



К 500-летию
открытия
Америки

ТРИ КАРАВЕЛЫ НА ГОРИЗОНТЕ





ТРИ КАРАВЕЛЛЫ НА ГОРИЗОНТЕ

МОСКВА
«МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ»
1991

ББК 63.3(0)5
Т67

Т 0503030000-071 КБ-18-7-1991
003 (01)-91

ISBN 5-7133-0504-X

© Составление А. В. Гришина, 1991

ЦЕЛОСТНОСТЬ „ВИТРАЖА” И ЦЕЛОСТНОСТЬ СПОРА

Быстрокрылых ведут капитаны –
Открыватели новых земель,
Для кого не страшны ураганы,
Кто изведаль мальстремы и мель.
.....
Но в мире есть иные области,
Луной мучительной томимы,
Для высшей силы, высшей доблести
Они навек недостижимы.

Н. Гумилев

Корабелы. Откуда такое слово в русском языке? Этимология иногда не подтверждает догадок, основанных на внешнем сходстве. Поэтому не хочется лезть в словарь. Да и не о словах речь. О каравеллах. Пролитнув несколько номеров иллюстрированного испанского журнала, легко представить себе, как стучат какие-то особенные молотки на трех маленьких верфях... Это корабелы в конце XX века настилают деревянные палубы на новых кораблях Колумба.

Непростая работа. Хорошо еще, что военные моряки продолжали строить минные тральщики из дерева. И все же секреты ремесла утрачивались. Уже к 400-летию открытия Америки оказалось трудным выстрогать, выпилить, высмолить точные копии трех знаменитых парусников.

На все про все тогда нашлось 250 тысяч песет. Причем половину суммы внесли США. Они потратили ровно 125 тысяч на „Пинту” и „Нинью”, которыми стали две бесцеремонно укороченные старые фелюги. И неудивительно, что во время плавания через Атлантику их пришлось взять на буксир. „Санта Мария” самостоятельно добралась до Кубы. Судьба этих каравелл печальна. Ни одно суденышко не уцелело.

Но скоро со стапелей сойдут новые корабли Колумба. Раньше, чем будет подписана в печать эта книга. А пока на трех верфях в Испании заканчивают настилать деревянные палубы, и мне никак не сдаст рукопись писатель, очень хорошо знающий, что в жизни всегда есть место дьявольщине. И приходится его торопить...

Когда я позвонил ему в первый раз, он вдруг забомневался: его ли это дело — открытие Америки. Но прошло время, и он как-то сказал: „Может быть, и не успею в книгу, но все равно напишу. Для себя. Это как заноза. Не успокойсья, пока не вытащишь”. Оказалось, что все его детство прошло рядом с каравеллами — сталинскими, теми, что стоят на канале им. Москвы, недалеко от города Яхромы. Любопытное совпадение.

Америка была открыта не случайно. Явно. Плыл ли Колумб в своих мыслях в Индию или специально открывал Новый Свет. Неважно. Ведь в уме-то мы соединились с полнотой ума и одинаковостью путей. И, конечно, открытие Америки у многих породило большие надежды... Это (по памяти и потому без кавычек) из интервью с Мерабом Мамардашвили. А вспоминается потому, что надежды, появившиеся у многих в 1985 году, и возможность концептуально и не аллегориями говорить о том, что „в уме-то мы соединились с полнотой ума и одинаковостью путей”, — вот что несколько лет назад делало необычно привлекательной идею провести в журнале „Латинская Америка” (№ 5, 6, 1987) „круглый стол” о Пятисотлетии.

Кое-кто переработал свои выступления в статьи. Получилась книга. Все складывалось одно к одному, выстраиваясь в целостность „витража” и в целостность спора из, в общем-то, самодостаточных эссе-размышлений. Значит, был какой-то стягивающий центр, и пришло время поразмышлять. И не в одиночку. О чем?

...Запомнилось с детства: „Что нам стоит дом построить? Нарисуем — будем жить!” В нарисованном доме? Абсурд! Но ведь что-то заставило взрослых людей действовать по принципу, позаимствованному из книжки с картинками! А может быть, из другой книжки, если среди трех источников марксизма числится утопический социализм западноевропейского происхождения и если как раз земли, открытые Колумбом, представлялись когда-то идеальными территориями для строительства „райского” общества? Именно так думал, например, „епископ утопии” — Васко де Кироба, не только разработавший „Правила и ордонансы” для утопийских поселений, названных им Санта Фе (Святая Вера), но и основавший в Новом Свете два или три таких поселения-приюта.

Разумеется, Кироба надеялся, что индейцы будут жить в них как „одна большая семья” — исчезнут разногласия, алчность, роскошь и восторжествуют мир и справедливость. Тем не менее (в семье не без урода) он предусмотрел наказания

для провинившихся. Самым суровым считалось изгнание из приюта. Изгонялись „инакомыслящие” — кто не хотел соблюдать „Правила и ордонансы”, выступая тем самым против „общего блага”.

О подобной высшей мере со смехом вспоминают персонажи Солженицына, работающие на „шарашке” („В круге первом”). Именно изгнанию подверглись Бердяев, Франк, Лосский, Карсавин в 1922 году...

Кирога же умер в 1565 году... Перед смертью епископ завещал церковному совету Мичоакана (Мексика) следить за соблюдением „Правил” в поселениях. Наказ этот затерялся в архивах. Да так основательно, что нашли его лишь через 200 лет. Нашли и решили исполнить. И, выехав на местность, обнаружили предельно истончившуюся жизнь, глен — нечто похожее на наши обнищавшие коллективные хозяйства Нечерноземья. И вот к какому выводу пришли: „В связи с незначительной и даже мизерной рентой, получаемой ценой тяжкого труда, мы считаем более невозможным поддерживать в приюте порядок, задуманный преподобным автором первоначального плана”.

Вот такая проблематика, отсеченная от нас временем и океаном и все же прорывающаяся в наш современный быт. Осмысливая ее, трудно не спросить: почему огромная страна (наша страна) так безоглядно пустилась в плавание через „море мрака”, море незнания — в „новый свет” (в утопию), чтобы наткнуться на совершенно другие берега? Ведь представление о них было! На них уже натыкались!

Оказалось невозможным пройти мимо абсурда повседневности. Не учесть ее аргументов. Иначе не получилось бы „целостности спора”. И пришлось нырнуть на метафизическое дно социальных теорий, чтобы вернуть понятиям не выводимый из идеологии и эмпирического материала смысл.

Отсюда вопросы: что такое культура и встреча культур? Как и за счет чего история становилась всемирной? Как разглядеть единство во множественности самоутверждающихся голосов бытия? Вопросы, необходимые для наведения ясности в собственной голове и для того, чтобы, включив действующих лиц американской и не американской истории в общий разговор, понять их — участников конкисты и колонизации, открытия и сокрытия континента, появившегося на карте мира 500 лет назад.

„...Приди и раскрой тайный смысл жизни, причины внутренних конвульсий, сотрясающих нацию! Ты знаешь тайну

Поведай нам ее! Прошло десять лет после твоей смерти, а... всё еще говорили: „Нет! Он жив! Он еще вернется!” Верно! Факундо жив...” И жива поставленная таким образом проблема самобытности региона. Вовсе не призраков окликал Сармьенто, аргентинский президент и мыслитель, раздумывая в XIX веке над истоками „варварства и цивилизации” Он пытался вычертить структуру исторического сознания, ассимилировавшего самые разные (по географии идей) мировоззренческие позиции и культурные пласты.

Вот его слова, проясняющие отношение к тому, что было и прошло: „Чтобы распутать этот узел, не поддавшийся клинку, нужно кропотливо изучить петлю за петлей и найти в национальном прошлом, в самой почве, в привычках и традициях народа точки, к которым крепятся концы нитей”.

Так что вопросы, в отвлеченном своем значении, поставлены не новые. Но изменилась ситуация (как в шахматах), и возникла необходимость ее решить, опираясь на все накопленное знание и на культуру. И пришлось многое вспомнить. И естественно поэтому, что любители историй о дальних странствиях найдут в сборнике, в основном повествовательном, много интересных фактов...

И все же книга получилась не о том, кто, когда, откуда и куда поплыл и сколько пудов солонины съел, открывая „наперченные” торговые пути в Индию, в полуденные области моголов. Она еще и о других путях. О том, что „есть иные области”. Они в самом человеке. В сознании „глотателя широт, плывущего, чтоб плыть”.

Вот такая книга. В ней строятся общие теории на конкретном материале и разговор идет о том, что привез с собой Колумб в Новый Свет, что означало его плавание для Европы, какое значение оно имело для всего человечества и почему вообще состоялось? Но при обдумывании этой сюжетной канвы высказанные идеи и точки зрения образуют целостность „витража” и целостность спора — мыслительное поле, которое начинает жить само по себе. И читатель при желании может поместить в него любой другой исторический или современный материал. Но для этого и он должен пуститься в плавание, вступить в „сговор” и в спор с авторами. Итак, приглашаем на корабль. И пусть каждый будет „сам себе капитан”. Счастливого пути!

А. Гришин

Владимир Орлов

ДАЛЕКО ЛИ ПОПЛЫЛИ КАРАВЕЛЛЫ...

Под каравеллами Колумба я вырос. Есть такой город Яхрома. Матушка моя родом из Яхромы, и в детстве я каждое лето проводил в яхромском Красном поселке у тетки. Степенное Подмоскovie, рядом княжеский когда-то Дмитров, березы, ели, орешник, бузина на склонах высот Клинско-Дмитровской гряды, хлопчатобумажная мануфактура. И вот посредине текстильного городка вознеслись две бронзовые каравеллы. (Теперь-то выяснилось, что не бронзовые. Сталь, дерево, но крашены под бронзу.) В тридцатые годы здесь рыли канал. От Москвы и до Волги. Кто рыл и как рыли, сейчас хорошо известно. Надсматривал над рытьем недальновидный нарком Ягода. Открывали канал уже без него, в 1937-м. При открытии канала белым теплоходом проплывал по каналу Сталин. По здешней легенде, он останавливался в яхромском шлюзе (№ 3), согласился посетить насосную станцию и произнес там краткие, но неизбежно мудрые слова. Якобы и про каравеллы. А каравеллы эти, размером, говорили, с настоящие, а то и поболее их, в 37 году были поставлены на башнях шлюза № 3. Всюду вдоль канала возникали украшения, достойные декора эпохи, — где монумент отцу народов, где девушка-небоскреб с чайкой в руках. А Яхрому на зависть соседям одарили каравеллами Колумба. Все сухопутные прежде места от Москвы и до Волги, получившие на канале хотя бы пристани, были объявлены отныне портами пяти морей, а моря, как известно, — племянники океанов. Во всей России лишь в Яхроме океанические ветры дули в паруса каравелл.

Каково же было яхромским мальчишкам! К тому же самым лучшим в мире в ту пору считался фильм „Волга-Волга“. А там теплоход „Иосиф Сталин“, доставлявший в столицу

письмоносицу Стрелку — Любовь Орлову, трижды выходил именно из нашего шлюза, а не из какого-нибудь икшинского или деденевского (правда, по географии получалось, что он плыл не в столицу, а из столицы, но имело ли это значение, главное — народу были показаны яхромские каравеллы!). На вопросы наши, отчего именно в Яхроме каравеллы Колумба, взрослые, кто деликатно, а кто с пафосом, разъясняли, что дело не в Яхроме и не в Колумбе, тут символика: в семнадцатом году страна наша отправилась в куда более отважное путешествие, нежели Колумб, человечество ждет от нас окончательных решений, и что там какая-то Америка! Приятно было слышать от взрослых это.

Между прочим, примечательным кажется мне теперь и такое обстоятельство. Осенью сорок первого года к Москве подошла рать Гитлера. Положение было трагедийное. Яхрома оказалась в Подмосковье самым восточным местом немецкого продвижения. Из Яхромы лесами немцы были намерены напрямую выйти к Троице-Сергиевой лавре и пересечь дорогу из Москвы в Сибирь. Бои шли здесь погибельные. Нынче в Яхроме на Перемиловской высоте поднялся притягивающий туристов монумент защитникам Москвы... Канал гитлеровцы перешли и заняли Красный поселок, на взгорбке, на восточном краю которого как раз и стоит дом моей тетки, дом моего детства. Но лишь на день. Приказом то ли Жукова, то ли Рокоссовского вода из канала была спущена, залила пойму, и немцы не смогли перебросить к Красному поселку и кирпичному заводу танки. Взрывали мост через канал, горела фабрика. А каравеллы остались. Десять дней стояли возле них солдаты Гитлера, а через десять дней полки сибиряков и уральцев погнали завоевателей на запад. Началось памятное в истории второй мировой войны наступление Красной Армии под Москвой. Для меня — именно от каравелл...

Впрочем, в послевоенную пору менее всего занимали нас соображения о серьезных обстоятельствах эпохи. Мы знали, что пребываем в счастливом детстве, невозможном ни в какой иной стране, и знали, кому и чем за это обязаны. Мы играли на берегу канала в футбол, ныряли с бетонных латков в теплую волжскую воду, а над нами плыли бронзовые каравеллы, они были здесь до нас, были здесь всегда, и плыть куда-то им следовало вечно...

Когда мне позвонили и предложили написать нечто об открытии Колумбом Америки, я удивился. С чего бы вдруг

мне-то? Ну как же, вы (я то есть) интересуетесь латиноамериканской прозой и делились соображениями о ней. А совсем скоро человечество будет отмечать Пятисотлетие великой экспедиции, и хотелось бы, чтобы в связи с этим высказались люди разных свойств. Из вежливости я согласился. Отчего же не высказаться? Выскажусь. Дело известное – открытие Америки... Каким безответственным наглецом я оказался! Знания мои предмета, как выяснилось, были на уровне ученика пятого класса. Пожалуй, и в Яхrome я знал не меньше. Какие-то информационные обрывки, какие-то видения возникали в моем мозгу... Долгое плавание, чуть ли не в несколько лет (нельзя же вот так сразу открыть Америку)... голодное ворчание моряков... бунт на корабле... потом кто-то кричит: „Земля! Земля!..” Когда это было? В каком году? В каком веке? Ах ну да, подсказано, пятьсот лет назад... Выяснилось, что и многие мои ровесники с университетскими дипломами имеют о плаваниях Колумба столь же мимолетно-снисходительное представление. Представление это разместилось на складе нашего сознания обязательным инвентарем, в подробности которого нет нужды входить. Данность есть данность. Понятие же „открытие Америки” потеряло свою торжественную глубину, омертвело, превратилось в расхожий словесный блок, который можно вставить в любое смысловое построение, а то и пустить егозливый катышем по булыжникам быта: „Тоже мне, Америку открыл!” Стало стыдно. Я набрал книг с чувством должника. И увлекся. Теперь уже я открывал для себя эпоху, судьбы, истории трагедий и приключений, видел голубоглазого адмирала... Но обещанного так и не написал... Снова суета жизни отодвинула пятнадцатый век в свою дальность.

И опять звонок: „Вы не забыли?..” Естественно, забыл. Но чтобы не обидеть человека пренебрежением к делу его души, принялся бормотать извинения, хотел, мол, собирался, занозой сидит тема, записи даже делал, но где уж тут при наших заботах... И записи, действительно, нашел. Читал я среди прочего замечательное исследование Джона Фиске „Открытие Америки сь краткимъ очеркомъ древней Америки и испанскаго завоевания” (в 2-х томах, издание К. Т. Солдатенкова, Москва, 1892–1893 гг.) и вот что записал: „Почти закончил второй том Д. Фиске... И происходило-то все пятьсот лет назад, и совсем иная жизнь на дворе, а вот волнуюсь. Есть вечное, необходимое мне сегодня. Прошлого нет и нет будущего. Они слиты в „сейчас”. Есть только „сейчас”. Для каждого из нас. Оттого сейчас рядом со мной – Кортес, Монтесума, Марина, их хит-

рости, их подлости, простодушие, величие... Зачем мне все это? Не знаю... Но, стало быть, есть нужда..." Нужда есть. И есть волшебное свойство человека оживлять душой исчезнувших давно людей и вступать в их жизнь.

Но, может быть, Колумб, Лас Касас, Кортес, Марина оживали для меня лишь потому, что я рос под каравеллами?..

И да, и нет. Для меня оживали не только персонажи далекого действия. „Оживал” и, превращаясь в нечто важное для меня, феномен Открытия Америки.

Я человек быта, а его хлопоты требуют времени, с детства для меня естественным стало пребывание во всевозможных очередях, я не выхожу из дома без спасительного изобретения граждан — авоськи, думать в толкотне жизни чаще приходится острием шариковой ручки (острием ли?). Для меня существен интерес к документам разных столетий, к историческим исследованиям, но этот интерес любительский и бессистемный (или бестолковый?). А в суете летящих дней, да еще с истериками многолюдных действий и говорилен, история в сознании моем, как и в сознании многих знакомых, равна простой хронологии, еще одной людской очереди, которой суждено растянуться на тысячелетия. Или на миллионлетия. Стоят или шествуют курфюрсты, превращающиеся по ходу очереди в саксонских королей, на фризе замка в Дрездене. А невдалеке на мостовой камень, его давил сапог Бонапарта. История... Даты расставляют людей во временной последовательности, создавая при этом у многих последних иллюзию того, что они, последние, далеко ушагали от первых по дороге к совершенству. Хронология облегчает людям школьное восприятие жизни и разводит их в некие отдаленные друг от друга помещения... Впрочем, прошу простить меня за эти домашние глубокомыслия. Я хочу лишь сообщить о своих чувствах, вызванных знакомством с феноменом Открытия Америки. Хронология-история стала для меня здесь служанкой-условностью, временные же состояния совместились, и я опять ощутил некий единый миг человеческого существования...

А при знакомстве с феноменом Открытия Америки обнаружилось столько связей с мириадам явлений, великих и пустяковых, столько поводов для размышлений или проекций на жизнь прошлую, на жизнь нынешнюю и предстоящую. На жизнь вечную.

С какой стороны ни взгляни...

