

З ІСТОРИОГРАФІЇ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ В ЛАТИНОАМЕРИКАНІСТИЦІ

У статті розглянуто концепції цивілізаційного статусу латиноамериканського континенту в контексті закономірностей та історичних наслідків контактів основних європейських та неєвропейських традицій.

Улатиноамериканістиці цивілізаційний напрям почав розроблятися порівняно пізно, приблизно з середини 80-х років ХХ ст. Проте, хоча латиноамериканісти значно і відстали від сходознавців, усе ж таки в цій галузі на сьогодні вже є значний доробок і певні досягнення. Найзначнішими віхами на цьому шляху стали праці: «Истории литератур Латинской Америки», випущені у світ творчим колективом латиноамериканістів на чолі з В. Б. Земськовим [1], три збірники «Иберика», присвячені ключовим проблемам цивілізаційного процесу, у першу чергу — взаємодії культур у Новому Світі [2], «Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки» (Т. В. Гончарова, А. К. Стеценко, Я. Г. Шемякіна) [3], фундаментальна монографія А. Ф. Кофмана «Латиноамериканский художественный образ мира» [4], цикли статей В. Б. Земськова, Ю. Н. Гиріна, Я. Г. Шемякіна з ключових проблем латиноамериканської культури та розвитку цивілізаційного процесу в журналі «Латинская Америка».

Слід особливо відзначити, що проведення цивілізаційних досліджень з латиноамериканської тематики було б неможливим поза загальним контекстом латиноамериканістики, без творчого осмислення наслідків роботи фахівців з найрізноманітніших галузей. Зрозуміло, що найбагатший матеріал для роздумів дають праці з культури різних країн Латинської Америки та регіону в цілому [5]. Безумовно цінність для тих, хто займається вивченням цивілізацій, є праці з соціально-економічної та ідейно-політичної проблематики, автори яких намагаються аналізувати таку проблематику, не замикаючись повністю у своїй галузі дослідницьких інтересів, намагаючись розглядати її у ширшому історико-культурному контексті. З цього приводу слід вказати на праці А. Ф. Шульговського, А. В. Шестопала, присвячені вивченню лати-

ноамериканської суспільної думки, книги І. К. Самаркіної про переуанську общину та монографію В. М. Давидова «Латиноамериканская периферия мирового капитализма» [6].

Принципово важливе значення мають праці етнологів, у яких фігурують важливі питання, що безпосередньо належать до сфери цивілізаційного аналізу (розгляд особливостей культурного обліку різних етносів, що співіснують у регіоні від півдня від Ріо-Гранде, загальних рис та специфіки традицій тих чи інших груп населення, спроби постановки та вирішення проблеми співвідношення соціального й етнічного та ін.).

У формуванні сучасної дослідницької перспективи щодо вивчення взаємодії цивілізацій значна роль належить аналізу різних концепцій цивілізаційного статусу Латинської Америки самих латиноамериканців і перш за все тих концепцій, які відбивають основні тенденції процесу самоідентифікації. Всі ці концепції, суттєво відрізняючись одна від одної цілим рядом параметрів, водночас мають певний набір загальних рис, наявність яких обумовлена специфікою предмета дослідження — латиноамериканської цивілізації.

Головний фактор, який визначає характер цивілізаційного процесу в Латинській Америці, — взаємодія якісно різномірних, від самого початку надзвичайно далеких одна від одної цивілізаційних традицій, яка розгортається протягом більше ніж 500 років. Тому основний зміст усіх концепцій латиноамериканського цивілізаційного типу визначається тим, як саме трактують характер та перспективи подібної взаємодії. Центральне місце у межах цієї проблематики посідають теми взаємовідносин автотонного індіанського світу та латиноамериканської цивілізаційної спільності, яка ще перебуває у процесі формування, із західною «субекуменою».

Значний вплив на усі схеми інтерпретації латиноамериканської дійсності, що виникали протягом історії, мало те, що йшлося не про сформовану цивілізаційну систему, а про цивілізацію, яка перебуває у процесі становлення, головні риси якої ще недостатньо визначені.

Усі без винятку концепції латиноамериканської цивілізації містять дві частини: системи інтерпретації латиноамериканської дійсності, яка існувала у момент створення тієї чи іншої концепції, і системи уявлень про майбутнє Латинської Америки (чи будь-якої окремої країни регіону). До того ж «проект» (Х. Ортега-і-Гассет, Х. Гаос, Л. Сеа) майбутнього посідає, як правило, центральне місце у рамках тих чи інших трактувань цивілізаційного процесу в Новому Світі.

