя соотношение различных составляющих в процессе генезиса латиноамериканской культуры, В.Б. Земсков отмечал: «Все «языческое», концептуально-символическое, сущностное, автохтонное было подавлено, но продолжало жить в сознании крещеных и искало компромисса с новыми образами, символами, концептами по сходству или подобию, а миссионеры совершенно сознательно использовали местную мифологию для растолкования новых догматов. И уж вовсе не изгонялись, особен-

но в XVI в., местный декоративизм, атрибутика, без которых практически невозможно было «разыграть» любой христианский праздник» [Земсков, с. 557].

Именно праздник как первичная форма культуры стал главной средой, в которой зарождалось «культурное бессознательное» новой, формирующейся общности. «Это означает, что латиноамериканец начал формироваться в ходе христианизации как новый тип прежде всего через праздник, т. е. как *Homo Feriatus*» [Земсков, с. 557]. Для первых встреч представителей столкнувшихся в Западном полушарии после путешествия Колумба миров «характерны атмосфера и элементы праздника, более того, карнавальности: травестия (переодевание, обмен одеждой, украшениями ритуального характера), взаимное угощение, т. е. элементы пиршества, участие музыки, танца, пения, повышенная жестуальность (при совершенно незначительной или отсутствующей словесно-выразительной функции из-за взаимонепонимания), эмоциональность и эротизм» [Земсков, с. 558].

Ключевая роль праздника сохранялась на всем протяжении истории латиноамериканской культуры вплоть до сегодняшнего дня [Iberica Americans, 2002]. Он выполнял функцию «цивилизационно-строительной машины» [Земсков, с. 566]. Это оказалось возможно потому, что «в празднике рушатся, казалось бы, доходящие до небес стены, разделяющие различные этнокультурные и этнорелигиозные миры» [Праздник... с. 81].

Центральное место в системе латиноамериканских праздников занимает, несомненно, карнавал. В.Б. Земсков справедливо подчеркивал глубокие отличия латиноамериканского карнавала от европейского: «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 карнавальной форме исходного отсутствия «общего слова», феномена взаимопонимания и изначального преобладания жестуальности, пантомимы, движения, ритмики» [Земсков, с. 562–563]. И тем не менее именно в процессе этого Движения рождается новое Слово: «Есть в карнавале минуты, паузы «космического молчания», когда вообще без всякого звукового сопровождения работает в заданном ритме, трудится, творя себя, и 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 раздается снова, выплавляется из магмы звуковой какофонии, т. е. это одновременно и творение почвы для Логоса» [Земсков, с. 562–563].

В данном случае речь идет, разумеется, о латиноамериканском Логосе, о характерном для латиноамериканской цивилизации типе рациональности, качественно отличном от «формальной рациональности» западного происхождения и характера [Подробнее об этом см.: Шемякин Вера и рацио... с. 78–92; Шемякин Культура в контексте... с. 77–83]. Данное отличие наиболее ярко проявилось в свойственном латиноамериканскому «пограничью» способе формирования «диалогической ткани» человеческого существования.

## Литература

- «Альянс цивилизаций» (трудный диалог в условиях глобализации). М. 2010.
- Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М. 1971.
- Айзенштадт Ш.Н. Международные контакты: культурно-цивилизационное измерение // Мировая экономика и международные отношения. 1991. № 10.
- Бахтин М.М. Собрание сочинений. Т. 5. Работы 1940-х — начала 1960-х годов. М. 1997.
- Бахтин М.М. Человек в мире слова. М. 1995.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М. 1986.
- Боливар С. Избранные произведения. 1812–1830. М. 1983.
- Бочаров С. «Война и мир» Л.Н. Толстого // Три шедевра русской классики. М. 1971.
- Вебер М. Избранные произведения. М. 1990.
- Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 2. М. 1971.
- Земсков В.Б. О литературе и культуре Нового Света. М., СПб. 2014.
- Кофман А.Ф. Под покровительством Сантьяго. Испанское завоевание Америки и судьбы знаменитых конкистадоров. СПб. 2017.
- Куайн У.О. Слово и объект. М. 2000.
- Лас О. Поэзия. Критика. Эротика. М. 1996.
- Праздник как феномен ибероамериканской культуры. Круглый стол // Латинская Америка. 1997. № 12.
- Рашковский Е.Б. Ш.Н. Айзенштадт. Противоречия конвергирующего мира // Мировая экономика и международные отношения. 1991. № 10.
- Сea Л. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М. 1984.
- Следзевский И.В. Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // Диалог в полицентричном мире: философско-культурные, исторические, политические и коммуникативные проблемы. М. 2010. С. 136–174.
- Стайнер Дж. После вавилонского смешения. Вопросы языка и перевода. М. 2020.
- Тойнби А. Дж. Постигание истории. М. 1991.
- Шемякин Я.Г. В поисках смысла: из истории философии и религии. М. 2003.
- Шемякин Я.Г. Вера и рацио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // Латинская Америка. 2007. № 3. С. 78–92.
- Шемякин Я.Г. Динамика восприятия образа России в западном цивилизационном сознании // Общественные науки и современность. 2009. № 2. С. 9–14.
- Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М. 2001.

- Шемякин Я.Г.* Идентичность как способ бытия культуры: латиноамериканский опыт // Ибероамерика: Культурная идентичность в эпоху глобализации. М. 2019. С. 34–66.
- Шемякин Я.Г.* Культура в контексте глобализации и глобализация в контексте культуры // Ибероамерика: культурная идентичность в эпоху глобализации. М. 2019. С. 67–128.
- Шемякин Я.Г.* Культурный трансфер и диалог культур в российском и латиноамериканском цивилизационных «пограничьях» // Перспективы. Электронный журнал. №4–2020/1–2021. С. 110–127. — URL: [http://www.perspektivy.info/upload/iblock/594/4\\_01\\_2021\\_10\\_110\\_127.pdf](http://www.perspektivy.info/upload/iblock/594/4_01_2021_10_110_127.pdf) (дата обращения: 01.03.2022).
- Шемякин Я.Г.* Культурный трансфер как взаимодействие идентичностей: опыт различных цивилизационных типов в универсальном контексте // Цивилизации. Вып. 12: Трансферы в истории и теории цивилизаций. М. 2021. С. 137–184.
- Шемякин Я.Г.* Парадокс как когнитивная основа цивилизационного исследования. К вопросу о роли предпосылочного знания // Общественные науки и современность. 2020. № 4.
- Шемякин Я.Г.* Программа «Альянса цивилизаций» в свете проблемы межкультурного диалога в полицентричном мире // «Альянс цивилизаций» (трудный диалог в условиях глобализации). М. 2010. С. 43–65.
- Шемякин Я.Г.* Россия в западном цивилизационном сознании (специфика образов пограничных цивилизаций) // Общественные науки и современность. 2008. № 1. С. 133–143.
- Шемякин Я.Г.* Универсальное и локальное измерение человеческого бытия и полюса смыслового поля цивилизационного исследования // Реконструкции мировой и региональной истории: от универсализма к моделям межкультурного диалога. М. 2017. С. 441–466.
- Шемякина О.Д.* Эмоциональные преграды во взаимопонимании культурных общностей (заметки историка о межгрупповой враждебности) // Общественные науки и современность. 1994. № 4. С. 104–114.
- Iberica Americans.* Праздник в ибероамериканской культуре. М. 2002.
- Morande P.* Cultura y modernización en América Latina. Santiago de Chile. 1984.
- Paz O.* One Earth, Four or Five Worlds. San Diego. New York. London. 1986.