А „стороны” у нашего исторического происшествия были — и торжественно-хоральные, и героические, и трагедийные, и постыдные, и забавные.

В причинах предприятия Колумба очевидна житейская, практическая необходимость. После взятия турками Константинополя прервались связи христианской Европы с Индией и Китаем, при этом было нарушено не только кровообращение мировых культур, но расстроилось и дело купеческое, товарное, оно и подвигнуло Европу к эпохе Великих географических открытий. Некуда было деваться.

Но среди тех открытий предприятие Колумба выглядит и авантюрой (хотя и не совсем). Авантюристом, впрочем, считали Колумба и некоторые просвещенные современники, справедливо полагавшие, что в предложенных Колумбом расчетах и картах несомненны ошибки. Эти просвещенные и не давали Колумбу ходу. А те, кто ошибок и несуразностей не увидел или не захотел увидеть, помогли совершить еще одну ошибку. Каравеллы Колумба отправились в страну Сипанго, а приплыли совсем в иную страну. От ошибки, стало быть, к ошибке? Или все наоборот? Как рассудить. ...Ошибки в расчетах Колумба шли от незнания. Нет, неточно, не так. Полагаю, что в простодушных и наивных (как нам кажется) представлениях предков было не меньше знания о Вселенной, чем в наших. Они лишь обладали меньшими сведениями и наблюдениями, а стало быть, меньшим числом условных понятий, систем и полезных приспособлений. Но они-то, предки, как раз и приобретали те сведения. Пусть и малую толику их.

Так авантюрой ли вышло предприятие Колумба? Ну хоть бы и авантюрой. Человек ринулся напролом в место, которого нет. Но в результате-то получил право выкрикнуть: „Земля!”

А коли бы не было карты Тосканелли? Знаменитый флорентинец, астроном и картограф, высокочтимый умами Возрождения, подарил на своей карте Азии десятки тысяч километров земной поверхности, необходимых неизвестным тогда Тихому океану и Америке, и поместил в нынешнем Мексиканском заливе Японию. Будь та карта „в порядке”, великая экспедиция, возможно, и не состоялась бы. Да, из-за „заблуждавшейся” карты Тосканелли, в частности, и была открыта Америка.

„Америка России подарила пароход...” Пароход этот, „Северюга”, с делегацией талантов Мелководска не доплыл до яромского шлюза № 3...

А страну Сипанго, куда отправились три каравеллы Колумба, из европейцев никто не видел. О ней узнали в тринадцатом веке от хитроумного и делового венецианца Марко Поло. Марко Поло тоже до Японии не добирался, однако слышал о ней в Китае от сведущих людей и мог смело сообщить соотечественникам, что дворцы там строят из золота, а женщины обладают таким искусством в любовных утехах, какого нигде более не отведаешь. При всем том, как выяснилось позже, Марко Поло оказался и большим фантазером. Однако и из его рассказов Европа узнала о том, что Азия не безгранична, ее омывает океан. Океан этот, как полагал Колумб, был Атлантический.

Заблуждение человека. Отважная авантюра человека. Дерзость. Его фантазии и мечты. Его целеустремленность. Его любопытство.

И неизбежность.

Америка рано или поздно должна была явиться людям. И присутствие ее в мире должно было быть ими осознано.

Берега неведомого континента давно были ведомы. Известны путешествия исландцев (один из них назвал будущую Америку Винной страной, Винланд), корабли мореплавателей иных стран наверняка приходили к ним. Но это были посещения чьих-то чужих берегов, утыкание в них. А в 1492 году после экспедиции Колумба Земной шар по необходимости собрался. Да, несомненно, именно тогда произошел сбор Земного шара. При этом выяснилось, что нет антиподии, предсказанной античными мыслителями, и нет антиподов, которым следовало бы передвигаться вверх ногами, а есть одно человечество. В этом для меня суть Открытия Америки. Земной шар собрался и замкнулся. А событие это было предопределено и подготовлено развитием жизни на нашей планете.

Но если это так, если Открытие было неизбежным, кем же тогда считать Колумба? Если бы не он, то, стало быть, мог бы и любой другой? И не простой ли он инструмент (функциональное орудие осуществления) неизбежности? И не потому ли имя другого мореплавателя покрыло Западное полушарие? И не подобен ли он пилоту космического корабля, которого в наши дни усадили в кабину и отправили в выси люди, более, нежели он, пилот, существенные?

Если брать вселенский счет, то, конечно, и инструмент. По вселенскому счету и гении — инструменты. Или личности, способствующие движению (горизонтальному ли, вертикальному ли, спиралеобразному или еще какому, вперед ли, назад, неважно куда, а мне и неведомо куда). Сам же Колумб ощущал в себе нечто пророческое и мессианское. Он полагал, что не случайно назван Христофором. Христоносцем. Он готов был сравняться со своим патроном, покровителем путников и моряков, великаном, переносившим младенца Христа через речной поток и почувствовавшим вдруг такую тяжесть, будто на плечах у него был не ребенок, а весь мир. Когда пришло Колумбу — в юности ли, в зрелые ли годы, в пору удачи или, напротив, в часы отчаяния — ощущение, что на плечах у него весь мир и ему суждено перенести человечество в счастливое состояние, не знаю. Но думаю, что ощущение это было необходимо Открывателю. И думаю, что принятие во внимание пророчества Святого Августина (при пересчете Колумбом конец света — не за горами, века через полтора), и как следствие — желание одарить людей золотом, богатством приобретенной земли, дабы они в благополучии достигли конца света и освободили к сроку Гроб Господень, было для Колумба не игрой и не позой, а естественным пониманием своей планетарной предназначенности. Он знал себе цену и знал, что обязан сделать. И сделал.

...много званых, но мало избранных...

А избранными становятся достойные. (Или — соответствующие? Ведь избранными бывают и на роли злодейские, как-то не хочется называть их достойными.) Колумб был профессионалом высшего класса, мореплавателем, возможно, и гениальным. Однако профессионалов хватает, но не все из них желают произвести себя в Христофоры. Много храбрых мужчин и великих путешественников пребывают в тепле городских квартир, а узнав о том, что какой-то провинциальный художник Федор Конюхов нацепил на плечи рюкзак и в морозы покатил на лыжах к Северному полюсу, понимающе улыбаются и вертят пальцем у виска. И сколько Христофоров, нам неизвестных, берут на себя ношу в делах вроде бы совсем незаметных. Но ими осуществляет себя человечество.

Поклон им. И хвала. И спасибо им.

При этом Колумб не видится мне неким монолитом. Каменным командором идеи. Человеком проявлял он себя гибким. Мог допустить установления соглашательские. Прибыв, скажем, к чудесному Жемчужному берегу и обнаружив несоответствия увиденного со сведениями Марко Поло, картой Тосканелли, он позволил себе предположить, что Земле не обязательно быть образцово сфероидальной. Она может быть и как бы мячом „со вздутием наподобие соска женской груди”. Или как бы грушей с некоей вершиной, приходящейся именно на то место, куда он, Колумб, приплыл. А вершина эта предназначена Господом для земного рая, Эдема...

...Или „недописки” Колумба. Нам хорошо известны приписки, способствующие велению: „Время, вперед!” А Колумб занимался „недописками”. В первом своем путешествии вел два журнала. Один для себя. Другой для команды. В том, что для команды, каждые сутки преуменьшал число пройденных в „море мрака” миль, чтобы создавалось впечатление, будто пройдено еще мало, и не было поводов для роптаний. Тише (на бумаге) едешь – дальше будешь?

На одном из первых обсуждений проект Колумба практическими людьми был назван „мечтательным”...

Но сколь часто адмирал Моря-Океана проявлял и твердоалмазность натуры! И упрямство (или упорство). В плавании втором, вблизи берега Кубы, его спутники заворчали, засомневались, Индия ли перед ними. Адмирал заставил их под присягой дать письменные показания, что они находятся именно в Азии, те же, кого сомнения не успели покинуть, вольны были сойти на берег и сухим путем добираться до Испании. Условились, и что тем, кто потом откажется от заверенных нотариусом показаний, укоротят язык. Несмотря и на собственные удивления в связи со многими несоответствиями, Колумб так и умер, не осознав, что открыл не числившийся на карте Тосканелли материк. Материк он и не намерен был открывать. Он прокладывает западный путь в Азию через „море мрака”. Проложил...

Одна из королевских милостей, отпущенных адмиралу на закате его сухопутной жизни. По своему положению он был обязан передвигаться на лошади. Он болел, страдал от подагры. Лошадь ему позволили заменить мулом. Меньше трясло.

И другой великий мореплаватель Америго Веспуччи не знал, что открывал Америку. Имя его было подарено Западно-му полушарию лотарингскими интеллектуалами (в шутку ли, всерьез) при его жизни. И об этом он, скорее всего, не знал. Нужны были подвиги множества мореходов, прежде чем Европа поняла, что произошло. И, конечно, подвиг Магеллана, обогнувшего Америку с юга и прошедшего обнаруженный им Тихий океан (чтобы погибнуть на Филиппинах). Но Америго Веспуччи, добравшийся до берегов нынешней Бразилии, все же догадывался, что посетил южнее экватора землю, неизвестную древним и, возможно, отдельную от Азии (то ли остров, то ли еще что). Потому и назвал ее в частном письме Новым Светом. Слово, произнесенное иногда между прочим, становится вдруг существенным навсегда. Письмо кормчего и астронома было вскоре напечатано и переведено. Три молодых интеллектуала — Люд, Рингман и Вальдземюллер, — жившие в маленьком городке Сант-Дье вблизи Страсбурга под опекой просвещенного лотарингского герцога Рене, никогда никуда не плававшие, но обладавшие знанием, любопытством и воображением, письмо кормчего прочитали и, поразмыслив, присудили в 1507 году Новому Свету Веспуччи имя Америго. По их соображениям, в частности, выходило, что три известные части света получили имена женщин — Европа, Азия, Африка, почему бы теперь четвертой части света не дать имя мужчины. Иные исследователи предполагают, что в решении лотарингцев была доля шутки. Или озорства. И брошюра-то их разошлась в малом количестве экземпляров, и шутка (ну пусть и не шутка) возникла в тихой провинции... Судьбу и силу слова порой предвидеть невозможно. Одни открывают, другие осознают...

И все же четвертая часть света не Америго, а Америка. Так и должно быть? Земля, материк, мать-кормилица, вечное женское начало. А Океан, выходит, свирепый или добродушный мужчина? Может, оно и так...

Но что всегда печалит, гнетет в размышлениях об Открытии Америки. Гуманизм. Высокое Возрождение. Ну не совсем Высокое, но близко к Высокому. И вот представители Высокого Возрождения, явившись в Новый Свет, крушат несовместимую с их понятиями и представлениями цивилизацию. Правда, что теперь печалиться, коли ничего не поправишь? К тому же находятся оправдания и объяснения. Тот же упомянутый мной Д. Фиске, исследователь серьезнейший, был уверен, что

обитатели Нового Света находились в третьей степени варварства. Лишь перуанцев он относит к полудцивилизации. Стало быть, надо ли жалеть о прошлом человечества? Ко всему прочему, настаивая на своей „правильной точке зрения”, Д. Фиске вводит рассуждения о жестокости индейцев. Мол, несомненно, они были более жестоки, нежели средневековые европейцы. Мол, те, европейцы, даже и при кострах и пытках имели определенную моральную цель, „которая, хотя она и была ошибочной и извращенной, давала, однако, особый характер этой пытке, характер, отличавший ее от мучений, наносимых просто для забавы...”

Да эти средневековые европейцы, а с ними и наслаждавшиеся убиением пленников индейцы — просто ласковые дети! Американскому ученому прошлого века и в страшных видениях не могло открыться, какие происшествия случатся в столетии двадцатом. А уж насчет моральных целей тут и говорить не приходится, все ими было устлано и обставлено. Люди грядущих тысячелетий будут вправе отнести и наши времена к средневековью. Хотя и нам не дано знать, что натворят они...

Д. Фиске без симпатий описывает „длинный дом” индейцев. Вроде казармы, комфорт примитивный... После четвертого класса я попал в пионерский лагерь на станции Турист, рядом с Яхромой. Палата нашего отряда стояла в метрах ста от канала. Нам казалось, что живем в уюте. Местный крестьянин пожалел нас: эко вас разместили, на манер зеков, это же — барак каналстроевцев. Мы возмутились: небось бывший и недобитый кулак. Мы-то, юная коммуна, с алыми галстуками на груди, прекрасно набираемся здесь сил, а нас еще сравнивают с врагами народа!..

Но ладно. Допустим, что индейцы, не знавшие, что они индейцы, были нехороши. Каннибалы, людоеды, приносящие в жертву злым богам себе подобных. Значит, они заслужили превращения в рабов и лишения собственного, особенного пути развития? Но благородно ли при этом вели себя незваные пришельцы, осуществители Возрождения, вестимо, понимавшие, что краснокожие куда слабее их и нет у них средств для серьезного сопротивления? Кабы все было просто... По большей части конкистадоры и не представляли Возрождение, а были практиками, профессионалами войны в отрядах быстрого реагирования, только что одолевшими и выгнавшими

из Испании мавров (отличных работников) и некрещеных евреев (купцов и финансистов), за это достойными, по их мнению, даров небес, к тому же оставшимися без дела. На вновь увиденных землях дело для них открылось. Оправданием для их действий, и дурных, и порядочных, могла быть религиозная доктрина. А следуя ей, сопротивлявшихся язычников легко было посчитать недочеловеками. Теми самыми антиподами. И отказать им в правах. Тем более что они охраняли золото и всякие прочие прельщавшие завоевателей штуки.

А мог бы отправиться с ними в Новый Свет рыцарь печального образа из Ламанчи? И как бы повел себя? Смешил бы коллег книжным благородством или оказался бы фанатиком в борьбе с неверными? Не знаю. Но как проявил себя в Новом Свете последовательный гуманист Лас Касас, мне известно.

Для большинства явившихся в Новый Свет европейцев континент оказался неопознанным объектом, к странностям которого они отнеслись исходя из своих стереотипов. Впрочем, иные хитрецы сразу многое уловили и скумекали. Тот же Кортес, подаривший Испании Мексику. Он оценил мифологию ацтеков и стал действовать согласно ее протоколу. У ацтеков был дурной бог Тескатлипока и достойнейший бог Кецалькоатль. Кецалькоатль на время удалился на плоту из змей в сторону моря (на восток) вместе со своими светлоликими бородатыми спутниками, но обещал когда-нибудь вернуться и одолеть злого Тескатлипоку. Европейцы были признаны ацтеками Сыновьями Неба, спутниками Кецалькоатля, прибывшими осуществлять благие деяния. Остальные подвиги решительного, склонного к авантюре смельчака Кортеса были делом рискованной, но техники. Помогало Кортесу, как и другим конкистадорам, и то обстоятельство, что туземцев, не знавших лошадей, приводило в ужас раздвоение сверхъестественного кентавра – всадника и коня.

Сыновья неба и дети природы... В случае с победами Кортеса над Монтесумой – лихо, подловато, вероломно. Но это на наш взгляд. А сами-то мы кто такие? Далеко ли поплыли наши каравеллы? Не были ли и мы уверены в своей правоте и в неправоте непринявших Высокую Идею, а значит, и недостойных жить самими собой и по-своему?

А Марадона забивает голы рукой, скажете вы. Марадона? Марадона тут вовсе ни при чем. Кыш, Марадона...

Так или иначе независимая культура (хотя, конечно, в ней возникали совпадения и с иными культурами, человек есть человек), существовавшая тысячелетия, была порушена в славную пору Возрождения. Обломки ее прикрыли гранитной плитой, позже заросшей зеленью. Между прочим, так не произошло при встречах сильных мира сего, попросту колонизациях, с культурами Африки, Индии, Китая. Видимо, оттого, что и прежде имелаась информация об этих культурах, уже протекали давние „коммунальные” отношения между землями. Была привычка. А здесь столкнулись с непривычным и необъяснимым. И что же, ничего достойного при этом столкновении не углядели? Почему? Вот А. Дюрер осмотрел изделия из Нового Света и записал в дневнике: „Во всей моей жизни я не встречал чего-либо, что столько поразило мое сердце, как эти вещи, ибо увидел я среди них изумительные произведения искусства и долго размышлял о тонкой изобретательности человека в далеких и чуждых странах...” Практики же не размышляли, им многое было именно чуждо, низменно, как отросток все той же антиподии, к тому же важнее иного им было золото, а потому украшения и статуи превращались в слитки...

„Золото инков”. Показ в музее на Волхонке. Очередь длиною в километр...

Но ведь и „Колумбы” двадцатого столетия („более, чем Колумбы”), в том числе и отечественные, признававшие лишь за собой историческую правоту, крушили неудобную им культуру и накрывали разбитое, раскуроченное бетонным монолитом. И тут происходили открытия, и для самих первопроходцев удивительные. Может быть, через пятьсот лет и их будут отмечать. Современникам же опыты и открытия доставались тяжело. И мы отправлялись в несуществующую страну. Брали ли при этом карту Тосканелли? (Колумб, правда, ехал не в утопическую страну, ему-то нужно было совершенно осязаемое, определенное: пряности, золото и пр. А вот Томас Мор, услышав о его путешествиях, в туманном Альбионе сотворил страну-утопию на бумаге. И мы были призваны в страну-утопию. Но никуда не уехали из страны реальной. О приключениях двадцатого столетия человечеству еще предстоит судить (или судачить) долго...)

„Я на мирзираю из-под столика, — сказано лукавым пересмешником Н. Глазковым. — Век двадцатый, век необычайный. Чем он интересней для историка, тем для современника печальней...”