Специфіка Латинської Америки як нової цивілізації у процесі становлення зумовила і необхідність пошуку особливих засобів пізнання, адекватних досліджуваній дійсності. Радикальна новизна відкритого понад 500 років тому європейцями світу вимагала одночасно як наукового дослідження усієї сукупності «речей» цього світу (що передбачало аналітичне розчленування реальності Нового Світу), так і пізнання його як цілості (що могло бути здійснене лише шляхом напрацювання образів-символів, достатньо містких, щоб охопити собою цю цілісність). Ні формально-логічний науковий дискурс європейського типу, ні образно-емоційне художнє сприйняття саме по собі, окремо, не могли адекватно відбити реалії Нового Світу в усій його повноті. У подібній ситуації головним засобом пізнання Ібероамерику стало спочатку не поняття (у тому вигляді, як воно складалося у рамках античної та західнохристиянської традиції), а особлива мисленнєва конструкція, напрацьована у процесі духовно-практичного освоєння дійсності Нового Світу, яка поєднала у собі як риси художнього образу-символу, так і риси поняття еллінсько-європейського типу. Специфіку цієї конструкції краще за все можна визначити за допомогою терміна «думкообраз», застосованого Ю. К. Щуцьким та Т. П. Григорьєвою для характеристики особливостей духовного ладу Сходу [7]. Але, як зазначає Я. Г. Шемякін, «думкообраз» латиноамериканського типу суттєво відрізняється від східного аналога перш за все наявністю певної достатньо чіткої і логічної структури, яка становить суперечливу єдність з образно-символічними засобами вираження ідеї.

Так, «думкообрази» можуть бути як персоніфікованими («Аріель», «Калібан», «Просперо», «Протей»), так і неперсоніфікованими («хризаліда», «кентавр», «квіти, що не розквітли»). В обох випадках образ символізує ту чи іншу ідею-поняття (чи коло понять).

«Думкообрази» спочатку виникли в межах тих чи інших пояснювальних схем, у ряді випадків набули особливої якості: вони трансформувалися у міфологеми («міфообрази») нового типу. Саме такої трансформації, на думку Шемякіна, зазнали ключові «думкообрази» «раю Америки» та «пекла Америки», які від самого початку, з епохи відкриття та завоювання континенту, стали крайніми полюсами змістового поля інтерпретації дійсності Нового Світу [8]. Розкриємо основний зміст цих «думкообразів».

Америка — земний рай, земля обітована, індіанці — християни за природою, це — справді Новий Світ, бо саме тут виникнуть «Нова Земля» і «Нова Людина», тисячолітнє царство Христа (в межах дуже поширених в Америці хлістичних уявлень). Ця міфологема — основа латиноамериканської утопічної традиції. Америка — пекло, як американська природа, так і людина Нового Світу — втілення диявольського, демонічного начала.

Ці «думкообрази» — міфологеми, які майже до другої половини ХХ ст. відігравали суттєву роль у різних концепціях латиноамериканського цивілізаційного типу, проте трактувалися зовсім по-різному.

Хоча міфологеми завжди посідали важливе (в деяких випадках центральне) місце у різних системах інтерпретації латиноамериканської дійсності, зміст цих систем зовсім не вичерпується міфологічною складовою. Їх невід'ємною частиною є логічні схеми, які утворюють, як правило, суперечливу єдність з образно-символічними засобами пізнання. Співвідношення між двома основними засобами духовного освоєння досліджуваних реалій, міфом та розумом, раціо (Х. Г. Гадамер), різне у різних концепціях. У цілому у ХХ ст. можна простежити тенденцію, як зазначає Шемякін, до поступової зміни вказаного співвідношення на користь логічного дискурсивного начала (що не призводило, усе ж таки, до зникнення міфологічної складової) [9].

Процес теоретичного осмислення ролі і місця Латинської Америки у світі розвивався паралельно з процесом її історичного становлення як самобутньої цивілізації. Вперше Латинська Америка постала як особлива, не схожа ні на що інше соціокультурна макроспільнота на-

прикінці XVIII — початку XIX століття. Тоді ж народилися і перші цілісні, розгорнуті концепції її цивілізаційного статусу. У першу чергу слід згадати схему інтерпретації, запропоновану вождем Війни за незалежність С. Боліваром.

За п'ять століть з'явилося багато різних концепцій цивілізаційного статусу континенту. Проте основна лінія поділу пройшла між прихильниками двох підходів. Згідно з першим із них, Латинську Америку розглядали як щось до цього часу світовій історії невідоме, як якісно новий людський світ. Прихильники іншого підходу не вважали, що в Америці виникло щось принципово нове, і трактували дійсність Нового Світу як просте продовження того, що вже існувало до мандрів Колумба по обидві сторони Атлантичного океану, як свого роду історичну тавтологію.

У межах обох цих підходів виникло, у свою чергу, багато концепцій, котрі, як правило, відрізняються одна від одної різною інтерпретацією історичної ролі основних учасників історичної драми Латинської Америки—європейської цивілізації, автохтонних індіанських культур, афроамериканського начала.

Усвідомлення Латинської Америки як якісно нової цивілізації спочатку (в майбутньому, особливо у другій половині XIX ст., картина стала складнішою) відбувалося у рамках тієї духовно-ціннісної парадигми, яка задавалася міфологемою «раю Америки». Біля витоків цього підходу стоять такі мислителі, як Б. де Лас Касас, Інка Гарсіласо де ла Вега, Ф. де Альба Іштльшочітль, Б. де Саагун, Е. Де Альварардо Тесосомок, М.де Нобрега, Ж.деАншіета [10]. Від них тягнеться смуга безпосередньої історичної спадковості до Х. Інес де ла Крус, К. де Сігуенсе-і-Гонгоре і далі — до діячів латиноамериканського Просвітництва та ідеологів Війни за незалежність (С. Болівара, С. Родрігеса та ін.), а від них, у свою чергу,— до Х. Марті, Х. Еодо, Р. Даріо, переважної більшості інших представників іспано-американського модернізму. У XX ст. найвизначнішими спадкоємцями цієї традиції стали такі мислителі, письменники і політичні діячі (різних переконань), як Е. Марія де Остос, М. Угарте, А. Рейес, П. Енрікес Уренья, Х. Васконселос, А. Оррего, В. Р. Аїя де ла Торре, Ж. Фрейре, Х. К. Маріатегі, Р. Гальєгос, А. Карпенть'єр, Л. Сеа, Р. Фернандес Ретамар [11]. Хоча між різними авторами цього напрямку існують суттєві відмінності, їх об'єднує ряд спільних рис.

Так, практично усі прихильники інтерпретації Латинської Америки як особливої цивілі-

зації пов'язують її неповторну специфіку з процесом метизації, оцінюваною однозначно позитивно. До того ж ідеться не тільки про «бурхливу симфонію крові», змішання різних расових та етнічних елементів, а й не менш бурхливу «симфонію духу»: синтез різних цивілізаційних традицій як таких, що визначають риси латиноамериканської цивілізаційної спільності.

Для представників цього підходу характерне намагання утвердити «особливість» Латинської Америки перш за все стосовно Заходу (при цьому частіше за все визнається «співприродність» Латинської Америки Європі). З цим пов'язані спроби виробити і покласти в основу латиноамериканської цивілізації, яка формується, нові, відмінні від західних, типи раціоналізму та універсалізму. Серед сучасних латиноамериканських мислителів такі спроби особливо характерні для Л. Сеа, О. Фальс Борда, представників «теології визволення» (Г. Гуть'єрес, Л. Бофф, Р. Дрітаін.) [12].

При спільному для усіх його представників визнанні Латинської Америки як особливої цивілізації у межах цього підходу простежуються дві основні тенденції. Прихильники однієї з них схильні акцентувати особливу роль будь-якої із цивілізаційних традицій, що взаємодіють. Особливо сильно ця тенденція проявилася у підкресленні вирішального внеску іберійського, у першу чергу іспанського начала, такими видатними мислителями, як А. Бельо, Х. Е. Родо (який розглядав іберійську спільність як яскравий вираз «латинської» цивілізації), Х. Васконселос (який трактує латинсько-іберійське начало як вирішальний фактор формування на просторах Латинської Америки універсальної «космічної раси», яка покликана стати вищим синтезом усіх расових і культурних типів, які існують на Землі), А. Рейес, М. Брисеньо Ірагоррі. До цієї ж лінії належить у світоглядному плані і визначний поет іспаноамериканського модернізму Р. Даріо. Ця традиція простежується в латиноамериканській суспільній думці майже до сьогодення [13].

З іншої сторони, цілий ряд мислителів і письменників Латинської Америки, у першу чергу в «індіанських» країнах, утверджували вирішальну роль аборигенного начала у процесі культурного синтезу та становлення особливої латиноамериканської цивілізації (багато хто з представників індіанізму, а також деякі ідеологи сучасних індіанських рухів).

Прихильники другої тенденції (в рамках першого підходу) виступають проти надмірно-

го перебільшення ролі будь-кого з учасників контакту різних культурних традицій, відстоюють ідею їх рівноцінності, неправомірності применшення значущості того чи іншого цивілізаційного начала. Ця традиція бере початок від праць С. Болівара. Інші видатні представники цієї лінії — Х. Марті та А. Яньєсю. Із сучасних мислителів найкраще цю тенденцію представляє Л. Сеа. За його словами, «проблема нашої расової і культурної метизації настільки складна, що, стверджуючи одну культуру з тим, щоб відкинути іншу, ми тим самим відкидаємо самих себе» [14].

Другий з двох визначених вище основних підходів до проблеми цивілізаційного статусу Латинської Америки формувався спочатку в межах тієї духовно-ціннісної парадигми, яка задалася міфологемою «пекла Америки». Біля її витоків — ідеологи конкісти (Х. Хінес де Сепульведа, Г. Фернандес ле Ов'єдо, Ф. Лопесде Гомара) [15]. Подальші етапи розвитку цього напрямку: офіційна імперська колоніальна ідеологія іберійських монархій, яка хоча і визнавала за індіанцями людську сутність і статус вільних підданих корони, проте передбачала, що неминучою ціною залучення до християнської «екумени» є їх відмова від власної культури і безумовне наслідування основних життєвих норм і принципів іберійської Європи; так званий консерваторський проект (формулювання Л. Сеа), висунутий рядом політичних діячів і мислителів (Х. М. де Росасом і П. Де Анхелісом в Аргентині, Л. Аламаном у Мексиці, Г. Гарсія Морено в Еквадорі) після Війни за незалежність, який передбачав повну реставрацію того цивілізаційного ладу, що існував у колоніях Іспанії у XVI—XVIII ст.; латиноамериканський позитивізм другої половини XIX—початку XX ст. (Ц. Ф. Сарм'єнто, Х. Б. Альберді, Г. Барреда, Х. Сьєрра, Х. Х. Фортуль, П. М. Аркайя, К. О. Бунхе, Г. Рене Морено, А. Аргедас, Е. Х. Барона, М. Сангілі, Д. Санчес Бустаманте, К. ді Абреу, С. Ромеро, М. Жуніор, Е. да Кунья), більшість представників якого розцінили метизацію як головний фактор, що перешкоджає розвитку Латинської Америки. Найвідоміші з них (Д. Ф. Сарм'єнто, Х. Сьєрра, Х. Б. Альберді) розробили так званий цивілізаторський проект, який є програмою тотальної європеїзації — повної переробки латиноамериканської дійсності, починаючи з генетичних основ (засобом заохочення масової європейської імміграції) і закінчуючи усвідомленням (шляхом тотального обриву спадковості з культурою колоніального періоду та просвітництва наро-