Но все живое, для природы — естественное, никакие гнеты, никакие гранитные плиты вовсе уничтожить не могут. Живое, естественное, это рано или поздно прорастет. К тому же непознанный объект Нового Света потихоньку становится распознаваемым. Мы уже видим его иным, нежели люди Возрождения. Археологи, реставраторы, историки, филологи в последние сто пятьдесят лет сделали немало. Хотя и прибавили загадок. Возможно, при этом мы несколько романтизируем мир и культуру Древней Америки. Причины тут разные. И новые наши космические представления. И увлечения (порой „игровые”, что ли, из детского любопытства) теориями внеземного происхождения человечества. Не пришельцы ли Кецалькоатль и его спутники? И поисками в прошлом будущего. И неким чувством вины. Или хотя бы сожаления... Но произошедшего в шестнадцатом веке отменить нельзя. Случившееся случилось. И нынешние сожаления досужего созерцателя в московском переулке, конечно, смешны. Но ведь чем-то они вызваны. Может быть, мыслями именно о будущем. А вдруг?.. А вдруг мы не одни во Вселенной. И встречи с иными цивилизациями возможны. (Правда, специалисты-уфологи утверждают, что НЛО, проявляющие любознательность там и тут, в контакты с людьми вступать не желают по причине темноты нашего состояния. Но ведь это пока...) Вот и думаешь о том, как бы не оказалась гипотетическая встреча космических цивилизаций встречей непонимания, встречей несовпадения, встречей силы и слабости, встречей несовместимых и высокомерных доктрин, чтобы не привела она к трагедии. Какие тут нужны осторожности, нравственные, философские, физические тонкости, чтобы дурного не случилось. Все в мире хрупко. Хватит ли человеку и его возможным партнерам благоразумия и порядочности? Или Вселенной никогда не суждено **с о б р а т ь с я**?

А то, что истребляемое неистребимо, а, замерев, пусть даже и на века, оживает и прорастает, принимая при этом и неожиданные формы, подтверждает движение культуры Латинской Америки. Прорастает даже то, что и у инков, и у майя, и у ацтеков по разным сюжетам судеб уже не существовало („замерло”) и до встречи с европейцами. И то, что, напротив,

только вызревало, но не успело дать ростки. А в ходе долгого и соединительного существования с культурой латинской, негритянской, иными ожило и придало образу жизни, характеру, темпераменту, голосу, мелодии, осанке, пластике континента признанную всеми самобытность. Даже и мяч-то по зеленому полю латиноамериканцы „перемещают” особенным образом. И всюду проникающую сейчас ламбаду могли создать лишь они. Ну мяч и ламбада, предположим, пустяки (смотря, правда, для кого). А явленная миру в двадцатом столетии мощь латиноамериканской прозы, монументальной живописи, архитектуры? Это уже серьезно. Впрочем, и в колониальные годы архитектура Латинской Америки была мирового класса. Мне уже приходилось высказывать суждение об этом. Здешние зодчие на протяжении трехсот лет не слишком увлекались формами и линиями Ренессанса, классицизма, а вот беспокойные стили — высокая готика, маньеризм и в особенности барокко — их чрезвычайно волновали. Прежде всего при творении с затеями (буйством их) фасадов, порталов храмов и дворцов. В их искусстве несомненно отражение житейских и художественных вкусов народов континента, фантазий, пластики индейских скульптур, орнаментов, украшений. Когда я в первый раз читал „Сто лет одиночества”, мне вспоминались вдруг фасады храмов Мехико и Сакатекаса, виденные мной, понятно, на фотографиях. Ощущение это могло показаться странным, вовсе необязательным. Возможно, его вызвали профессиональные соображения об использовании приема (здесь — барокко). Но ощущение это и теперь не уходит от меня. Без оглядки на европейцев латиноамериканская литература развиваться, конечно, не могла. Уроки литератур французской, испанской, итальянской, североамериканской, русской (в меньшей мере, кажется мне, — немецкой и английской) в ней ощутимы. Но нынче она первична и сама дает уроки. В лучших ее проявлениях сочетается для меня интеллектуализм, порой изящно-аристократический, с мощью и темпераментом натуры континента. А то, что было когда-то погашено, казалось остывшим вулканом, ожило, раскалилось и было исторгнуто латиноамериканской прозой. В этом тоже ее заслуга и сила.

Возвращавшиеся в Испанию моряки могли уже не валяться на палубах каравелл. Кое-что приобрели в мнимой стране Сипанго. Усмотрели, скажем, в быту туземцев „кама кольганте”. И появились в Европе гамаки. В каждом крупном явлении много вещей „сопутствующих”. Им вначале и значения не придают,

а через столетия выясняется, что эти „сопутствующие” важнее золота. А уж пряностей тем более. В сорок втором году по Москве разнесся слух: „Карандаша выслали...” Возникла тут же легенда. Мол, на представлении в цирке на Цветном бульваре любимцу публики клоуну Карандашу был задан вопрос: „Эй, Карандаш, чего это ты сидишь на мешке с картошкой?” — „Что я? — прозвучало в ответ. — Сейчас вся страна сидит на картошке”. И выслали... Однако и вправду нелегко бы пришлось нашему народу в двадцатом столетии, если б не она, родимая, рассыпчатая. И очистки ее были в войну хороши... Вот и представьте, что бы вышло, если бы карта Тосканелли оказалась верной и никакой Америки на свете не существовало бы... А сколько еще разных мелочей случились приобретениями! Маис-кукуруза, табак, вкусная толстая птица, опять же по недоразумению названная индейкой. И еще. И еще. И наверняка посетители и завоеватели Америки на иные из таких мелочей не обратили и внимания, и теперь нечто существенное, возможно, утеряно навсегда. Не упустить бы человеку ни одну из мелочей при встречах с другими мирами...

Дались, скажете, ему эти предполагаемые встречи! Дались. Возможно, из-за того, что для меня важны фантастические сюжеты в литературе. И в жизни. А чем дальше, их будет все более и более. И такие еще предстоят Открытия!.. Порой нам кажется, что предков мы превзошли, что мы куда мудрее их, к тому же под руками у нас есть и компьютеры, они-то все явления обтолкуют, цифрами и знаками дадут ответы на угрюмые и ехидные загадки... Повторяюсь, не уверен, однако, что мы знаем о сути мироздания больше, нежели эллины или подданные фараонов. Или инки Перу. По моим дилетантским понятиям, науки, пусть и самые точные, к истине нас приблизили чуть-чуть. Они лишь систематизировали людские наблюдения и опыты, обозначили связи между ними для облегчения нашего с вами бытия. И создали множество приспособлений, самых хитроумных, опять же для облегчения и приятностей человеческого существования (вместо дубин — лазеры и пр., впрочем, эти приспособления способны вызвать и гибель человечества). Но вековые наблюдения и опыты с объяснениями наук привели нас к таким безднам тайн, о каких неграмотные предки и догадываться не могли.

А искусства? Они-то пролагали путь к истинам? Думаю, что искусства (музыка, литература — в первую очередь) в

гениальных своих созданиях сумели приблизиться к передаче ощущения людьми вечных истин. Прикосновения к ним человеческой души. (Тут, понятно, мнение гуманитария...)

Но, может быть, человеку и не следует иметь „полное” знание? Наверное, и не следует. И чтобы не заскучать. В частности. И чтобы не потерять надежду. И чтобы быть вынужденным проявлять себя творцом и открывателем. „Голь на выдумки хитра...” Так уж выходит, что чем больше люди не знают, тем больше они могут создать и открыть. Но выходит также, что чем больше мы узнаем, тем определенной возникают в нас и чувства неуют, тревоги, порой страха и нежелание открывать. Но всегда отыщутся Колумбы, которые ринутся открывать то, что другие открыть боятся. И открывают порой нечто именно от незнания того, что хотят открыть и каким способом. Для Колумба западный океан был „морем мрака”. Нынче для нас „моря мрака”, „антиподии” — дальние туманности, черные дыры... А ведь и туда ринутся Колумбы.

Вот только бы не совершались ради Великих Открытий опыты над людьми. Но, похоже, это — увы! — невозможно. И главное-то, люди, население, народы сами с охотой принимают участие в опытах...

А потом, когда-нибудь, нечто прорастает...

Теперь мы грустим оттого, что потеряли (и теряем) культуру. Помимо крови, колючей проволоки, разрушения храмов случилось и простое вытеснение интеллекта нации серостью, толпой, может быть, во многом и не виноватой, ведь в ней существовали не только шариковы, а и обычные, но полуграмотные люди, их вытолкнули в пустоты обстоятельства эпохи, и они заняли места, какие не имели права занимать. В человеке происходили печальные превращения. Лишь нынче социальные мутанты, в их числе и я, задумались о возвращении к здоровому смыслу. И к культуре. И тут же явились „из недр” блестящие отечественные мыслители, писатели, художники первой половины века, дав нам понять, каким может быть движение к достойному существованию...

Впрочем, все на свете так взаимосвязано, так сцеплено, так пронизано человечество множеством нитей, сосудов, нервных клеток, совпадений, что порой „прорастания” про-

исходят быстрые и отчасти неожиданные. Борхес. Кем-то он назван Великим Библиотекарем... Читаю в прошлом году конкурсные работы абитуриентов Литинститута. Рассказ из Амурской области. Явно под Борхеса. Сочинение из Липецка, жанр определен автором: „Вариации в стиле Борхеса”. Приамурье, Черноземная Россия, Мадрид, Буэнос-Айрес. Совпадение умонастроений, литературных привязанностей, видений мира. Или мода и моментальное действие современных коммуникаций. Собранный Земной шар...

Но знаменитый роман назван „Сто лет одиночества”. Тысячи лет одиночества... Да, при Открытии Америки собралось человечество, но это не значит, что состоялось слияние душ каждого из людей друг с другом. Человек по натуре своей одинок. Он стремится к общению, к пониманию и себя, и другого человека, но под небом он одинок. В романе Габриэля Гарсиа Маркеса сказано, в частности, о неизбежном разъединении одиночеств. Традиция же русской литературы вызывает надежды на соединение многообразий суверенных душ. Мне эти надежды ближе.

Муки и боль, надежды, пафос, ирония, насмешки в судьбе человечества...

Да не посчитают мои слова читатели, коли такие случатся, претензией на некие глубокомысленные откровения. В моих словах много упрощений и дилетантства – ученые люди могут над ними и посмеяться. Это всего лишь ощущения (или даже ключья их) обычного московского жителя (или, скажем, обывателя), решившего сдержать обещание. Ну да, высказаться относительно Открытия Америки...

Полагал, что мне еще долго будет позволительно похваляться каравеллами детства. Но в прошлом году позвонил знакомый и сказал, что со шлюза № 3 в Яхроме их сняли. Гласность гласностью, а дознаться у нас толком, кто отдал распоряжение и зачем, дело унылое. Кто говорит: местные власти. Кто утверждает: речники, в чьем ведомстве канал. Для них, мол, это никакое не произведение искусства, а просто тяжелые предметы на крышах башен управления шлюзом. А предметы эти нуждаются в починке. К чему на это тратить? Упоминаются кооператоры: мол, им переданы каравеллы, на ремонт ли, на разборку ли – неизвестно. Не так давно кооператоры под

Яхромой намеревались строить лыжные трамплины, но дело не пошло. К тому же сейчас кооператив есть, а завтра его нет. Высказывался довод: зачем, мол, хранить память о проклятой поре? Довод этот сомнительный. Именно-то и следовало бы оберегать каравеллы как свидетельство истории, как увековечивание памяти о подневольной жизни строителей канала. Так или иначе, каравеллы сняли. За два года до предстоящих на Земле торжеств. Досадно. И грустно...

А каравеллы человечества в пути. Далек ли они поплыли? Далек ли приплывут?

ОТКРЫТИЕ ИЛИ СОКРЫТИЕ?

Скоро исполнится 500 лет событию, свершившемуся 12 октября 1492 г. Начало новой истории Европы неотделимо от этой ключевой даты. С нее и ведется отсчет существования Западного мира – так стали именовать Европу, хотя в дальнейшем это определение распространилось и на Северную Америку, в первую очередь на Соединенные Штаты. Весь Западный мир противопоставляется Востоку – тому самому, навстречу которому столь упорно стремился Христофор Колумб, двигаясь к предполагаемым пределам Запада.

Дату эту видят под разным углом зрения и по-разному определяют ее значение. Еще сто лет назад она послужила поводом для грандиозных празднеств, которыми Америка воздала хвалу державам Иберийского полуострова за то, что ими она была завоевана и колонизована. Однако не принадлежащие к Западному миру народы рассматривают этот рубеж как отправную точку завоевательной экспансии и колонизации Европой всего остального мира. Именно такое понимание смысла свершившегося 12 октября 1492 г. предопределило то, что предложение нескольких испано-американских правительств отметить Пятисотлетие в международном масштабе было с недоумением встречено представителями Азии, Африки, Ближнего Востока, Океании и англоязычных стран Карибского бассейна. „Неужели вы собираетесь праздновать начало своего порабощения? – спрашивали они. – Мы не расположены участвовать в подобном торжестве”.

Сегодня об этой дате следует вспомнить как о начале нового этапа в истории человечества. Это было начало печальных событий, запечатленных в нашей истории особым образом. Их осмысление дает ключ к пониманию многого происходящего в наше

время. К этой дате следует отнести критически, и нужно рассмотреть ее в неразрывной связи с настоящим. Прежде ее воспринимали лишь как веку в деле открытия Америки, но, быть может, подлинное открытие происходит только сейчас. И начинается оно с усилий понять исторический смысл свершившегося с позиций сегодняшнего дня; понять, чем событие это было и есть для народов, пострадавших от его последствий, понять их ответ на него. Каков смысл того, что здесь возникло? Где контуры той самобытности, истоки которой мы ищем в воздействии начинающегося с этого момента порабощения? На первый взгляд такое открытие представляет собой лишь открытие самобытности народов Америки. Но ведь и народ, осуществивший титанические свершения, открытия, завоевания и колонизацию почти всего континента, в своей самобытности сливается со всеми теми, кто противопоставил ему подвиг борьбы за освобождение — диалектический ответ на конкисту. Именно всю очерченную единым контуром совокупность народов и именовал Марти „нашей Америкой”.

Говорят о 500-летней годовщине открытия Америки. Но это определение страдает европоцентризмом; оно имеет смысл в устах тех, кто, следуя своей исторической логике, преодолев пределы географической замкнутости, повстречал нечто такое, что прежде было им совершенно неизвестно, — иной мир, иную культуру, иной лик человечества. Но оно не имеет смысла для тех, кто стал объектом открытия. Вот почему было предложено более приемлемое название этого события — „встреча”. Именно встречей культур называют его и в ЮНЕСКО, и в ООН, именно так оно понимается в Мексике.

С точки зрения истории можно выдвинуть возражения и против такого определения. Ведь все те, кто покровительствовал Христофору Колумбу, и те, кто следовал за ним в его плавании на запад, имели вполне определенное представление о том, что им должно встретиться на пути. Они думали найти сказочные земли Китая и Японии, земли великих ханов и индийцев. Колумб знал о шарообразности Земли, он был уверен, что, двигаясь все время на запад, достигнет далекого Востока. Именно на этом пути Европа надеялась найти Индию, но натолкнулась на гигантский, совершенно неизведанный континент. Не встретила, а именно натолкнулась на этот неизвестный для нее мир, на континент, который она приняла за другой, что и послужило началом ошибочных представлений о нем.

Колумб был уверен, что это и есть Индия, но, вероятно, не та, о которой говорили Марко Поло и другие путешественники. В результате жителей региона стали именовать индейцами. После того как была внесена запоздалая поправка, стали различать Ост-Индию, которую искали, и обнаруженную в результате этих поисков Вест-Индию. Затем регион назовут Новым Светом, ибо он не имел ничего общего со Старым Светом — великой совокупностью Европы, Азии и Африки. И хотя лавры открывателя Америки принадлежат Колумбу, он до конца жизни принимал континент, на который натолкнулся, за тот, который стремился найти, и упустил возможность дать ему название — это сделал картограф Америго Веспуччи.

Обосновавшиеся на севере Америки англосаксы присвоили себе имя американцев. Подвергнув колонизации коренных жителей, они выдвинули свои проекты безграничного господства над континентом. Они воспротивились празднованию годовщины 12 октября 1492 г. — годовщины великого деяния, совершенного испанцами, иберийцами или латинскими народами. Мол, гораздо раньше эти земли стали известны пиратам-викингам, к тому же не путавшим их с другими континентами. Викинги предвосхитили прибытие других англосаксонских моряков, пришедших с сэром Уолтером Рейли, колонизовавшим Вирджинию, или же с пуританами, отцами-пилигримами, прибывшими на корабле „Мейфлауэр”. Это были предки колонистов, заговоривших об Америке для американцев, естественно, не включая в число последних тех, кто перепутал один континент с другим. Так что 1492 год — это и дата начала великой распри за обладание Новым Светом между латинской Иберией и англосаксонской Британией.

И сегодня говорят о единой Америке от Аляски до Огненной Земли, об Америке, единство которой понимается в духе доктрины Монро. В связи с отмечаемой датой Италия также готова заявить свои притязания на открытие как на деяние итальянцев. Разве не итальянцами были Колумб и Веспуччи? В свою очередь, католическая церковь считает 1492 год временем начала христианизации. Утверждая, что именно с этого момента прежде забытые богом и бывшие под властью дьявола народы нашли спасение под покровительством миссионеров-наставников и миллионы заблудших душ смогли обрести искупление. Не исключено, что появятся и другие интерпретации этой даты, соответствующие тем или иным специфическим интересам.

Но нельзя сбрасывать со счетов точку зрения тех, кого открыли, завоевали и колонизировали; кого крестили всеми правдами и неправдами; кого избавили от дьявола, сделав подданными христианских повелителей. И дело не в том, как это событие воспринималось глазами жертв такого избавления, а в том, что М. Леон Портилья называет „видением побежденных”. Их место в истории определяли по-разному, но сами они стараются обрести контуры своей подлинной самобытности, отбрасывая идеи, ее скрывавшие. Такова точка зрения людей и народов нашего региона, их собственное видение, тяготеющее к осознанию самих себя, а также, возможно, и к осознанию духа людей и народов, навязавших им материальное и культурное рабство. Против него восстали народы, ощутившие насущную потребность в освобождении, ибо они рассматривали себя уже не в качестве объектов, а как полноправных субъектов истории. Таким образом, 1992 год может стать юбилеем не только открытия той Америки, которой предстоит лучше узнать самое себя, но и юбилеем встречи всех многочисленных народов и культур, сошедшихся на американской земле либо по доброй воле, либо по ошибке, либо по принуждению.