ду в сцієнтистсько-позитивістському дусі) [16].

У XX ст. у межах цього підходу (трактування Латинської Америки не як самостійної цивілізації, а як свого роду «історичної тавтології») можна простежити дві головні лінії інтерпретації.

Представники однієї з них розглядають Латинську Америку не як новий людський світ, а як поле запеклої боротьби несумісних одне з одним світів: автохтонного індіанського та західного, яка триває вже понад 500 років. До того ж єдиним справжнім виразником дійсності Нового Світу є аборигенне цивілізаційне начало, яке рано чи пізно має ліквідувати (підірвати чи перетворити зсередини) чужі західні форми життя. Це — лінія войовничого індіанізму, яка бере початок від Ф. Тамайо і Л. Валькарсенага, М. Сагреа, А. Поп-Каал, Г. Бонфіль Батальятаін. Представники цієї тенденції (М. Анхель Мендоса, К. Гусман Боклер, К. Паладінес, Л. Гільермо Лубрерас та ін.) дуже активно проявили себе у ході полеміки, яка розгорнулася у зв'язку з 500-річчям відкриття Америки (1992 р.). Єдина альтернатива, яку прихильники цієї лінії залишають неіндіанцям, перш за все спадкоємцям вихідців з Європи, які живуть в Латинській Америці, — повна духовна індіанізація, тобто безумовне прийняття системи цінностей і світогляду традиційного індіанського світу.

Незважаючи на свій антиєвропеїзм, цей напрям за своєю глибинною сутністю аналогічний іншій тенденції, яка існує у рамках цього підходу: тенденції до апології європейського начала, їх об'єднують такі спільні риси, як абсолютизація ролі одного з учасників процесу міжцивілізаційної взаємодії, ігнорування ролі інших його учасників, і у зв'язку з цим — відкидання того факту, що Латинська Америка є особливою цивілізаційною реальністю, що якісно відрізняється як від доколумбової Америки, так і від Європи.

Ствердження ідеї абсолютної переваги західної традиції у процесі формування латиноамериканської культури — типова риса багатьох мислителів, письменників і політичних діячів Латинської Америки XX ст. (Е. Мурена, А. Вагнер де ла Рейна, Х. Касерес Фрейре, С. Медрано, А. Дель Оро Майні, Х. М. Брісеньо Герреро та ін.) [17]. Особливо слід виділити концепцію Е. Отормана, за визначенням якого Америка — це «винахід» Європи: вся дійсність Нового Світу вторинна стосовно певних текстів європейської культури.

Конкретним виразом тенденції до абсолютизації європейської складової цивілізаційного процесу у регіоні була апологія іберійського початку як єдиної основи латиноамериканської цивілізації. У ХХ ст. цю позицію обстоювали представники течії «націоналістичної реставрації» (Х. де ла Рівера Агуеро та ін.). Особливу активність проявили прихильники ультраправого католицького націоналізму, які отримали найбільший розвиток в Аргентині (Л. Лугонес на пізньому етапі його духовної еволюції, Х. Мейнвієльє, Х. Бруно Хента та ін.).

Цю тенденцію в оцінці цивілізаційного статусу Латинської Америки можна простежити майже донині. Особливо яскраво вона проявилася у ході полеміки, яка розгорнулася у зв'язку з 500-річчям відкриття Америки. При цьому найактивнішими апологетами іберійського початку виступили іспанські історики (М. Ернандес Санчес-Барба, К. Естева Фабрегат, Х. М. Перес-Прендес, Т. Есківель Обрегон, С Родісіо Гарсія, Х. Гонсалес Родрігес та ін.), які знайшли, зокрема, однодумців і на іншому боці Атлантичного океану.

Абсолютизація західної складової латиноамериканської традиції, підкреслення належності Латинської Америки до ареалу «фаустівської» цивілізації (зрозуміло, до її периферії) виявилися невід'ємною складовою світогляду апологетів неокапіталістичної модернізації останніх десятиріч, у тому числі ідеологів військових режимів Аргентини, Бразилії, Чилі, Уругваю 60–80-х років ХХ ст. Серед світоглядних побудов такого роду до числа найбільш розроблених у теоретичному плані належать концепції аргентинців А. Альсогарая та М. Грон Дони. Від цього різновиду «заходоцентризму», який багато в чому має кон'юнктурно-політичний характер, слід відрізнити концепції тих латиноамериканських мислителів та письменників, які намагаються дати глибше духовне обґрунтування ідеї про належність Латинської Америки до Заходу. На думку багатьох із них, Латинська Америка — це особливий різновид Заходу, відмінний від Західної Європи, США і Канади, який здатний зробити власний оригінальний внесок у спільну спадщину «фаустівської» цивілізації (Х. Л. Борхес, А. Услар П'єтри, А. Роа Бастос, О. Пас, Ф. Міро Кесадата ін.). До того ж, на відміну від прихильників «цивілізаторського проекту» другої половини ХІХ — початку ХХ ст., частина сучасних авторів, поділяючи ідею про належність Латинської Америки до Заходу, у той же час розглядають мети-

зацію як головний фактор, який зумовлює її неповторну своєрідність у рамках «фаустівської» цивілізації і збагачує цю цивілізацію новим духовним досвідом (А. Услар П'єтри, Х. А. Ортега-і-Медіна та ін.) [18].

Ті, хто стверджує ідею про належність Латинської Америки до Заходу, спираються на реальний факт перетворення європейської культури на невід'ємну складову частину латиноамериканської традиції. Одне з яскравих свідчень подібного перетворення — роль, яку відіграють у розвитку латиноамериканської думки різні європейські концепції, що спричиняють безпосередній вплив на умови латиноамериканців: на всіх етапах історії країн регіону їхнє духовне життя взагалі не можна уявити поза спільним західним контекстом. У ХІХ—ХХ ст. найбільший вплив на розвиток уявлень латиноамериканців про цивілізаційний статус свого континенту зробили такі західні мислителі, як А. Гумбольдт, О. Конт, О. Шпенглер, Г. фон Кейзерлінг, У. Франк, А. Дж. Тойнбі, Х. Ортега-і-Гассет [19]. Праці Х. Ортега-і-Гассета, особливо розроблена ним система оцінки різних культур у рамках дихотомії «справжній — несправжній», наклали, мабуть, найглибший відбиток на латиноамериканську культурологічну думку ХХ ст., як вважає Шемякін. Зазначені категорії стали для більшості визначних мислителів і письменників Латинської Америки нашого століття головним засобом осмислення дійсності регіону та окремих його країн. Особливо слід згадати в цьому контексті такі імена, як Е. Мартінес Естрада, С. Рамос, Л. Сеа, М. Самбаріно.

Однією з найбільш гострих проблем латиноамериканської думки останніх двох століть стала проблема співвідношення єдності Латинської Америки як особливої соціокультурної макроспільноти світового масштабу та різноманіття складових її окремих націй та етносів. Тут різноманітність думок також виявилася дуже значною — від концепції єдиної латиноамериканської нації (традиція, що бере початок від С. Болівара з його ідеєю загальноконтинентальної єдності), яка, по суті, збігається з латиноамериканським цивілізаційним типом, до принципового відкидання можливості розробки будь-якого одного підходу стосовно усіх країн Латинської Америки. Остання позиція (абсолютизація багатоманітності й відкидання культурної єдності регіону) була найдетальніше обґрунтована в останні десятиліття такими мислителями, як Д. Рібейра та М. Самбаріно. Для

представників цього напрямку особливо характерне намагання розробити класифікацію країн регіону залежно від співвідношення в них тих чи інших цивілізаційних начал. Мабуть, найбільш відома з подібних класифікацій належить Д. Рібейру [20].

Отже, простір, на якому розгорталася взаємодія латиноамериканської та європейської макроісторичних спільнот, включав регіон на південь від Ріо-Гранде, Піренейський півострів і основний географічний ареал західної цивілізації (Західну Європу і Північну Америку). Проте, хоча культури Європи і Латинської Америки постійно приходили і приходять у безпосереднє зіткнення в історичних центрах Заходу й Іберійської Європи, все ж основною просторовою зоною їх континенту була і залишається територія країн Південної Центральної Америки та Карибського басейну. Тобто той простір, на якому розгорталася латиноамериканська історія. Історія, яка тісно пов'язана з історією Європи і Північної Америки. Історія, однією з головних діючих осіб якої від самого початку була «фаустівська» цивілізація.

Становлення Латинської Америки як особливої культурно-історичної спільноти відбувалося одночасно з формуванням всесвітньої системи зв'язку, яка охоплювала усю екумену у XVI—XX ст. Внаслідок певних історичних причин ця система формувалася головним чином (спочатку практично виключно) представниками західної цивілізації. З моменту свого історичного народження латиноамериканська спільнота була в неї включена. Я. Г. Шемякін зазначає, що здійснити дослідження процесу взаємодії цивілізацій, які ми розглядаємо, можна тільки за умови паралельного вирішення трьох завдань, які тісно взаємопов'язані: аналізу особливостей європейських цивілізацій — учасників латиноамериканської історії; аналізу особливостей латиноамериканської цивілізаційної спільноти; аналізу того універсального контексту, в межах якого відбувалася їх взаємодія. Проте завдання, яке названо третім, насправді є першорядним: той універсальний контекст, в межах якого виникли і прийшли до взаємодії цивілізації Європи і Латинської Америки, первинний по відношенню до цих цивілізацій. Слід підкреслити, говорить він, що це стосується не тільки латиноамериканської цивілізації, яка зародилася п'ять століть тому, а й тих, які мають значно тривалішу історію цивілізації Європи, утому числі Заходу. Якщо, говорить Шемякін, розглядати проблему співвідношення універсального і локального в історич-