Речь идет вовсе не о том, чтобы вспоминать, а тем более праздновать. Требуется осознать реальность, сложившуюся в результате этой встречи. В этом смысле положение Латинской Америки уникально. Характерной чертой этой уникальности является расовая и культурная метисация как следствие иберийского владычества в Америке. Ничего подобного не произошло в ходе колонизации других регионов нашего континента, где распространилось владычество англосаксов.

Возникла такая явно гибридная общность, которая, казалось, была обречена выбирать между двумя мирами: миром побежденного материнского племени и миром завоевателей племени отцовского. „Мы не европейцы, не индейцы, а нечто среднее между аборигенами и испанцами, — писал Боливар. — Американцы по рождению и европейцы по праву. Мы пребываем в конфликте с самими собой. Ведь у коренных жителей мы оспариваем право на эту землю и одновременно мы оспариваем право жить в стране, где мы родились, у противостоящих нам захватчиков. Так что наше положение самое необычное и запутанное”.

Итак, еще недавно считалось, что подобный выбор неизбежен, как и все вытекающие последствия. И сегодня, вероятно, найдутся люди, готовые просто-напросто отпраздновать

годовщину завоевания. Найдутся, однако, и такие, кто воспротивится этому, осуждая конкисту. Но дело в другом — в том, чтобы критически осмыслить само событие, его значение для нас в современную эпоху, а также его возможное значение в будущем, в котором, хотим мы этого или нет, нам предстоит жить и действовать.

Эту дату вспоминают как день открытия Америки. Открыть — значит увидеть нечто такое, что прежде было сокрытым, но предполагалось существующим. А разве таковыми были намерения первооткрывателей? Эдмундо О'Горман назвал это событие изобретением. Европа изобрела Америку, ибо она искала и нашла то, что хотела найти. Глаза этих псевдооткрывателей увидели лишь то, что они хотели увидеть, и нашли лишь то, что хотели обнаружить.

Подлинная действительность нашего региона осталась скрытой, ее заслонили предрассудки, которые привезли с собой первооткрыватели. Наши земли воспринимались ими как Новая Испания, Новая Галисия, Новая Гранада и так далее, а аборигены — в качестве вассалов новых феодалов. Иберийцы привнесли сюда свое собственное представление о мире. Для них это был мир, в котором они могли удовлетворить свои потребности, не находившие удовлетворения на родине. О нравах и обычаях туземцев завоеватели судили по себе и как раз поэтому приходили к выводу о низости их природы, о человеческой недоразвитости индейцев, якобы самой природой предназначенных для служения новым господам.

В еще большей мере увидели в Новом Свете лишь то, что хотели и могли, миссионеры, воспринимавшие все через призму той религии, которую они несли в еще недавно неведомые пределы. Мир аборигенов вставал перед ними порождением дьявола. Его надо было прятать как нечто постыдное и обреченное на полное исчезновение. В их глазах весь континент был отмечен печатью греха, а искупление возлагалось на тех, кто его обнаружил. Иными словами, открытый путешественниками и конкистадорами мир был сразу же сокрыт под толщей их предрассудков.

Непроницаемая завеса окутала его. Но метисация свершилась. Такой опыт имел место на Иберийском полуострове. Правда, в отношении культуры у испанцев имелся опыт иного рода: они не только не смешивали свою культуру с арабской, а, наоборот, стремились навязать свои обычаи и нравы. Как в Европе, так и в Америке слияние культур произошло вопреки намерениям завоевателей.

Плотная пелена, закрывшая завоеванный мир, с течением времени стала спадать. И возникла та двулика Америка, о которой говорит Боливар Мир раздвоенности. Его лики, не уподобляясь, наслоились один на другой. Казалось, они столкнулись, и возникли тягостные проблемы, по сей день стоящие перед нашим регионом. Речь идет не только о проблемах борьбы между завоевателями и завоеванными, испанцами и индейцами, но и о той внутренней борьбе, которая, проявляясь по-разному, присуща каждому рожденному в Латинской Америке и накладывает особый отпечаток на ее историю. В каждом из нас идет борьба рас и культур, ставящая перед выбором двух проявлений самобытности. Она порождена формами иберийского порабощения. Причем, хотя оно и привело к метисации, сами конкистадоры воспринимали смешение рас как нечто постыдное, недостойное той культуры, носителями которой они себя считали.

Приобщение к иной культуре следовало бы рассматривать как обогащение своей, однако оно воспринималось как ее принижение. Впоследствии Хуан Хинес де Сепульведа станет даже оправдывать господство Испании, основываясь на представлении о превосходстве испанских нравов, обычаев и культуры. „Испанская нация, — писал Сепульведа, — дала миру великих людей в военной и культурной областях. Никакой другой народ не может превзойти испанцев в том, что касается чувства меры, религиозности или человечности. Как можно сравнивать дар благоразумия, изобретательности, великодушия, сдержанности с тем, что имеется у этих жалких людишек, которые не сведущи ни в каких науках и не обладают даже исторической памятью” „Что может быть лучше для этих людишек, — добавляет он, — чем покориться тем, кто их превосходит? На вполне законных основаниях можно было бы истребить их, но вследствие свойственных испанцам гуманности и религиозности их всего лишь обратили в рабство, позволяющее вырвать их из лап дьявола”.

Но несмотря на утверждения о расовой неполноценности индейцев, произошли встреча и смешение двух миров, несовместимых как дьявольское и божественное начала. Через несколько веков это отразится в сознании и отоляется в идею несовместимости „варварства” и „цивилизации”. При встрече двух несовместимых миров один из них должен обязательно взять верх над другим, вплоть до его уничтожения либо сокрытия. „И поэтому некоторые люди, — говорил Марти, — могут устыдиться материнского рода и будут стремиться стать эхом

и тенью предполагаемого отцовского рода". Это — стыд принадлежности к побежденному народу и тщетное стремление приобщиться к народу и миру победителя. Испытывая комплекс неполноценности, они упорно искали модели самобытности, чуждые их собственной особенности, возникшей в результате завоевания и колонизации.

Когда в начале XIX века были разорваны пути метрополий, начался поиск моделей самобытности, не связанных с чувством стыда. Чтобы насильственно разрушить извне и причину этого стыда, их станут искать за пределами своего „я". Аргентинец Доминго Фаустино Сармьенто, задавая вопросы, напоминающие вопросы Освободителя, воскликнет: „Кто мы? Европейцы? Столько краснокожих лиц уличит нас во лжи! Индейцы? Единственным ответом на это станут, быть может, презрительные улыбки наших светловолосых женщин. Метисы? Никто не желает быть метисом, и есть тысячи людей, которые не хотели бы называться ни американцами, ни аргентинцами. Составляем ли мы нацию? Нацию, а не смесь разнородных и не связанных между собой элементов? Мы — аргентинцы? До каких пределов и с какого момента? Хорошо бы разобраться в этом".

Прошлое из крови победителей и побежденных, а также из крови африканских рабов и из смешения всех этих кровей могло быть лишь отрицанием будущего. И вот колониальную историю Латинской Америки начали мерить той же мерой, какой досточтимый Хинес де Сепульведа мерил индейское прошлое. И рассматриваться это прошлое стало с позиций современной культуры, считавшейся наивысшим выражением гуманности. Колониальное варварство осудили такие цивилизованные народы, как французы, англичане, образовавшие великие державы Западной Европы, а также Соединенные Штаты.

Что же нужно сделать, чтобы преодолеть ту отсталость и неполноценность, в которые был погружен регион в пору испано-португальского владычества? Отвергнуть постыдное прошлое, попытаться стать отличными от самих себя. То есть, отбросив навязанное извне политическое и культурное владычество, стать отличными от того, чем приходилось быть, от того, что породил испано-португальский колониализм. Это значит искать за пределами самих себя то, что помогло бы отвергнуть и преодолеть навязанное. Но как? Ответ дает сам Сармьенто, говоря: „Давайте догоним США; станем Америкой в той же мере, в какой море есть часть океана. Станем Соединенными Штатами". А чтобы стать ими, выкинем за борт

все то, что у нас есть, будь то нация или культура, потому что все это было нам навязано. Для этого предлагается грандиозное очищение крови посредством европейской иммиграции, которая сделала бы для нашего региона то, что она уже сделала для Соединенных Штатов и других стран. Кроме того, предлагается промывание мозгов с помощью таких философских систем, как позитивизм, содействовавших бы изменению нравов и обычаев, навязанных колониальным прошлым, и усвоению нравов и обычаев новых центров власти. „Следует превратить жителей этой части Америки в янки Юга”, — говорят и Хусто Сьерра, и Хуан Баутиста Альберди. Иными словами, следует наложить на плотную завесу сокрытия еще одну, добровольно принимаемую самими латиноамериканцами, при усвоении моделей, чуждых их опыту.

Таким образом, проблема самобытности, отправной точкой которой стало 12 октября 1492 г., вновь встает перед людьми, которым теперь придется выбирать между тем, чем они стали во времени и в истории, и тем, чем они желают быть вопреки этому времени и этой истории. Вновь они вынуждены выбирать, но теперь уже между цивилизацией и варварством. Их призывают перестать быть варварами поневоле и сделаться непохожими на самих себя. А значит, еще раз остаться без собственного лица, без истории — в пустоте, в чистилище истории, что вынудит их вновь почувствовать свою неполноценность, но уже не перед старыми господами, а перед новыми. Чтобы стать такими, как эти господа, приходится отречься от своего прошлого и принять их верховенство, а значит, и их интересы. После избавления от грубого патернализма испано-португальских колонизаторов следует смириться с новыми, не менее жестокими и алчными, покровителями. Стремление к восприятию новой модели гуманизма и культуры наталкивало на мысль о необходимости безоговорочно принять условия рабства.

Новый сеньор, новый хозяин, новое покровительство. Вновь варварство как выражение неразвитости жителей региона перед лицом людей и народов, доказавших свое превосходство в дарвиновской борьбе за существование. Та самая явная неразвитость иберо-американского мира, побежденная цивилизованным англосаксонским миром. Но прошлое иберо-американцев — это и мир туземцев с их кротким варварством и варварством негров, вырванных из Африки и использованных для более эффективной эксплуатации природных богатств Америки на благо рабовладельцев. В метисах, как в тигле, сплывались разные варварские расы, дав в результате единый

образчик, обладающий недостатками всех этих рас. Чтобы избавиться от сокрытия, от навязанного положения, народы нашего региона должны скрыть себя под чуждым культурным наследием. Таков смысл свободно избранного сокрытия, способ избавиться от сокрытия навязанного.

К обязательным дилеммам, стоявшим перед жителями наших стран с момента открытия и завоевания Америки, таким как „христианство или язычество”, „цивилизация или варварство”, недавно один известный бразильский антрополог добавил новую: „социализм или варварство”. При этом надо учесть, что христианство, цивилизация и социализм — то, чего пока нет, но что должно возникнуть, а язычество и варварство — есть, но должно исчезнуть. Христианство, цивилизация, социализм — плоды собственного своеобразного опыта народов. На его основании и принимались исторические решения. Всего этого как раз не хватало нашему региону, сокрытому и один и другой раз.

Как прежде, так и теперь нельзя ругать христианство, цивилизацию и социализм, которые не могут быть совсем уж чуждыми нашим народам, в силу того, что наше особенное несет в себе нечто противоположное им. Это достижения человеческого опыта, достояние всех людей Земли. Однако речь не должна идти о том, чтобы отвергнуть свою нынешнюю сущность во имя получения возможности стать кем-то другим. Можно возвысить собственное „я”, можно быть другим, оставаясь в то же время самим собой. Быть другим, не стыдясь себя прежнего или себя нынешнего. Ведь в нынешней и прежней сущности человека таится возможность появления нового. Стало быть, надо не скрывать, а впитывать в себя снова и снова, не наслаивать одно на другое, не прятать того, что невозможно сокрыть и спрятать; надо сохранить свою самобытность, ту самобытность, которую не может стереть никакой чужой опыт.

Антонио Касо, вспоминая об открытии Америки и его последствиях, писал: „Глубокие процессы, предшествовавшие завоеванию, а также и другие, позднее соединившиеся с первыми, все вместе они породили грандиозную национальную проблему, очень сложную и тягостную, драматичную и мучительную. Завоевание было благом с точки зрения цивилизации, так как приобщило к ней народы Америки. Однако оно было злом для других народов, так как не произошло слияния встретившихся культур. Мы шли от одной крайности к другой, даже не очерчивая контуров своей самобытности, от которой нам все равно не удастся бежать”. „Мы еще не ре-

шили проблему, завещанную нам Испанией с завоеванием Америки, — добавляет Касо. — Вопросы о демократии — тоже, а на повестке дня истории уже стоит в самой острой и настоящей форме вопрос о социализме”. Это — центральная проблема для нашего региона, и корни ее восходят к 12 октября 1492 г.

Скоро исполнится 500 лет событию, называемому сокрытием. То было неизбежное и естественное сокрытие одной культуры другой. Дата эта не может служить поводом ни для празднования, ни для отрицания, но она наталкивает на глубокие размышления о том, что именно сформировалось в Латинской Америке как итог пяти веков, и о том, что это означало для Европы, в частности для Испании и Португалии, потому что при сокрытии их кровь и культура смешались с кровью и культурой народов нашего региона.

1992 год может стать датой действительного открытия мира, ведущего свое начало с 1492 года. Мира своеобразного, возникшего при встрече культур, назначивших свидание в нашем регионе, впитавшего, ассимилировавшего различные завесы, которыми он намеревался скрыть свою самобытность. А самобытность-то и образовалась в результате ассимиляции этих скрывающих завес. „Мы, — говорил проницательный Боливар, — человеческий род в миниатюре. У нас свой отдельный мир, окруженный широкими морями, новый в отношении почти всех искусств и наук, хотя в определенной мере, в смысле обычаев цивилизованного общества, и старый”.

Сегодня мы могли бы сказать, что это особый, но уже не столь малый мир. Особый род человеческий, образованный народностями и культурами различными, но не встретившимися. Род человеческий, о котором говорили, что он есть только эхо и тень чужих жизней. И, как всякие тень и эхо, он всего лишь дурная копия чужого голоса и чужого тела. Однако то, что считали лишь дурной копией иных миров, есть в действительности выражение особенности, индивидуальности и самобытности наших народов, вынужденных повторять, подражать, но, подражая, создавать. Тщетными оказались усилия завоевателей и колонизаторов, направленные на то, чтобы сделать из нашего мира жалкий слепок Испании, ибо его отличие проявлялось уже в самом названии „Новая Испания”. Тщетными оказались и усилия наших собственных либералов и „цивилизаторов”, пытавшихся сделать из него вторую Англию, Францию или Соединенные Штаты. Реальность, сформировавшаяся в ходе исторического развития, вынудила считаться с собой и продемонстрировала тщетность такого рода усилий. И эту реаль-

ность теперь необходимо осознать, идентифицировать, очертить ее грани, с тем чтобы сделать ее явной. Нам следует принять собственную самобытность, чтобы участвовать, без всяких комплексов, в движении истории, представляющей собой, не более и не менее как историю человечества, со всем ее общим и особенным. Причем именно своеобразие должно стать исходным пунктом нашего участия.

Очерчивая контуры самобытности нашего региона, его истории и создававших ее людей, вероятно, особое внимание следует уделить иберийским народам. В 1492 году начинается история, общая как для мира, представленного Колумбом и его матросами, так и для мира, с которым они встретились. Хосе Гаос, мой учитель, испанец, показал наличие неразрывной связи между миром людей, в поисках самих себя повстречавшихся с Америкой, и миром людей, ставших объектом сокрытия. Гаос называл себя человеком, не лишенным корней, но обретшим новые корни, позволившие ему найти в этих землях дополнение своей самости. То дополнение, которое, в свою очередь, люди и народы нашего региона должны найти по другой сторону Атлантики.

Я помню, как учитель сказал мне утром в день своей кончины: „Вы должны отправиться в Испанию и познать ее. Испания — это другая часть вашего естества. Это другая сторона той самобытности, которую вы стремитесь открыть”. Так кто же мы? Испанцы? Индейцы? Мы и то, и другое, и еще все то, что добавилось, когда здесь встретились расы и культуры, очертив контуры той „космической расы”, о которой говорил мексиканский мыслитель Хосе Васконселос.

С 1492 года неизбежно определился единый великий регион по обе стороны Атлантики, получив возможность участвовать, наряду с другими народами и культурами, в историческом процессе, но уже не в качестве эха и тени чужих миров, о чем говорил Гегель, а совсем в ином качестве. Это единый великий испано-, иберо-, латиноамериканский регион, и в нем как центральная встает проблема самобытности.

На всем протяжении единой испано-американской истории народы этого региона стремились уяснить вопрос о своей самобытности, казавшийся им неразрешимым. Испания, как и наша Америка, вопрошала: „Кто мы?” Испания снова и снова искала модели самобытности по другую сторону Пиренеев, подобно тому, как их искали люди нашей Америки по другую сторону Атлантики или по другую сторону Рио-Браво. „Быть как Франция!”, „Быть как Англия!” — можно сказать, декла-

рировали и на Иберийском полуострове. Испания была ослеплена своим имперским прошлым. Латинская Америка пыталась рассеять мрак навязанных ей сокрытий, окутывая себя пеленой новых. Как Испания, так и Латинская Америка стремились выйти за пределы того прошлого, которое должно было окончательно кануть в прошлое.

В XVIII веке, говорит Гаос, как в Испании, так и в Латинской Америке началась великая эпопея открытия, когда происходит освобождение от того прошлого, которым были сокрыты оба региона. Движение, начавшееся в XVIII веке в Испании и в Испанской Америке, говорит Гаос, предстало по отношению к старой имперской Испано-Америке как единое движение за духовную и политическую независимость.