ному процесі в регіоні на південь від Ріо-Гранде, то ця проблема може бути розглянута у різних ракурсах. У рамках цивілізаційного підходу питання щодо співвідношення універсального і локального розглядається у досить визначеному аксіологічному ракурсі, тобто крізь призму проблеми цінностей. Основне питання загальної теорії цінностей сформулював ще Сократ: «Що є благо?» За допомогою відповідної сукупності ціннісних уявлень та орієнтацій людина відмежовує значуще суттєве від незначного, несуттєвого.

З ряду причин у світі починаючи від епохи Великих географічних відкриттів домінували і продовжують домінувати досі західні форми універсалізму. Особливе, центральне місце серед них посідає система цінностей модернізації. Тому питання про співвідношення універсального і локального в історії і сучасному житті Латинської Америки постає головним чином як проблема взаємодії західних за своїм походженням цінностей модернізації! місцевих цивілізаційних традицій. Окреслити контури всесвітнього контексту процесу міжцивілізаційної взаємодії в регіоні на південь від Ріо-Гранде, на думку Шемякіна, неможливо без заглиблення у минуле. Те ж саме можна сказати і про завдання аналізу особливостей цивілізацій Європи, оскільки їх витoki йдуть далеко у глибину тисячоліть, а поза розглядом цих витоків про такий аналіз говорити немає сенсу. Хоча Латинська Америка виникла на «мапі світу» порівняно не так давно (відповідно до вимірів всесвітньої історії), її автохтонні і європейські корені сягають, по суті, такої самої значної глибини.

Подібний «погляд з висоти пташиного польоту» на історичний процес цілком правомірний у межах цивілізаційного підходу, оскільки, за словами визначного французького вченого-історика Ф. Броделя, цивілізація — це реальності великої, невичерпної довготривалості, яка без кінця пристосовується до своєї долі [21]. Тому цивілізаційне дослідження передбачає роботу з тривалим «історичним часом», розгляд структур і процесів «великої історичної довготривалості». Іншими словами, предмет цивілізаційного підходу — аналіз того типу «зв'язку часу», в якому минуле, проростаючи через тисячоліття, продовжує жити у теперішньому, нехай у чомусь і видозмінюючись.

Саме у сфері цінностей особливо чітко проявляються якісні відмінності між культурно-історичними спільнотами. Вони настільки значні, а труднощі досягнення реального взаєморозуміння між людськими світами, що всту-

пають у контакт, настільки очевидні, що немислимо постає запитання: чи існують цінності, спільні для всіх представників роду людського? Чи є універсальні цінності? Людська думка виробила протягом свого розвитку два можливих альтернативних варіанти відповіді на це запитання. Вибір одного з них безпосередньо зумовлений тим, чи визнається, чи не визнається єдність людства і, таким чином, єдність світового історичного процесу. Якщо визнається, то (незалежно від того, як трактуються основи такої єдності — чи то духовна спільність усіх людей на шляху Богопошуку, чи об'єктивні закони соціальної еволюції) неминучий і висновок про наявність універсальних цінностей. Якщо ні, то існування спільного для усіх цінностей відкидається.

Позиції визнання єдності роду людського обстоюють прихильники найрізноманітніших течій — від представників світових релігій до марксистів. Дати світоглядне обґрунтування цієї позиції намагалися багато хто з визначних мислителів двох останніх століть, цілком відмінних у своїх поглядах — від Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса, О. Конта і Г. Спенсера до А. Тойнбі, Ж. Марітена, П. Тейяра де Шардена і Т. Парсонса.

Альтернативний напрям — культурно-історичний релятивізм — представлений перш за все іменами М. Я. Данилевського та О. Шпенглера. У творах Шпенглера, особливо у знаменитій праці «Сутінки Європи», ідея відкидання єдності людства виражена з особливою силою. На думку Шпенглера, реально існують лише окремі історичні культури, кожна з яких, подібно до біологічного організму, проходить свій власний життєвий цикл — від народження до смерті. Людство ж для нього «є пустий звук» [22], фантом, який існує тільки у свідомості незначної частини людей.

Уявлення про те, що «різні ціннісні порядки світу перебувають у непримиренній боротьбі», характерне й для такого видатного мислителя ХХ ст., як М. Вебер [45]. Зіткнення релігій і культур — це, за його словами, «спір різних богів, і спір вічний...» [23].

У наш час тезу про неможливість існування будь-яких універсальних цінностей висуває така впливова течія, як постмодернізм (Ж. Дерріда, М. Фуко та ін.). Подібна позиція безпосередньо впливає з основної змістової характеристики цієї течії: за словами сучасного німецького філософа Г. Рормозера, «постмодерн означає кінець можливості мислити ідею єдності і загальності (тотальності)».