Поиск шел в направлении новой, многоликой Испано-Амери́ки, составной частью которой стала демократическая, либеральная, республиканская, антиимпериалистическая идеология XIX века. Это было начало невероятных усилий, призванных утвердить самобытность, скрытую имперской экспансией в XVI веке. Равным образом это были усилия, направленные на то, чтобы выявить самобытность, которая и здесь и там была скрыта самим коренным населением в стремлении уничтожить имперское сокрытие. В этом смысле, подметит Гаос, Испанская Америка приближается к Испании. К Испании, то и дело скрываемой теми, кто страдает ностальгией по уже несуществующей империи. „Испания, — говорит Гаос, — последняя колония самой себя, так же как (сама по себе) единая испано-американская нация должна стать независимой от общего имперского прошлого, независимой не только духовно, но и политически”.

Итак, если 1492 год был годом начала сокрытия по ту и другую сторону Атлантики, то 1992 год должен стать годом, когда народы, образующие этот громадный регион, осуществят свое подлинное, самобытное открытие. Открытие того, что образовалось при встрече рас и культур, которые на протяжении пяти столетий назначали друг другу свидание на нашем континенте. Открытие, преобразующее прежние патерналистские отношения, подобные отношениям между родителями и детьми, в равноправные отношения, существующие между братьями и сестрами.

Мераб Мамардашвили

ДРУГОЕ НЕБО*

Я знал, что Мераб Константинович Мамардашвили не из тех клишированных философов, что пишут клишированные учебники. Поэтому и поехал к нему в Тбилиси, где он жил и работал. В голове была, конечно, цепочка продуманных заранее вопросов, призванных загнать интервью в нужный сюжет. Но произошло непредвиденное. Резкий взлет и крутой набор высоты. И некогда пристегивать „ремни безопасности”. И нет никакой необходимости наводящими фразами заставлять связывать времена и пространства, перешагивать государственные границы. Нужно только одно — держаться на его же высоте, чтобы понимать, видеть сразу всю концепцию, уносящую к „другому Небу”, к универсальному измерению, в котором Я, Вы сегодня, Я и Вы и Цезарь вступаем в контакт.

К сожалению, расшифрованный с пленки текст не сохраняет полностью речевых интонаций, и уж совсем исчезают тембр и изобразительный ряд. Но все же, если прислушаться, голос Мамардашвили немного „шуршит”. Очень хотелось сохранить это живое шуршание, естественную „невывизанность” интервью. Впервые я подумал об этом в Тбилиси, пытаясь удержать в памяти множество мелких деталей. Ведь в маленьких редакциях научных журналов, куда нередко заходят немаленькие люди, не то чтобы видеокамера, но и приличный диктофон — роскошь. А иначе можно было бы отнять уже не один фильм „Человеческий голос”, и в синематеке нашего „Дома Америк”,

* В октябре 1989 года редактор отдела журнала „Латинская Америка” А. В. Гришин встретился с доктором философских наук профессором М. К. Мамардашвили. Предварительно философ прочитал материалы „круглого стола” „Три каравеллы на горизонте” (см Латинская Америка. — 1987. — № 5, 6) и продолжил эту дискуссию.

который когда-нибудь все же откроется в арбатском переулке, можно было бы увидеть и услышать Габриэля Гарсиа Маркеса, Мигеля Отеро Сильву, Жоржи Амаду, Леопольдо Сеа, Миро Кесаду, Марио Варгаса Льюсу...

И тем не менее не все оказалось непредвиденным. Ученый, уже известный в своей стране и давным-давно пользующийся авторитетом за рубежом, готовился к встрече – „ломал голову“, как он сам сказал об этом. Я получил ответы, и даже с перевыполнением плана. Правда, без каких бы то ни было усилий и заслуг с моей стороны – просто как подарок...

Итак, на вопрос о том, что же такое „культура“, какое содержание вкладывает в это понятие современная философия, последовало:

– ...Есть процессы, которые мы не знаем или которые новы для нас, но в принципе они не загадочны, то есть мы предполагаем, что если начнем их исследовать, то они будут нами поняты, а Латинская Америка исследуется давно... Существует 500-летнее, как минимум, внимание испанцев к региону, традиция знания о нем и, наверное, традиция вопросов. Но произошло ли сейчас что-либо новое в том смысле, что не оказалось ли что-то принципиально загадочным?

– Принципиально загадочным? Просто сам мир принципиально может быть загадочен? Если только вот в этом смысле... Думаю, что необходимость нового образа Латинской Америки, о котором я говорил, связана именно с нашей современной ситуацией. Она оказывает влияние на латиноамериканистику, и не только на латиноамериканистику, заставляя искать новые теоретические подходы.

– То есть эта необходимость связана с неудачей обоснования каких-то революционных в кавычках интриг, замыслов экспорта революции в Латинскую Америку как подходящий для этого регион и так далее, да?

– В основном, пожалуй, да.

– И не маловато ли этого, чтобы приводить в ход всю тяжелую артиллерию – понятия культуры, европоцентризма и, наоборот, особого латиноамериканского пути?

– Дело в том, что латиноамериканцы ищут свою самобытность, исследуя круг проблем именно культурологических. Они идут от культуры. В ней нащупывают какую-то основу. Это напоминает наше славянофильство. Собственно, их интересует не специфика. Исследуя ее, они обосновывают свое право на полноценное гражданство в современном мире. Наши исследователи шли во многом за ними. Кстати, в журнале на-

мечается провести „круглый стол” по культуре, по „двум культурам”, чтобы попытаться по-новому посмотреть как раз и на традицию исследования региона, сложившуюся у нас.

– Имеются в виду автохтонная и европейская составляющие?

– Имеется в виду поговорить о культуре с разных сторон. Но если речь пойдет о традиции подходов, то нужно будет разобраться и с так называемой ленинской теорией двух культур.

– Но об этом же просто и разговаривать не имеет смысла...

– И тем не менее в редакцию иногда приносят статьи, в которых эта теория остается исходным методологическим принципом, используется на полном серьезе. А хотелось бы расчистить территорию...

– ...Или интересен сам принципиальный факт с его последствиями вообще для человеческого ума, для горизонта воображения (факт открытия Америки), иначе – доведение до единства хотя бы видимой сферы обитания человека?

– Главное это. Однако нужно прорвать шелуху, чтобы выйти на настоящую проблематику. Вот на то, о чем вы говорите.

– Ну, шелуху-то прорвать, по-моему, нетрудно, потому что она чисто своекорыстна. Она отпадает, когда исчезает конъюнктура. А конъюнктура исчезает по причинам, скажем, политическим или каким-либо еще. Можно считать, что она сейчас исчезла. И шелуха эта отпадает сама собой, потому что ясно, конечно, – это мечты некоторых революционеров иметь страну для эксперимента в чистом виде. И маячило какое-нибудь государство Латинской Америки в качестве кандидата на такую страну для эксперимента, социалистического или коммунистического. Это все исчезло просто с исчезновением людей у нас, которые могут быть пламенными носителями такого рода представлений.

К тому же социальные эксперименты уже имели место в Америке. Социальная республика там когда-то уже реализовывалась. Под руководством иезуитов, кажется?

– Было „Иезуитское государство” в Парагвае...

– В Парагвае... Но, понимаете, это же интересно, даже с точки зрения этих революционных теорий! Есть одна интересная закладка! Эта страна нам представляется одним из образцов социальной несправедливости и тем самым революционности ситуации. Причем несправедливости исторической, заложенной испанцами как завоевателями и закрепленной идеологически, духовно католической религией в лице прежде всего ордена

иезуитов, который был одним из важных персонажей на латиноамериканской сцене, исторической сцене.

— Он и до сих пор играет на ней важную роль, хотя, похоже, уже с другим знаком.

— Играет важную роль. Но здесь есть одна заковыка для всего этого, так сказать, блаженного распределения теней и света. Ведь есть один странный факт — я задам вам просто вопрос: вы знаете источник, исторический источник самой концепции прав человека? Тех самых прав человека, которые являются достоянием европейской культуры и прежде всего, конечно, лицом, *familiér mot* которых является Декларация прав человека и гражданина, провозглашенная Французской революцией?

— Точно я не могу сказать, но это, безусловно, связано с христианством. Но точно я не могу сказать, где самое начало.

— Знаете, почему я спрашиваю? Это ведь парадоксально, когда мы рисуем такую картину, на которой испанцы предстают в довольно-таки мрачном виде. Конечно, с одной стороны, это миссионер, но где-то за его спиной злая тень вырастает — тень инквизиции. Потом — распад испанского могущества именно после завоевания Америки, за сравнительно короткое время, и замыкание метрополии в себя, выпадение ее в какой-то мере из Европы, из передовой европейской культуры, ну и техническая, промышленная, экономическая отсталость. А тем не менее ведь фактом, почему я об этом спрашиваю, является то странное обстоятельство, что концепция прав человека избрета испанскими иезуитами.

— Ну и как здесь?..

— А вот это и... Как?.. Не знаю как. Это странно ведь. Было бы естественным, если бы концепцию и саму идею прав человека изобрел, скажем, кто-то из французских энциклопедистов или сторонник и последователь английского *Note book* — Великой хартии. Но вот частью и итогом довольно интенсивной интеллектуальной работы, которую иезуиты вели, и, как предполагается, в своекорыстных целях, явилась разработка самого понятия и концепции прав человека в современном смысле этого термина — концепции, заложенной как в Декларации Французской революции, так и в Декларации ООН, и так далее и так далее. Это очень забавный, интересный вопрос. Он, конечно, является оборотной стороной вопроса так называемой ренессансности испанского завоевателя. Насколько верно предположение, что это ренессансный тип, своего рода гуманист в латах, что ли? Так получается? Тогда более или менее непро-

тиворечивым окажется тот факт, что за ним следует тень миссионера — испанского иезуита, который причастен к изобретению самого понятия прав человека.

— А понятие личности? Оно фундаментально для Нового времени. Здесь можно говорить о личности вот в этой концепции, иезуитской?

— Можно и не говорить, но она сама собой разумеется по одной простой причине — иезуиты ведь христиане, это христианский орден, а понятие личности фундаментально для христианства.

Почему вот эти страшные завоеватели, эксплуататоры и грабители вдруг оказались участниками чего-то совсем другого и прямо противоположного — участниками движения за права человека? Допустим, понять их еще можно было бы, предположив, что они христиане, но тут же сославшись на то, что, как известно, сама христианская церковь обвиняется в очень многих грехах и некоторые ее представления могут рассматриваться как чистое лицемерие. Так можно относиться и к самой церкви как организации, не как к какому-то метафизическому кредо, а к церкви как институции и к тому, что она думает о личности. То, что заимствовано из Евангелия, допустим, может рассматриваться как чистейшее лицемерие и прикрытие совершенно других институциональных целей, которые могут быть определены уже в терминах корысти, завоевания, грабежа, обогащения и так далее.

— Понятно. Но как на самом деле быть с этим противоречием, как вы его решаете? Оно действительно выглядит фундаментальным. Кроме того, здесь и аналогии с современностью очень сильные получаются, с нашей революцией, с 17-м годом?

— А как вы продолжили бы аналогию?

— Если рассматривать марксизм как этику, то получается...

— Но сами марксисты предупреждают, что в марксизме нет ни грана этики — как раз на тот случай, если вам придет в голову фантазия рассматривать этот феномен с этической точки зрения. Сурово очень предупреждают, что нет ни грана этики в марксизме.

— ...Получается перевертыш, и тем не менее связь какая-то есть — уводящая в самые глубины, определяющие человека, связь с этическими системами, а значит, с христианством. Другое дело, как попытались эту этику поставить на „практические рельсы”... Здесь есть какой-то выверт и вопрос, и я уже наталкивался на него. Ведь в основе — „Моральный кодекс строителя коммунизма”? Кроме того, сегодня, когда появи-

лись глобальные проблемы и мир стал еще более тесным, когда общество более органично учитывает интересы различных классов и социальных групп, марксизм превращается в поликлассовое учение. Правда, здесь получается развилка: либо социал-демократизация, либо... ничего не получается.

— Почему?! Роль большевиков явно могут брать на себя священники. Теология „освобождения”, „народная церковь” — может быть, это и есть разновидность большевизма? Если под большевизмом понимать донесение чего-нибудь в реальность из благонамеренной, благоволящей головы, умной, и построение на основе ее ума, благоволящего, конечно, ума, построение некоего конструктивного общества как целиком совершенного, то есть искусственного. В этом смысле вполне совершенным может быть только искусственное. Природа не знает такого совершенства... Если так понимать большевизм и еще прибавить идею насилия ради вот этой ясности в собственной голове, доброволящей голове, то ведь у нас вполне получится теология „освобождения”. Значит, в этом смысле марксизм становится тогда многоклассовым. В том парадоксальном смысле, что он вполне может быть и действительным содержанием внешне другого учения — теологического — в руках совершенно другого слоя людей, скажем, в руках священников. Теократия! Значит, это взаимнообратимо. Есть какая-то симметрия в этой теократии, между этой теократией и большевистским государством.

— Значит, все-таки можно марксизм как этику рассматривать?

— Из того, что я сказал, вытекает вопрос *другой*: насколько христианской является теология „освобождения”? Вопрос совершенно другой. *Он* в действительности вытекает. По видимости, вытекает ваш вопрос. А в реальности вытекает другой вопрос. Мой. А под вопрос ставятся сама христианская этичность и вообще христианскость теологии „освобождения”.

— Папа как раз ставит под сомнение христианскость теологии „освобождения”.

— Симметрия прослеживается по одному, кстати, очень интересному признаку. Вернее, там два признака. Первое: мы можем предположить, что Латинская Америка — это нечто содержащее в себе некую пустоту, аналогичную той, которая была в России и которая могла вместить вот такого рода проекты — проекты, которые разрабатывались большевиками в России. Значит, может быть, ощущение пустоты заставляет нас вообще ставить проблему латинской культуры и — шире —

проблему латинизма как особую проблему. А с другой стороны, это очень ясно видно, — и в этом теология „освобождения” едина с большевизмом, с русским большевизмом, другого не существует и не существовало, — большевизм вообще возник из материализации абсолютных понятий. То есть из предположения, что абсолютные понятия — как раз такие понятия, которые прежде всего должны быть реализованы. Должны быть не просто образцом. Нет, они должны быть именно реализованы в мире, и, собственно говоря, они являются некоторыми наглядными образованиями. Иными словами, мы о них можем рассуждать так же, как о других предметах, поддающихся именно наглядности человеческого воззрения. И вот как таковые они могут быть осуществлены, и в них нет никакого другого, а именно символический смысл. Из того же и теология „освобождения” исходит.

Из отрицания символического смысла следует простая вещь, что, например, можно ставить вопрос о социальной республике или о реальной демократии, тем самым имея в виду, что понятие демократии — это не особого рода понятие, а просто нечто, что может быть осуществлено или не осуществляется из-за чьей-то злой воли. То есть демократия — это реальное состояние, которое в той мере, в какой его нет, считается формальным. Выражение „формальная демократия” есть критика демократии. Значит, формальная демократия не демократия. Точно так же и республика. Республика — это вот социальная республика, которая реально является республикой в том смысле, что все социально равны. Это и есть республика. Если люди социально равны в смысле своего развития, могущества, имущества и прочее и прочее, то тогда это — республика. Ну, скажем, примерно так, как капитализм критиковался Гитлером, нацистами. Они ведь формальному государству, то есть представительному государству, противопоставляют реальное *Gemeinschaft*. Исходя из предположения, что все понятия, которые мы употребляем, в принципе поддаются реальному осуществлению. Абсолютные понятия, „перфектос”... Царство Божие есть абсолютное понятие. Значит, нужно осуществить его...

— На Земле?

— На Земле. Так вот, есть какая-то пустота. Пустота, я имею в виду в Латинской Америке. В России же такая вещь могла развиваться, я бы сказал, просто в силу отсутствия традиции отвлеченной культуры. В том числе — отсутствия таковой внутри христианства, в российском православии. А в

обществе — вот эта мания пощупать абсолютные понятия. Пощупать — и тогда я в них поверю, или — давайте их осуществим, причем в их абсолютности. Большевики осуществляли — и реально — именно абсолютные понятия, иначе не было бы такой нетерпимости ко всему остальному. Поэтому они себя считали монополистами истины.

Другим показателем отсутствия отвлеченной культуры (сейчас я поясню, что имею в виду под „отвлеченной культурой“) является то, как они относились к научному знанию. Это, кстати, и в Латинской Америке проявляется. Это преклонение перед позитивным знанием.

— То есть отношение к знанию как к чему-то прикладному?

— У таких людей, как Горький, Ленин и другие, оно явно фетишистское, знание виделось ими как некое вполне позитивное прикладное содержание, прикладное как к вещам природы, так и к вещам человеческим, то есть в смысле образования человека.

— То же и по отношению к культуре.

— Да. Напичкать человека знанием. То есть усвоить сумму положительных знаний. То же самое, кстати, и по отношению к искусству. Поэтому вечный вопрос для Горького и других — вопрос мастерства, которого не хватает.

— Ремесла?

— Да, а остальное само собой разумеется. Искусство — это вполне позитивная вещь, предмет наслаждения, удовольствий, который должен быть равным образом распределен. И, естественно, лишен какого бы то ни было не предметного, не наглядного духовного содержания и подлежит лишь настоящему мастерскому украшению, приведению в порядок, обрамлению. И поэтому всех советских литераторов, пришедших в литературу рабочих и крестьян, призывали к чему? К овладению мастерством. Их же не призывали подумать и хоть что-то увидеть, узнать, понять. Их призывали овладеть мастерством. И под знанием, под наукой подразумевалось то же самое — освоить сумму знаний. Она может быть передана в собственность или отнята. Это называется экспроприировать экспроприаторов.

Очень просто. Знания кто-то у меня отнимал — предполагается, что знание вечно. Теперь я, экспроприируя экспроприаторов, возвращаю его себе.

Но за этим стоит, конечно, фундаментальное, где-то в метафизике заложенное, изначальное извращение. В частности, оно проявляется в том, что абсолютно отсутствует понимание

и даже допущение символического или возможного символического характера понятий, определенного рода понятий, отсутствует понимание того, что они вовсе не указывают на какой-либо предмет, который можно было бы осуществить. Пример такого понятия — демократия, если есть культура демократии.

То есть культуру можно определить и так: культура есть владение тем, чем нельзя владеть предметно, вечно и потребительски. Культура демократии означает, если она есть, что я не распадаюсь от мысли, от узнавания того факта, что демократия — это только форма, что демократия только формальна, а не есть предмет, который можно было бы распределить равным образом среди других, что и называлось бы демократией или демократическими правами. И стоит только в демократию внести какое-то содержательное определение, то есть материализовать, как демократия разрушится. Она станет частной. Всякое содержание, какое бы оно ни было громадное, оно — частное, конечное и ограниченное, даже весь космос, космос как предмет, он ограничен. Вы внесли содержательное определение, и все. И на следующий день вы проснулись в недемократическом обществе.

Я имею в виду определенный род понятий. Не все понятия являются таковыми. Я имею в виду метафизические понятия, религиозные. Ну, например, религиозная дилемма души и тела. Или — мысли и реальности. Это уже философская дилемма. Особенность этих понятий состоит в том, что они указывают на какую-то апорию, фундаментальную неразрешимую апорию, разрешением которой является состояние человека, который держит две стороны этой апии. И вот, кстати, это испанское понимание. Понимание чести было такое — честь не есть некоторое реализованное построение. Оно никогда не может быть реализовано. Честь есть состояние человека, способного держать противоположное, раздирающее в разные стороны. Дух одно, тело — другое. А христианство не предполагает, что могут быть действительные тела, ставшие духами, что можно избавиться от своего тела. Строят определенную символику, в которой происходит просветление тела, не считая вовсе это реальными процессами. Если бы это были реальные процессы, значит, возможно было бы какое-то вещество, какое-то лекарство, которое можно было бы просто вводить в человека и достигать тем самым...

— Вечности?

— Да, и вечности, и просветления тела, и прочего, и прочего. Само понимание того, о чем я говорю сейчас, — это и

есть культура, религиозная культура, или культура человека, который верит, культура верующего человека. А есть паракультура, то есть обладающая теми же признаками, но нечто совсем иное в действительности. Скажем, есть общество и есть параобщество. В обществе существуют определенные правила, но такие же правила существуют и в воровском мире. В этом смысле воровская община есть параобщество. Так вот я хочу сказать, что в параобществе и паракультуре отсутствует одно — культура. Поэтому то, что там присутствует, называется паракультурой. Например, в алхимии, которая есть чисто христианская ересь, а не химия, отсутствует просто культура понятий христианских. Как она отсутствует у Федорова в XX веке. Он же прямо и наглядно понимает то, что христианство понимает в символическом смысле слова*. Ведь христианство не в наглядном, прямом смысле говорит о воскресениях. Оно говорит о совершенно особых вещах, о которых можно говорить только на этом языке, но понимая его отвлеченную символику, иносказание своего рода. Не литературное иносказание, а духовное иносказание. И понимание этого тождественно владению культурой: ты не просто веришь, как язычник, фетишист, а ты обладаешь культурой, то есть принадлежишь в данном случае христианской культуре. Религиозная культура, собственно говоря, тождественна возникновению религий типа христианства — буддизма, мусульманства, так называемых мировых религий. Потому мы начинаем говорить о культурах.

А начав говорить о культурах, мы говорим о чем? Я уже упомянул, что символический характер понятий, представленный указывает на какие-то основные оппозиции, скажем, на оппозиции мысли и реальности, тела и души и так далее. Они говорят не о предметах, эти понятия, указывающие на оппозиции, а о состоянии человека, способного удерживать лук Гераклита. Если помните, есть такая старая метафора. Только напряженный лук посылает стрелу, стрелу истины. Ну, в общем просто, конечно: только человек, знающий, что мысль не властна

* Взгляды религиозного мыслителя неохристианского толка Николая Федоровича Федорова (1828–1903) подробно изложены в „Философии общего дела“. Оба тома этого сочинения, вышедшего посмертно, подготовлены к печати его учениками. „Наиболее персоналистический и человеческий, человечный характер носит учение Н. Федорова о воскрешении, — пишет Н. Бердяев, — он требует возвращения жизни всем умершим предкам, не соглашается, чтобы кто-либо из умерших был рассматриваем как средство для грядущего, для торжества каких-либо безличных объектных начал“. (Прим. ред.)

над реальностью, может мыслить истинные реальности. А стоит только допустить, что эта оппозиция разрешима и задача человека в том, чтобы разрешить эту оппозицию в реальности, — и появляются утопии социальные. Они все из бескультуры выросли, то есть из попыток наглядного понимания того, что не поддается наглядному пониманию.

Но раз мы ввели указание на человека, который совершает какое-то усилие, — на вершине или на седле волны этого усилия держится какое-то состояние в мире или вокруг этого человека и не в предмете, — то мы уже ввели понятие личности и тем самым понятие истории. То есть мы считаем, что возникновение христианства означает появление осевого времени, как выразился Ясперс в связи с другими проблемами, не только в связи с христианством, да и не столько с христианством. Он осевое время проводил по V веку до нашей эры. Примерно это V—IV века — время возникновения греческой философии и полиса, буддизма в Индии. Внешне никак не связанные события происходят, они не требуют материальной связи для того, чтобы происходить одинаковым образом. Конвергентные события.

Мы ввели ось времени и истории. Значит, у нас появились две вещи: личность и история. Мы пришли к этому даже через язык, через разговор о символах пришли, начав с большевиков и теологов „освобождения”. Но это тогда означает очень радикальный разрыв со всей коллективной инертной массой человечества, охваченного мифологической эрой. Миф не знает личности и истории. И так называемые большие цивилизации, известные нам здесь, такие как египетская, вавилонская, скажем...

— И там — инки, ацтеки...

— А там — инки, да. Там „открытые” цивилизации, такие как инкская, и так далее, и так далее. Они принадлежат к мифологической эре человечества. Они тоже не знают личности и истории. А что такое в данном случае история? История — это, если мы ввели личность и держание на краю символов, удерживание напряжения, а не реализация в мире. Это же ведь относится и к демократическому праву: целью демократического закона является сам же закон, а не достижение конкретной реализации в каждом частном случае или в большинстве частных случаев — установление юридической истины.

Она может не устанавливаться. Человек слаб и ограничен. Но на этом основании считать, что отсутствует право, неверно, потому что право есть создание ситуации поиска права право-

выми способами. Это тавтология. Живая тавтология. Вот тогда мы говорим о правовом состоянии. Не тогда, когда всегда в эмпирических случаях все правильно делается и всем по заслугам или по вине воздается. Этого может не случиться. Право есть состояние, в котором мы правовыми средствами ищем право. То есть в этом смысле целью закона является как бы сам закон. Но пребывать в этом может только человек, который культурен, который знает это различие и не распадается от мысли, что вдруг – вот смотрите, какая несправедливость случилась, – навели истину и невинного посадили в тюрьму. А-а-а! Значит, вообще все ложь. Нет никакого права. Нет никакой демократии. Ничего нет. Это вот и значит, что он просто язычник, самый обыкновенный. Так я боюсь, что в Америке люди встретились со своим собственным мифологическим прошлым.

– Европейцы?

– Да. Со своим собственным мифологическим прошлым. Со своим Египтом и Вавилоном, с которыми невозможен контакт. У вас возможен контакт с Египтом?

– Я вообще сомневаюсь насчет контакта...

– Понимаете, дело в том, что контакт возможен внутри истории. А у нас, даже уже по определению, получилось, что египетское состояние, вавилонское состояние и другие такого рода состояния – внеисторические. И, в общем-то, нормой человеческой является внеисторическое состояние. Ненормальным, аномалией является как раз история. Вспышка истории. Какая-то вспышка истории произошла в Греции. Потом она снова происходит – начиная примерно с XIV века идет подготовка, а потом начинается на гребне Возрождения в Европе. А так человечество – море инерции, которое поглощает иногда вспышки истории. Крепко сбитое коллективное мифологическое инерционное тело – вот что такое человечество. А акты понимания следует рассматривать как часть истории, как контакт. Контакт означает простую вещь – это акт понимания, совершаемый вами лично. В результате вашего личного усилия и напряжения и преобразования самого себя, возвышения над самим собой вы вступаете в непрерывность истории – в контакт. Что такое непрерывность истории? Это и есть некий длящийся или подвешенный в долгом времени контакт, прохождение между „а” и „б”. Так вот, если это так, то такой контакт невозможен с внеисторическими образованиями. Там нет этого.

И у меня такое ощущение, что темнейшие проблемы осложнены тем, что мы встретились со своим собственным внеисторическим прошлым, мифологическим прошлым – в Индиях,

как называли когда-то Америку. Об этом свидетельствуют про­рывы мифологического прошлого в стилистику современной латиноамериканской литературы — в той мере, в какой она именно особая, а не образец такой же европейской литературы. Ну, скажем, для меня Хорхе Борхес — прекрасный писатель. Я его предпочитаю другим. Но он для меня — европейский пи­сатель, а не особый латиноамериканский писатель. А, скажем, Маркес и другие — это уже особые латиноамериканские пи­сатели. Я думаю, что это вот непереваренное прошлое, то прошлое, с которым у нас не может быть нормального кон­такта, наше мифологическое прошлое, проявляющее себя в каких-то структурах бессознательного. Оно такими побочными, косвенными, литературными путями дает о себе знать. Может быть, это единственно возможные для него пути проявления. У нас с ним в себе также нет контакта, как снаружи у нас нет контакта с инкскими сооружениями или с египетскими пира­мидами.

А контакт, скажем, с греческими сооружениями у нас есть. Греция продолжает быть живой частью непрерывности, этого некоего всеобщего контакта или всеконтакта. Не эмпи­рического отдельного контакта, а некоего одного контакта, на котором вся история расположена.

И мне кажется, что все это ставит очень серьезные фило­софские проблемы. Проблемы, связанные с отношением к прошлому. Один из врагов духовной жизни нашей — прошлое. Один из врагов наших. Почему? Потому что оно часто бывает целиком набито непереваренным и непережитым будущим.

Странная аналогия с российской ситуацией, с тем, что я назвал пустотой. Вот мы обнаруживаем такое же отсутствие культуры и пустоту. Громадное пространство, ставшее пустотой потому, что с ним невозможен контакт в терминах европей­ских. Ведь когда мы вступаем в контакт с Россией, мы решаем квадратуру круга, так как средство и структуру контакта строим в европейских терминах, чтобы сконтактировать с чем-то совершенно иной природы, иной породы. И наталкива­емся на пустоту. В лучшем случае — на отзвук отсылаемых назад наших же собственных иллюзий. Так же европейцы смотре­ют на Советский Союз в 20-е и 30-е годы. Они ловили зайчики собственных зеркальных иллюзий, зайчики, отсылаемые назад в качестве якобы образа России, знания о Советской России. Вот такие эффекты странные.

Американцы решили проблему просто, им повезло. Они пришли туда, где у них не было прошлого. Все латиноамери-

канские страны в отличие от США и Канады — они же уселись, так сказать, на... Хотя и подавили автохтонную культуру, разрушили ее, но они уселись на ней, рядом с ней, и это проникло в кровь. Иногда подавленное, репрессированное возвращается по фрейдовским законам. Репрессированное ли это коллективное или индивидуальное, внутри или во вне — неважно. Законы возвращения подавленного и репрессированного одни и те же. А американцы, совершив жуткую несправедливость и жестокость по отношению к индейцам, имели дело с чистым (не пустым, а чистым) пространством, в котором сами создавали свою историю, не имея никакого прошлого, никаких предзаданных вещей, ничего предданного, — сплошное поле для авантюры, для действительно ренессансного человека. Ведь авантюра ренессансная не получилась по одной простой причине в Латинской Америке. Может быть, конкистадор был ренессансным человеком, но имел-то он дело со своим собственным прошлым, непереваренным, непонятым, с которым не мог установить контакт.

Американцы смели начисто все. Остаток оказался в резервации. Они ни с кем не соседствовали и ни на чем не усаживались. Во всех испано-американских странах испанцы уселись на индейцах. И получился кентавр. Потому что они срослись — в себе, на этой подавленной основе. В Северной Америке не было этого срастания. У североамериканцев была только одна априорная идея, которую они привезли с собой. Русские, куда бы ни переместились — в качестве казаков на Байкал или там на Камчатку, их даже занесло на Аляску, и, слава богу, вовремя продали ее, и она не оказалась на сегодняшний день той мерзостью, в которую мы ее скорее бы всего превратили, — куда бы они ни переместились, они рабство несли на спинах своих — то, от чего бежали. А американцы несли с собой другое — Великую хартию. То есть единственная априорная, до педантизма априорная идея была у них одна — юридическая идея, юридическая как таковая. Вот единственное. А остальное — покажи, что в тебе и что ты есть!

Это ренессансная установка. А ренессансная установка, конечно, она — восстановление традиций христианской культуры в каком-то смысле, потому что, когда я сказал, что на христианской оси имеется ось времени и истории, это означает историю как драму, у которой нет никаких гарантированных механизмов, призванных обеспечивать какое-то направление — как катится колесо. Никаких колес в истории не существует. Ничего этого нет — это марксистская выдумка, иллюзия. Ни-

чего этого нет. В том-то и дело. Это — драма свободы, сфера труда и драма свободы. Совершенно особого элемента мироздания — свободы.

В этом смысле создание Соединенных Штатов как бы дефазировано. Там произошло, в общем-то, то, что должно было бы с испанцами произойти — как с универсальными людьми Возрождения. Но они уселись на индейской культуре. Хотя против их жадности и против их бескультурья, язычества, прикрытого христианством, иезуиты как раз и выработали идею прав человека. У них была проблема — человек индивидуальный, стоящий один на один с миром, должен этот мир не разрушить, не впасть во зло, а овладеть собой. Источник зла в самом человеке, значит, владеть собой. Это „владеть собой” предполагает самодисциплину... самодисциплину, которая не регулируется ни традицией, ни внешними нормами, она и называется...

— Свободой?

— Да, свободой и правами человека. Правами обладает только тот, кто владеет собой.

Испанцы оказались в мире, в котором никаких критериев не было. Любая несдержанность — и ты имел бесчисленное количество золота. Страна дана тебе на разграбление... Но тогда весь мир рухнет, если человек следует первым же побуждениям. Как держаться?

С одной стороны, здесь сразу возникает такой сложный вопрос о правилах, которые мы называем иезуитскими в уничижительном смысле слова, а с другой — испанская барочная традиция. Ведь одновременно на континенте развивалось испанское барокко понятие чести как онтологическое устройство мироздания, как активное напряженное присутствие человека в мире, ответственного, лично ответственного человека, поэтому способного на богоборчество, из которого более истинная религия вырастает, чем из пассивного следования религиозным нормам, и так далее, и так далее — бросающего вызов, но тем самым обретающего соль. А без соли ничего нет. И еще ведь апостол Лука задается вопросом: как посолить соль, если она несоленая? Интересный вопрос. Де-факто. Как посолить соль, если она несоленая? Вот соль... в том числе и в титанизме, титанизме отрицания — там они, кристаллики соли, появляются. А в общем такое ощущение, что история человека в этом смысле замкнулась, приобрела какую-то цельность, когда Америка была открыта. Она была, конечно, открыта не случайно. Явно. Потому что уже с XIV века шли... Ведь основная духовная

жизнь человека все равно отсчитывала себя от наблюдений звездного неба и от вращения звезд. Первичное созерцание и человеческое прозрение шли из этого. Причем сама идея времени отсюда возникла. Потому что для того, например, чтобы провести простейшее астрономическое наблюдение или наблюдение таких объектов, как астрономические, нужно, чтобы человек, сделавший одну треть дела 100 лет тому назад, передал второму человеку, 25 лет тому назад, вторую треть и этот человек, 25 лет тому назад сделавший что-то, это передал тебе сейчас. Сама размерность наблюдения такова, что она требует вот этой непрерывной цепи. Посмотрите на первые человеческие научные лаборатории, которые мы находим, кстати, и в ацтекской и в инкской цивилизациях. Какая размерность строилась! Для одного наблюдения. Единственного наблюдения, вернее сказать, для одной маленькой дискретной единицы наблюдения. Не случайно сюда примешивались и, конечно, музыкальные всякие фантазии. Ведь звуковая структура — это первый образец, модель закономерной физической структуры. Первый физический закон — это закон о струнах. Первый по типу физический закон, он — о струнах, когда в одном единстве физика и математика выступают. Но я имею в виду то, что следует из этого — это ведь понималось как воздействие на сознательное и духовное состояние человека и дисциплина их. Порядок души регулировался по этим порядкам... И там же идея некоего универсального ума, присущего всем — независимо от расы, от местоположения, различия религий и культур. Вот в этом же... И к XV веку (XIV веку) эта структура была уже вполне зрелой, как и представление о шарообразности Земли и о путях внутренней духовной жизни человека, которые охватывают, опоясывают весь земной шар в виде какой-то спирали. Причем такие представления были у авторов того времени. Были — до открытия Америки.