Слід підкреслити, що, постулюючи реальність існування тільки особливого (на протигу загальному), у тому числі — окремих культур і цивілізацій, постмодернізм суттєво відрізняється від культурно-історичного релятивізму першої половини ХХ ст. в одному важливому пункті: він повністю відмовляється від концепції «війни богів», проголошуючи повне сприйняття всього, що існує. Ніякої напруги чи, тим більше, зіткнення між різними цінностями для теоретиків постмодернізму немає і бути не може; цінності, на їхню думку, — це взагалі не предмет суперечки [48]. Тим самим як основний принцип цього напряму західної думки виступає аксіологічний індивідуалізм, тобто, просто кажучи, повна байдужість. Ідея Шпенглера про те, що жоден справжній контакт між представниками різних людських світів неможливий, продовжує залишатися дуже популярною і сьогодні, її поділяють і в Латинській Америці. Слід особливо наголосити на тому, що в останні десятиліття ця ідея набуває щоразу більшої популярності й у російському культурно-історичному контексті, як зазначає Шемякін. Мабуть, найвпливовішим сучасним російським мислителем, який поклав в основу своєї концепції відкидання ідеї єдності людства і думку про неможливість будь-якого органічного поєднання різнорідних стилів життя, був Л. М. Гумільов [24].

У таких культурно-історичних регіонах, як Росія і Латинська Америка, на думку Шемякіна, з характерною напруженою, часто конфліктною взаємодією різнорідних цивілізаційних шарів, показна індивідуальність у питанні вибору цінностей у душі західного постмодернізму цілком неможлива. Суперечка про співвідношення універсального і локального торкається найчутливіших струн у душах людей. Спроба обстоювати абсолютно об'єктивістську позицію у цій суперечці в найкращому випадку — ілюзія, за якою насправді ховається вибір тих чи інших ціннісних орієнтацій. Факт подібного вибору можна не усвідомлювати, але він від цього не стає менш неминучим.

Слід усвідомлювати, що позиції прихильників і противників ідеї єдності роду людського (і, відповідно, універсальних цінностей) несумісні. На нашу думку, слід прислухатися до думки відомого дослідника проблем «третього світу» Г. Мюрдаля, який зазначав, що «ціннісні посилення, які реально визначають підхід у соціальних науках, можуть бути приховані. Дослідник може сам про них і не знати, однак неприпустимо підходити до аналізу соціальної проблеми без оцінок. Перебуваючи у невіданні

відносно цих оцінок, але несвідомо виходячи з них, вчений здійснює приховане *pop sequitur* (відхід від істини) (...). Таким чином створюються умови для безконтрольних впливів упереджених поглядів. Спроби відійти від оцінок неправильні, безплідні й приречені на провал. Оцінки не полишають нас навіть тоді, коли за необхідністю робляться підсвідомо, і скеровують нашу роботу. Коли вони неясні й підсвідомі, можливі відхилення. Єдиний шлях, на якому ми можемо досягти об'єктивності у теоретичному аналізі,— це підняти оцінки на належний рівень, зробити їх усвідомленими і чіткими, дозволити

їм визначати точки зору, підхід і концепції, що використовуються» [25].

Ми обстоюємо позицію визнання вселюдської єдності і, таким чином, загальних для усіх людей цінностей і дотримуємося розуміння універсального (і загалом співвідношення універсального і локального), як його визначали К. Ясперс та видатний соціолог нашого часу Ш. Н. Айзенштадт, який зробив спробу застосувати ясперівські ідеї як головний теоретичний засіб під час дослідження конкретної історичної дійсності, атакож А. Дж. Тойнбі.