И в этом смысле открытие Америки, конечно, не случайно. Так как в уме-то мы воссоединились с полнотой ума и путей, с полнотой и одинаковостью путей. То есть в сфере полного ума, универсального возможного интеллекта, который ежедневно полон, хотя на Земле и в точке никогда не полон, вот в таком особом срезе напряжения, о котором я говорил, человеческого напряжения, где человеческое существо стоит, воссоздает, преобразовывает себя. Это как бы стояние времени, какой-то интервал. Сверхчувственный интервал, интервал не в ряду линейном, а в каком-то другом измерении. Вот это и есть жизнь полная и единая в другом измерении. Но она,

очевидно, тоже реальность. Не случайно ведь по согласию движения звезд с актами рождения и смерти человека что-то выводилось. И рожденная душа, а не по наследству передаваемая, считалась чем-то. А душа рождается только в этом измерении. В этой сфере. Не в линейной горизонтали земной. Данте это уже осознает. Он говорит: „Потомство в строгом смысле слова душой не обладает“. Это можно социально расшифровать как антиаристократический лозунг. И по-другому: никакого наследования благородства не существует. Здесь избранность другая: вот эта вот избранность — как стоят все эти сочетания и пропорции в момент твоего какого-то деяния, скажем, в момент рождения. Рождение как того-то деяние. Мысль Данте в том, что душа у потомства появляется во время второго рождения — рождения человека. Это известный христианский символ — второе рождение. Сначала рождается животное, а человек рождается вторым рождением. Ну вот, а он уже в каком-то расположении находится, уже есть какие-то пропорции. Кто-то пытался пропорции эти по положению звезд угадывать... Но важно то, что все присутствие вот этой универсальной человечности, независимое от географической долготы и широты, оно предполагалось и, наоборот, что человек реализует свою универсальность только в этом измерении. Не в Италии какой-нибудь и не на этой стороне земного шара, а на какой-то другой предполагаемой стороне земного шара. И, конечно, Америка неминуемо должна была быть открыта. Ехал ли Колумб в своих мыслях в Индию и случайно попал в Америку или, наоборот, сознательно открывал Западное полушарие — Новый Свет.

И такое восполнение, уже реальное восполнение всего человеческого пространства, душевного, оно многими было воспринято как большая надежда. И, как ни странно, эта надежда дожила до переселенцев североамериканских и реализовалась. Ведь Новый Свет действительно произошел. Соединенные Штаты Америки вполне являются тем Новым Светом — это совершенно особая планета, совершенно особый образец свободы. Образец не в смысле там совершенного, идеального, райского общества. Да нет! Мы можем сказать лишь, что это особо совершенный или особый случай свободы. Но это великолепное человеческое приключение. И драма одновременно. Мы ведь уже определили историю как драму...

И получилась дефазировка. Как бы это сказать, некая энтелехия, что ли, открытия, она завершилась возникновением Соединенных Штатов, явно находящихся в каком-то

драматическом противоречии с латинской частью Америки, имеющей дело с прошлым, с которым нельзя вступить в контакт. Вообще я считаю, что контакт между культурами невозможен. То, что мы называем контактом, — это есть то, что условно можно назвать цивилизацией — не в смысле уничтожительного различия цивилизации и культуры. Я, наоборот, считаю, что культур много, а цивилизация — одна. Она же и есть контакт. А в строгом смысле между культурами контакта быть не может. Тем более с культурами, которые возникали не на оси мировых религий. Там отражены мировые состояния и события.

— А вашу категорию „контакт” на „синтез” можно заменить?

— ...Да, но синтез также невозможен...

— ...Я это и хотел спросить.

— Конечно... конечно... Потому что, если есть первичный... если что-то уже получено, — это знак того, что первичный синтез уже случился, поэтому его нельзя сделать второй раз, он необратим. Нельзя еще потом синтезировать что-то с чем-то. Это невозможно.

Конечно, распечатать свое непережитое будущее латиноамериканцам невозможно. Невозможно. Есть просто какой-то путь, очевидно... Какой-то совершенно другой модернизации, непредставимой, — я не знаю. И, по-моему, никто не знает. Трудно судить. Конечно, для литературы — прекрасный материал. Эти вот всплески подавленных состояний, репрессированных чувств и коллективных состояний. Это обогащает палитру литературных средств. Но, безусловно, существует вопрос о правах людей — индейцев, даже в той же Америке (в Соединенных Штатах), тем более в Латинской Америке. Но здесь есть очень сложное такое охудожествление, что ли, или приукрашивание какое-то.

Я все время у самых прогрессивных, умных людей встречаюсь с такой концепцией. Концепцией самобытности культур — она самая модная сейчас. Каждая культура самоценна. Надо людям дать жить внутри своей культуры. Кто мы такие, чтобы судить свысока или еще как-то о ней. И беда в том, что многие культуры разрушили. А там, где не разрушили, нужно сделать все ради некоторой такой экологии культуры... В общем нужно дать им жить своей жизнью.

Ну, я уже не говорю о том, что это немного будет похоже на американскую резервацию. Как бы они ни отпихивались — испанцы и испаноязычные гуманисты — от этой идеи. Но здесь

может возникнуть спекулятивный, отвлеченный вопрос. Мне один ученый в Барселоне на симпозиуме о будущем в Европе привел такой образ. Он латиноамериканец, антрополог, рассказывал об обстановке, о концепциях культуры. И говорил о том, что у них есть такая метафора, метафора некоторой замкнутости и законченности любого культурного мира, и в этом смысле его самоценности — исполняя ритуальный танец, он, индеец, глядя на солнце, делает шаги по земле, то есть внутри замкнутого конуса или шара. Здесь один вопрос упускается. Не обращают внимания на некоторый первичный метафизический акт, являющийся конститутивным для человека. Я имею в виду то, что в философии называется трансценденцией или трансцендированием. А он неотъемлем от человека. Ничего тут не сделаешь.

Представьте себе племя, которое живет своей разумно организованной жизнью. И, в общем-то, действительно, какое мы имеем право считать, что оно более низкого порядка или более высокого. Но дело в том, что не на пути относительных сравнений появляются какие-то суждения, а на пути абсолютном. А путь абсолютный какой? Вот внутри него. Ведь обязательно среди этих делающих шаг и смотрящих на солнце будет кто-то, кто захочет сделать шаг, выводящий его из этого круга, шаг, после которого он увидит другое солнце, то есть, шаг, трансцендирующий окружающую, родную, свою собственную культуру и среду ради ничего. Не ради другой культуры, а ради ничего. Трансценденция в ничто. А это, вообще-то, в действительности и есть живой центр пульсации всего человеческого мироздания — событие такого рода, такого рода акт. Это и есть первичный метафизический акт. Он неотъемлем от человеческой конституции. Значит, если я защищаю права этого племени шагать именно так, как они шагают, я сворачиваю шею тому возможному и скрывающемуся среди них „иксу”, который прорвал бы когда-либо этот горизонт. То есть я не от европейцев их защищаю в действительности, я защищаю племя от его же собственной потенции...

— Судьбы?..

— Его же собственной судьбы? Кто знает? Кто знает, когда-то ведь вот такой лебедь, действительно белый лебедь, казавшийся гадким утенком, проклюнулся среди греков, например. И какие это имело последствия! А это почему-то все время забывают. Вот это понятное, благородное стремление защитить угнетенных, защитить тех, кого подавляют во имя какого-то культуроцентризма, скажем, европейского или ка-

кого-то другого, оно забывает, заставляет забыть, что существует некоторая метафизика свободы и мысли, и она не одним нам присуща. Это некоторый расизм наоборот. „Ну у нас нет — это само собой понятно, мы таковы”. Впрочем, и о себе этого тоже не осознают. Хотя, когда философам напоминают, они вспоминают. Ну а это — индейцы. Им-то зачем метафизика? Так, что ли? Не получится! Не получится. Здесь — проскок. Мы же не можем сказать, что было бы там, потому что это развитие прервалось искусственным образом. Эти доколумбовы империи рухнули не сами собой и не высокими, вот такого рода трансценденциями, раздвигающими горизонт и выводящими к другому солнцу и другим небесам.

Другая Земля и другое Небо. Оно слишком далеко, может быть, от них — это европейское или из Европы принесенное небо. Я думаю, что североамериканские новая Земля и новое Небо — это живьем созданное там на месте. Это не европейское заимствование. Хотя это были европейские эмигранты. Но у них, я повторяю, была только одна априорная, почти что маниакальная идея права, юридическая идея права, ставшая таким стержнем, введенным в этот атомный бушующий котел, который оказался достаточным для кристаллизации всех бурь и кипений в этом котле. Оказалось, что это очень сильная идея. Она-то сочетается с идеей человеческой изобретательности, предприимчивости... Она и сейчас там во главе угла. И не случайно в музее документов создания конституции, в Вашингтоне, полукругом обходишь все документы, оригиналы, от руки написанные, — такой-то, такой-то, такой-то, а когда завершаешь обход — видишь у дверей текст Великой хартии XIII века. Здесь сознание, что замыкает, что является началом и одновременно концом, венцом всего дела: это вот — неприкосновенность жилища и личности.

Таким образом, защита своеобычности оборачивается иногда отнятием прав на свободу и на другой мир. Как бы решением за них. Вы так самобытно живете, что вполне культурно так жить, как вы живете, и живите себе. А меня спросили? Вот если бы я был перуанцем или, я не знаю, кем... Может быть, я как раз задыхаюсь внутри этой вполне своеобычной, сложной и развитой культуры?

Может быть, этот брассаж или метиссаж таит в себе какие-то неожиданные потенции. Но потенции могут лежать опять же в универсальном измерении. В измерении чего? Не наглядного, не представимого и не предметного — абсолютного. Так же как Демократия не является никаким определенным

строем, так же как Царство Божие не является никаким определенным царством, так же как Запад не является географией вовсе и Восток не является географией — это указание на некоторое вечное состояние, скажем, Запад — это совершеннолетие. Но столь же необходима и не завершенная юность, которая символизируется Востоком. Она такая же ценность. Вечно будет так. Человечество всегда находится в одном из этих двух состояний. В каждый данный момент. И, понимаете, универсальных культур быть не может.

— Но у вас есть универсальное измерение...

— В том-то и дело. Это универсальное измерение и есть состояние вот этого напряжения. Вот в *этом*, в соотносении с этим *ничто*. Оно — универсально. Там лежит универсальность. В *этом* срезе мы все одно и в одной точке — Я, Вы сегодня, Я и Вы и Цезарь несколько тысяч лет тому назад, и так далее, и так далее. Это вот — некоторое вечное настоящее. Если иметь в виду странную эту вечность, которая есть все время складывающееся и раскладывающееся состояние человека, вечно становящееся. Вот в этом измерении, которое есть измерение потенциалов, измерение возможного человека, а не того или иного человека, и лежит универсальность. А с другой стороны, без измерения возможного человека умирает реальный человек. Стоит снять, расплющить это измерение в известных измерениях — там, где есть наглядные и постижимые предметы, — стоит расплющить, и все, на следующем шагу мы обнаружим себя мертвыми и окружающее будет мертвым.

Так что с присоединением к себе Америк человечество как бы обрело полную энтелехию того, чем оно может быть и чем оно предназначено быть. Но, возможно, вся его история будет подвешенной и продолженной, бесконечно продолженной попыткой выполнения этой энтелехии, попыткой, никогда, естественно, внутри времени не завершаемой. Как в свое время Бердяев хорошо говорил: конец истории не есть точка самой истории и конец времени не есть часть самого времени. Другой срез. Во времени нет никакой вечности. Точно так же и эти не наглядные, не представимые предметы, те, которые мы не можем себе представить. И, главное, мы не должны пытаться этого сделать, то есть не должны пытаться их материализовать. А если пытаемся, тогда мы просто язычники. Они содержат необходимый люфт для культуры. Культура может образовываться только на этом основании — какая-то культура. Что я имею в виду? Я одним образом определил культуру в начале раз-

говора, а сейчас мы другим образом культуру определим. Культура — это способность деяния и поведения в условиях неполного знания. То есть когда я включаю нормальным для себя образом — не распадаясь от этого и не впадая в панику и бессилие или в паралич, — включаю в принципе для меня непрослеживаемые до конца элементы. Ну, скажем, если я сею, культура земледелия существует тогда, когда я не пытаюсь органический акт самой земли, мною никогда не прослеживаемый, заместить логическим актом моего ума. Вот способность жить так — есть культура. А бескультурье всегда оборачивается чем? Уничтожением земли, потому что будешь хотеть ею владеть в том смысле, чтобы она на каждом шагу делала то, что делал бы ты своим логическим актом.

Культура есть люфт вот этого универсального, которое — не-представимое, не-видимое и так далее, и так далее, но символически обозначенное. Поэтому, если ты понимаешь символ, ты точно знаешь, о чем идет речь. Хотя сказать это невозможно, ты точно знаешь. И когда есть этот люфт, тогда то, что возникает на нем в массовом виде, у массы людей в качестве социального поведения и социального быта и так далее, есть культура — умение жить на вулкане не-знаемого, в ситуации не-полного знания. И если ты культурный, ты не ожидаешь полноты знания — ты умеешь, способен (у тебя есть культура) действовать, совершать поступки в условиях не-полного знания. Коммунистический эксперимент в России уничтожил культуру именно в этом смысле слова, потому что для него были непеносимы и враждебны все ситуации не-полного знания, любая ситуация не-полного знания.

— Любой символ то есть?

— Да. Даже в человеческих отношениях. По отношению к науке. Как это ни парадоксально, наука, которая является полной прозрачностью, — это не наука. А они хотели, чтобы все было покорным. В том числе — покорение сил природы, понимаете?

Алексей Гришин

**ЛЕС ЗА ДЕРЕВЬЯМИ,
И/ИЛИ КТО ПРОТИВ „ЯБЛОКА”?**
(заметки на полях журнала „Латинская Америка”)

Нам необходимо чувство общей ответственности за наше общее выживание, поэтому нам следует так взяться за построение мира ответственности, как если бы наша жизнь зависела от нее.

Из письма американки *Эмили Холдерс*
М. С. Горбачеву

Консервная банка, привязанная к копящему хвосту? — „Классика”. Новый (и очень престижный) выставочный зал с отсыревшими сквозняками? — Здание, готовившееся стать *Третьяковской галереей*. Дерево с зелеными листьями, сожженное на костре? — *Бруно*? Гибнущее *Плещеево озеро*? — Одно из многих. Тут уже наше время не перепутаешь ни с каким другим...

Все эти разновеликие факты на самом деле равновелики. Они подобны, за ними — один и тот же „кроссворд”, одна и та же духовная ситуация. Потому они и высыпали одновременно на страницы газет, как знаки-вешки, разбросанные по реке, название которой — *духовная жизнь общества*.

Но ведь оценки на шкале искусство-, литературо- и прочего культуроведения, входящего по географическому принципу в нашу латиноамериканистику, — те же вешки и на той же реке, хотя на первый взгляд может показаться, что в прозрачных окулярах сильного бинокля — лишь „превращенный” образ далекого региона или даже только отдельные всплески его художественной жизни. Однако это лишь первый оптический обман.

А что обнаруживается на второй и на третий взгляд?

Задумаемся, призывает латиноамериканист, в чем корни ажиотажа на Западе вокруг латиноамериканской литературы... Да все идет по принципу недостачи: берут то, чего самим не хватает... Как к кислородной подушке припали...

Задумались и... нашли корни, а заодно и с кислородом разобрались: „Карнавалный хохот (вольный смех) латиноамериканцев посреди кладбища выморочной цивилизации – вот что (оказывается) спасает человека, когда он остается без бога. Вот где залог спасения и триумфа. Здесь кончается предыстория человечества, кошмарная и трагическая, и начинается подлинная его история”, – констатирует, не без иронии, конечно, Л. Аннинский (№ 8, 1987).

Прежде чем припасть к подушке и уподобиться (в поисках спасения) хохочущему Гаргантюа XXI века, надо признать иронию справедливой уже по той причине, что как на беду не „хохочут” книги Борхеса, не хочется смеяться Астуриасу, струится, как полотно Эль Греко, тончайшая музыкальная ткань „Погони” Карпентьера и никак не похож на эталон здоровья и нормальности „человек с улицы”, скользящий по страницам насыщенной социальной проблематикой романа Хорхе Икасы.

Иными словами, нет общеукрепляющего регионального смеха, от которого стало не по себе Л. Аннинскому. Есть опасный мир Макондо и свидетельство гипнотической силы его магического реализма. Что ж, на то она и магия („чудесная реальность?”), чтобы очаровывать (и разочаровывать). Разумеется! Тем не менее нужно ведь как-то и рационально объяснить то, что, хотя ни один из театро-, искусство-, кино- или музыковедов пока не написал (каждый по своей, так сказать, линии) о тотальном превосходстве Латинской Америки над Западом, по отношению к литературе возникло и продолжает удерживать свои позиции „особое мнение”. Почему?

Как Город и Мир становятся „Миргородом”

Миргород нарочито невеликий при реке Хорол город. Имеет 1 канатную фабрику, 1 кирпичный завод, 4 водяных и 45 ветряных мельниц.

Н. Гоголь

„Городу и Миру” („Urbi et Orbi”) — назвал свой поэтический сборник В. Брюсов, причем, сделав это на латыни, не только позаботился о том, чтобы быть понятным всюду и везде, но и показал, что сам он — гражданин мира, освоивший его универсальный язык. Имеется в виду, конечно, метафора. Но, с другой стороны, ведь действительно необходим какой-то особый „язык”, чтобы измерить и выразить сразу весь универсум. Иначе придется все время „переезжать”. Это, собственно, и происходит при измерении расстояний между европейскими и латиноамериканскими столицами, когда точки отсчета выбираются таким образом, что надпись на дорожном указателе, вызывая определенные реминисценции, обычно выглядит так: до Парижа столько-то верст...

Правда, кое-кто в связи с тем, что влияние латиноамериканской культуры ощущается уже не только на „дальнем западе”, но и на „ближнем востоке”, предложил изменить схемы, о чем свидетельствует „концепция”, родившаяся за „круглым столом” в редакции журнала и отлившаяся в такую форму: наиболее интересные явления и наиболее крупные достижения наблюдаются в наших национальных литературах, и именно на них (может быть, даже именно потому, что именно на них) оказала наибольшее влияние литература Латинской Америки, переживающая (или пережившая?) бум (№ 1—3, 1983).

Естественно, что „концепция” вызвала серьезные возражения, но в основном (если бы не выступление Л. Осповата, то это „в основном” можно было бы и опустить) со стороны нелатиноамериканистов, решительно заявивших, что „проблема влияний” не так проста.