1. История литератур Латинской Америки: От древнейших времен до начала Войны за независимость.— М., 1985; История литератур Латинской Америки: От Войны за независимость до завершения национальной государственной консолидации (1810—1870-е годы).— М., 1988; История литератур Латинской Америки: конец XIX - начало XX в. (1880-1910-е годы).— М., 1994.
2. Iberica Americans. Культура Нового и Старого Света XVI—XVIII вв. в их взаимодействии.— СПб., 1991.— 348 с; Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке; Iberica Americans. Тип творческой личности в латиноамериканской культуре.— М., 1997.
3. Гончарова Т. В., Стеценко А. К., Шемякин Я. Г. Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки.— М., 1995.
4. Кофман А. Ф. Латиноамериканский художественный образ мира.— М., 1997.
5. Див. цикл колективних монографій сектора культури, а також Центру культурології ІЛА РАН, присвячених культурі основних країн Латинської Америки; Латинська Америка и мировая культура.— Вып. 1.— М., 1995; Очерки искусства Латинской Америки.—Т. I.— М., 1997.
6. Див. Шульговский А. Ф. Мексика на крутом повороте своей истории.— М., 1967; Его же. Армия и политика в Латинской Америке.— М., 1979; Самаркина И. К. Община в Перу.— М., 1974; Давыдова В. М. Латиноамериканская периферия мирового капитализма.— М., 1991; Шестопал А. В. Леворадикальная социология в Латинской Америке: Критика основных концепций.— М., 1981.
7. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен».— СПб., 1992.— С. 14—16; Григорьева Т. П. Японская художественная традиция.— М., 1979.— С. 122; Ег же. Дао и логос: (Встреча культур).— М., 1992.— С. 34.
8. Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизации в контексте всемирной истории.— М., 2001.— С. 40.
9. Там же.— С. 41.
10. Лас Касас Б. де. История Индии.— Л., 1968; Инка Гарсиласо де ла Вега. История государства инков.— Л., 1974; История литератур Латинской Америки: от древнейших времен до начала Войны за независимость.— М., 1985.— С. 174-195, 250-252, 267-271, 300-304, 316-333, 361 — 371; Хроники открытия Америки: 500 лет: Антология.— М., 1995.— С. 13-29.
11. Див.: History of Latin American Civilization: Sources and Interpretations.— Vol. 1-2.— Boston, 1973; Quinientos anos de hisria, sentido y proyeccion.— Mexico, 1991; America Latina en sus ideas.— Mexico, 1986; Cea L. Философия американской истории.— М., 1984; Концепция историко-культурной самобытности Латинской Америки.— М., 1978; Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия.— М., 1998.— С. 444-445, 447-451; История литератур Латинской Америки: Конец XIX - начало XX в. (1880-1910-е годы).— С. 277-281.
12. Cea L. Вказ. праця; Аунса Ф. Реконструкция утопии.— М., 1999; Morandé P. Cultura y modernizacion en America Latina.— Santiago de Chile, 1984; Fais Borda O. El Tercer Mundo y la reorientacion de las ciencias contemporâneas// Nueva sociedad.— 1990.— № 107.— P. 83-91; Gutiérrez G. A Thejlgj of Liberation.— N. Y., 1973; Boff L. Iglesia, Cerisma y Poder.— Buenos Aires, 1984; Maria Ezcurra A. El Vaticano y la teologia de la liberacion.— Buenos Aires, 1987.
13. Beilo A. Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los espanoles en Chile // Obras complétas.— Caracas, 1957.— Vol. 19; Roda J. E. Ariel. Motivos de Proteo.— Caracas, 1976; Vasconcelos J. Jbras complétas.— Mexico, 1957-1958.—\Ы. 192; Reyes A. Notas sobre la inteligencia americana.— Mexico, 1978; Briceno Iragorry M. Suelo y hombres: Introduccion y defensa de nuestra historia.— Caracas, 1952.
14. Cea L. Вказ. праця.— С. 37.
15. Sepulveda J. G. de. Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.— Mexico, 1941; Lapez de Gomara F. Hispania Vitrix, Primera y Segunda partes de la historia general de las Indias.— Barcelona, 1954.— Т. 1—2; Fernandez de Oviedo y Valdés G. Historia general y natural de las Indias, Islas y Yierra-Firme del Mar Océano.— Asuncion, 1944.— Т. I.
16. Сармьенто Д. Ф. Избранные произведения.— М., 1995; История литератур Латинской Америки: Конец XIX — начало XX в.— С. 11, 117-118, 191-193, 248, 591-594, 596; Cea L. Вказ. праця.— С. 264-295.
17. История литератур Латинской Америки: Конец XIX - начало XX в.— С. 392-393, 523-526; Див.: Современные идеологические течения в Латинской Америке,— М., 1983.—С. 111-116; Латинская Америка.— 1984— № 10.— С. 48-57.
18. Uslar-Pietri A. Sumario de la civilizacion occidental.— Caracas; Madrid, 1959; Borges J. L. Obras complétas: Discusion.— Buenos Aires, 1972.— P. 160—162; America Latina: Conciencia y Nacion.— Caracas, 1971.— P. 127—128, 133; Cuadernos Hispanoamericanos.— 1984.— № 407.— P. 144; 1986.— № 427.— P. 22.
19. Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки.— М., 1978.— С. 43-110; Сравнительные изучения цивилизаций: Хрестоматия.— М., 1998.— С. 452—453; Ortega-y-Gasset J. Meditacion del pueblo joven.— Madrid, 1964; Zea L. La filosofia en Mexico, 1955; Sambarino M. Identidad, tradicion, autencidad: Trèс problemas de America Latina.— Caracas, 1980.
20. Ribeiro D. Las Americas la civilizacion.— Mexico, 1977.

21. Цих за: Цивилизационные исследования.—Вып. 1.- С. 191.
22. Шпенглер О. Закат Европы,- СПб., 1923.- Т. 1.- Ч. 1: Причинность и судьба.- С. 22.
23. Вебер М. Избранные произведения.— М., 1990.- С. 37, 725.
24. Див.: Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли.-Л.: Наука.— 543 с; *Він же*. География этноса в исторический период.— Л.: Наука, 1990.- 432 с.
25. Мюрдаль Г. Современные проблемы «третьего мира».- М.: Наука, 1972.- С. 99.

E. Kuchmenko

FROM HISTORIOGRAPHY OF CIVILIZING RESEARCHES IN LATIN-AMERICANISTICS

The conceptions of civilizing status of Latin-American continent in the context of appropriatenesses and historical results of main European and non-European traditions are reviewed in this article.