Она действительно не проста. „Я всегда спрашивал себя, обязательно ли давать финал всем историям, — спрашивал Микеланджело Антониони, — литературным, театральным, кинематографическим. Стоит ограничить историю четкими рамками, и она может в них погибнуть, если не сделать так, чтобы ее внутреннее время получило выход во время внешнее, туда, где находимся мы, герои всех историй. Туда, где нет ничего законченного”. Кто повлиял на итальянского кинорежиссера? Леонардо да Винчи с его „нон-финито”? Верлен, сформулировавший нечто подобное — „не полный тон, но лишь полтона”?

В споре такого рода далеко не всегда рождается истина. Случай с Гарсиа Маркесом, когда ему пришлось даже поклясться литературоведам, что он не читал „Мастера и Маргариту”, лишь подтверждает это.

И тем не менее спор был. А за „круглым столом” в ЦДЛ (№ 5—6, 1986) он возник снова. И снова — на почве „латиноамериканоцентризма”. И, пожалуй, самый „неудобный” оппонент (Д. Урнов) сказал тогда следующее: „Вместо того чтобы подвергнуть данное литературное явление анализу, мы в основном ограничиваемся его пропагандой. Это не анализ, когда меня, как читателя, прочувствованными словами уговаривают проникнуться доверием к писателю, так сказать „полюбить” его. Не хватает определений, системы понятий, благодаря которым создалось бы понятийно оформленное представление... Что это: нечто невиданное, не имеющее прецедентов и не подходящее ни под какие готовые названия? ...Как обсуждать без системы содержательных терминов?”

На эту конструктивную часть выступления внимания не обратили. А дальше соглашаться с критиком было нельзя. С ним и не согласилась. Но как? Полностью подтвердив справедливость его исходных позиций. Да вот он, ответ: „...Писатель о красоте и боли, а ему — ты не открыл ничего нового в области „повествовательного времени”. Открыл, открыл! Никто еще, как Гарсиа Маркес в „Ста годах одиночества”, не владел временем так свободно и гармонично... Не тешу себя надеждой, что смогу убедить лепетаньем о том, что Гарсиа Маркесу место в литературе обеспечено...”

Зачем же лепетаньем? И так ясно, что „открыл”. А вот для того чтобы определить, что открыл, как раз и необходимо высказаться профессионально или, по выражению Д. Урнова, „в терминах”, то есть как раз — о психологических мотивировках, стиле и технике письма, о „повествовательном (а что в нем плохого?) времени” в романах Гарсиа Маркеса и, например, Пруста, Фолкнера, Натали Саррот. Иначе разговор о литературе (не приобретая „специфически литературоведческого значения”) остается лишь мнением читателя. Читатель же, защищая свои региональные фермопилы (пусть даже и латиноамериканские), поневоле становится все же патриотом „Миргорода”.

Патриотизм этот особого рода. „Миргородец” знает все о своей „чудесной реальности” — он постоянно рассуждает о простынях, на которых вознеслась Ремедиос, зато и словом не обмолвится о таком „чуде” всемирно-исторического масштаба, как вознесение какого-то там Христа из Назарета.

„Петать, освободиться от земли, потеряться в даях мирового пространства... Неужели никто не заметил, как евангель-

ская легенда превратилась в западной живописи в удивительное просветление этого мотива? Все написанные красками вознесения, низвержения в бездну, парение над облаками, духовная отрешенность ангелов и святых, настойчиво олицетворяемое освобождение от земной тяжести — все это символы фаустовского полета души” — пишет О. Шпенглер. Ну и что же? Это о другом, считают „миргородцы”. Ремедиос вознеслась в специфически латиноамериканских условиях.

Если карнавальность связана с карнавалом, то...

Почему Л. Аннинский в связи с „корнями ажиотажа” и главным лекарством, излечивающим западноевропейца от эсхатологических настроений, указал именно на „хохот”? Дело в том, что в соответствии с логикой „чудесной реальности” — по мнению специалистов, это единая специфически латиноамериканская эстетическая концепция (обоснована Карпенъевым в прологе к роману „Царство земное”) — „сфабрикованному чуду” сюрреалистов противостоит (в литературе региона) „естественное, так сказать, „нормальное чудо”, порожденное народным мифологизированным сознанием, составляющим неотъемлемую часть народного бытия в Латинской Америке”. Это „нормальное чудо” и „бытие” неотделимы от смеховой, карнавальной стихии. Получается, что именно карнавальность, специфицируя культуру, делает ее латиноамериканской, готовой разразиться „вольным”, оздоровительным, как женьшень, народным смехом.

Отсюда понятна и такая трактовка главной заслуги автора „Ста лет одиночества”: „...главное, что принес Гарсиа Маркес, как бы вобравший („как бы” или „вобравший”?) лучшие черты большой латиноамериканской литературы нашего века (неужели только „нашего”?), состоит именно в естественной здоровой поэзии, существенно оздоравливающей оскудевшую духовную экологию столетия” (№ 6, 1986).

Но та же карнавальность, специфицируя, выделяя из ряда, кажется, обуславливает „инаковость”... Во всяком случае, проскальзывает такой пассаж: „Быть может, затрудняет восприятие Гарсиа Маркеса то, что мы не очень-то приучены нашей литературой к смеху? Корни нашей культуры в греко-византийском многомудрии, а не в римско-карнавальной стихии”. Как же быть тогда с оздоровлением?

Попробуем упростить „многомудрую” систему, связав карнавальность с карнавалом. Если он прибыл в Новый Свет на каравеллах, то его латинские корни не вызывают сомнений. Однако уже спор относительно их возраста (до сих пор продолжающийся) заставляет думать, что они уходят значительно глубже. И дело не в том, что некоторые исследователи считают родиной карнавала как раз Древнюю Грецию. Глубже другое. Даже если взять самый „жестокый романс” – карнавал Бразилии, то его „сердцем” будет не Рио-де-Жанейро и не Баия. Оно вообще не связано с какой-либо географической точкой. Оно – подкожно. Оно – то „вдохновение, которое с незапамятных времен раскручивает сюжет „человеческой истории”... стихия, заставляющая действовать, лицедействуя” (№ 4, 1987).

„Чудно устроено на нашем свете! Все, что ни живет в нем, все силится перенимать и передразнивать один другого”, – сказал именно по этому поводу Гоголь.

Карнавальность выводит на тему о всеобщем, а не о специфически латиноамериканском, на тему о единстве человечества, и адекватное восприятие с любой другой стороны океана здесь гарантировано. Единство это, разумеется, многослойно.

Игра на границе жизни

„Карнавал находится на границе искусства и самой жизни. В сущности, – пишет М. М. Бахтин, – это сама жизнь, но оформленная особым игровым способом”. А в каждой игре есть и конец игры, стремление человека прожить, хотя бы и в игровой форме, самого себя, а значит – прикоснуться к своей „шагреновой коже”. И вот здесь-то карнавальная хохот барокко вдребезги и на полном серьезе разбивается о заплывающую брусчатку и скатывается по щеке Мазины черной слезой, „нарисованной” праздничной тушью. И начинает петь великая „торговка меланхолией” Пиаф, не умевшая жить без мечты о Жизни в розовом свете.

Глубокая психологическая мотивированность, целевая установка игры, не осознающиеся в смеховой, народной культуре, давно разгаданы профессиональным искусством.

Голодарь Кафки ставит рекорды. Он действует на границах возможного, изменяя само представление о том, что, собственно, возможно, а что нет, играя. Он – факир или очень искусный игрок. Но когда во время последней, слишком затянувшейся голодовки – затянувшейся настолько, что о нем все забыли, –

случайный свидетель подступившей развязки спрашивает о причине, заставившей голодать, умирающий признается, что иначе не мог жить.

„...На „апокалипсической ярмарке” западной культуры бродит множество факиров, создающих большую, горячую поэзию или механические, иссушенные тексты. Никуда не уйти от того факта, что автоматизированное западное общество порождает эсхатологическое сознание, догматизирующее, увековечивающее лишь теневые аспекты бытия” (№ 6, 1986).

В очищенном от суеверий и невежества виде христианская эсхатология есть не что иное, как вера в высокое предназначение человека-творца, надежда на то, что зло будет наказано и добро восторжествует. Надежда несбыточная? Несбывшаяся? Наивная? Что думают об этом в Макондо? А ничего.

В нем нет рефлексии о самом себе, нет духовной напряженности жизни между полюсами высокого и низкого в человеке, нет личности, а значит, нет нравственного и безнравственного, уродливого и прекрасного, нет счастливых и несчастных, нет человечности, потому что нет любви, нет и осознанного одиночества, нет трагичности смерти, потому что никто не страшится ее заранее, довольствуясь сиюминутностью, никто не хочет и не может хотеть бессмертия — мир телесен, биологичен, „груб и матерчат”, как лист смородины. Сколько угодно долго может идти дождь, ничто не размокнет, — время-то стоит.

Есть и такая правда. У Гарсиа Маркеса она стала художественной. Она есть. Но нельзя не возразить ее трактовкам, утверждающим, что латиноамериканская литература перешла от „человековедения к человечествоведению” и что колумбийский писатель дал модель более высокого гуманизма, чем в буржуазно-индивидуалистической концепции мира „отчужденного одиночки”. Эти утверждения основываются на том, что его модель — „коллективистское”, „общинное” (чуть ли не социалистическое) бытие. Отсюда выводится и родство с русскими классиками — Толстым и Достоевским, которых, как известно, беспокоило отсутствие крепких, надежных связей между людьми.

Кое-что здесь действительно близко нам типологически. Хотя, конечно, во-первых, гуманизм — это все-таки индивидуализм, личностность и, во-вторых, реализация „коллективистского” („общинного”) подхода (единица! Кому она нужна?! Голос

единицы тоньше писка!) в конце концов приводила к обезличенности общества, то есть как раз к его дегуманизации, а не к более высокому гуманизму”, к торжеству интересов „общины” над интересами истины и, следовательно, к деградации культуры, откату в мир, где многие вещи еще не имеют названий и нужно показывать на них пальцем, чтобы хоть как-то обозначить.

Собственно, уже ясно, о какой типологической близости идет речь. Ведь этот лучший из миров не закреплен на оси времени, и магическими свойствами в нем могут обладать предметы, „выпавшие” из самых разных эпох и географических широт. Среди диковинных „игрушек”, поразивших жителя Макондо (астролябия, магнит, старые мореходные карты португальцев...), вполне могла красоваться и „лампа так называемого Ильича”. Туда (а на самом деле вовсе не туда!) ходят скорые поезда. Оттуда (но ведь совсем не оттуда!) можно отплыть на пароходе в Бельгию или в Каталонию... Это особый мир. Мир мифологизированного сознания — *духовной педократии*, по определению одного из авторов „Вех”. А она способна обернуться не только магическим реализмом Маркеса, но и „общинной” магией реального социализма, периодом застоя, который можно было бы назвать и лагерным периодом, и периодом прорвала в миф. Оценки этому явлению даны.

Тропинка „назад” у нас есть — через реабилитацию „сизифова труда”. Однако, для того чтобы пойти по ней, нужно, чтобы затакали часы, нужна определенная интеллигентность, самомобилизация, ответственность, иными словами, нужна личность, а человек ведет себя как „подкорковое существо”, агонизирующее в западне неосознанного бытия-к-смерти...

Для Достоевского же, так же как и для Толстого, путь к солидарности, начинаясь из глубины личности, далее сопрягался с христианской антропологией. Русская классика никогда не относилась пренебрежительно к единице человечества, замкнутой на универсальное по вертикали. Кризис социального мира рассматривался прежде всего как кризис личности, кризис духовного состояния человека во всей высоте его трагического стоицизма, стремления стать богом и через него — человеком.

...Нагоревшие свечи в высоких серебряных подсвечниках.
Толстому исполнилось только два года, когда он впервые увидел смерть и эти зажженные свечи. Он не забывает о них в „Детстве”, которое начал, когда ему шел 23-й год. Через семь лет он напишет „Три смерти”, потом будет „Смерть Ивана

Ильича”... Не случайно Бунин вспоминает не „лирическое отступление о дубе”, вызубренное нами в средней школе, а нечто совсем иное, открывающееся в образе князя Андрея: „... Засыпая, он думал все о том же, о чем он думал все это время, — о жизни и смерти. И больше о смерти. Он чувствовал себя ближе к ней”.

„...В чем корни ажиотажа на Западе вокруг латиноамериканской литературы... Да все идет по принципу недостачи: *берут* то, чего самим не хватает и чего не возьмешь ни у Джойса, ни у Кафки... Как к кислородной подушке припали...”, спасаясь от худосочного, эсхатологизированного (толстовского? — А. Г.) сознания „отчужденного одиночки”...

Берут то, что понятно и близко, то, что находит отклик. Берут другое свое. А Карпентьер, ставя знак равенства между „самым чудесным в мире латиноамериканским аллигатором” и самым чудесным рассказом о нем в предисловии к „Царству земному”, ищет свое другое. Оно-то под видом „чудесной реальности” и соотносится им (и идущими вслед за ним) с коллективным мифотворчеством, с народным мифо-поэтическим сознанием, на основе которого (якобы. — А. Г.) „конституируется все произведение”.

Однако в том-то и дело, что произведение „конституируется” еще и автором, установившим отношения и соотношения с чем угодно и с кем угодно, от Платона до Сартра, и у большого мастера „чудо” всегда подлинное. А в „основе”, которая глубже содержания, — „Восьмой день Творения”. И Сизиф продолжает вкатывать камень на гору своей голгофы. И науке, чтобы не стать научным мифом, приходится отказываться от чрезмерных претензий...

А когда камень в очередной раз скатывается вниз и пейзаж начинает проясняться, проступает (например) „волшебный”, „магический” миф Феллини — и оба термина принадлежат ему. И это не „коллективное мифотворчество”, а шюизм и „нелатиноамериканский” мифологизм М. Бютора. Если же латиноамериканская „чудесная реальность” вписывается в этот контекст, тогда и термин „новый латиноамериканский роман” читается по другому: указывает на отношение к своему старому и к перекличке литератур, о которой говорил Д. Урнов.

Тогда и проблема традиций будет выглядеть совершенно иначе: не так, во всяком случае, что где-то, на только что родившихся островах, еще не имеющих названия, некий чистый ангел,

не побывавший во чреве, просыпается утром радостно и садится, поставив ноги в стариковские шлепанцы Борхеса, за чистый письменный стол, не заваленный черновиками, достает чистый лист бумаги и начинает сочинять не известный ему (но известный Борхесу) миф о яблоке и преподает всему миру урок мифотворчества.

Конечно, можно повернуться спиной к традициям. Именно так, кстати, и пытался вести себя сюрреализм. Однако из этого вышло в конце концов лишь никогда не прекращающееся „движение противодействия традиции”, „традиционная борьба против традиции”.

Все это имеет непосредственное отношение к пресловутому мифологизму, к тому вопросу, который, по справедливому замечанию И. Тертерян, запутан „нашими же; то есть наших же латиноамериканцев усилиями”. И нужно снять шляпу перед интуицией Л. Аннинского, не позволившей ему запутаться в этой путанице, поверить и вжиться в концепцию в се общего очищения, наделившую латиноамериканскую литературу какой-то особой, уникальной способностью оказывать магико-терапевтическое воздействие на человечество.

На деле концепция разламывает жизнь на „западный”, или „эсхатологизированный”, индивидуально-личностный вариант и „смеховой”, здоровый, народный (почти наш), коллективистский, латиноамериканский.

...Берут то, чего самим не хватает. Возможно. Это дело „покупателя”. А всё же, „что дают”?

Дело не просто в терминах

Как ни обустроена жизнь в „Миргороде”, приходится выходить за его пределы. Хотя бы для того, чтобы определить наиболее „привлекательные” региональные черты. Это несложно. Литература, например, ищет „новые способы сказать сильнее”, чем „вчера” и „позавчера”, причем ищет (хотя и „то же”, что и другие, „вместе с другими”) „настойчивее, смелее, успешнее всех литератур в мире”. А причина, заставляющая искать, вскрывается цитатой из дневников Делакруа: „То, что делает людей гениальными, вернее, то, что они делают, заключается не в новых идеях, а в одной ими овладевшей мысли, что все, до сих пор сказанное, недостаточно сильно выражено...” Любопытно, как быть писателю, который думает, что сказанное до него Сервантесом или Достоевским выражено достаточно сильно?

По-другому рассуждает А. Ким. Не считая (так же как и В. Орлов) „мифологический латиноамериканский роман уникальным явлением, превзошедшим все остальные литературные процессы”, он связывает причины обостренного интереса к латиноамериканцам с тем, что и в „современном мире есть какая-то необъяснимая внешними логическими построениями ситуация”, требующая мифа. Миф „содержит в себе большие жизненные формулы”, – сказал писатель. И внутренняя логика вывела разговор к формулам, определяющим смысл творчества и новизны: „Это я уже играю *завтра*. Ведь это я уже сыграл *завтра*... но ведь это как прошлогодний снег, а? Какого черта вспоминать о прошлогоднем снеге”... – говорит кортасаровский саксофонист Джонни в повести „Преследователь”. А вот высказывание звезды джаза Диззи Геллеспи о другой звезде – Майлзе Девисе: „...он как будто поклялся себе не повторяться”. Естественно, что и А. Ким предлагает высказаться о „новой импровизации”, о „каком-то новом приеме современного мифологического латиноамериканского романа”, который – не только роман, точно так же, как и джаз, – не только музыка.

И здесь мы вновь натываемся на вопрос Урнова: как обсуждать без системы содержательных терминов?

Нужно ли трогать „бывшее” и „уходящее”? Нужно, если оно продолжает стоять у всех на виду, как типовые пятиэтажки! Их будут ломать. К сожалению, невозможно сломать типовые статьи и книги...

В принципе литературовед задал вопрос о методе и теоретическом уровне гуманитарных наук. Поэтому ответить могло бы и искусствоведение. Могло бы. Только как „расслышать” внутридисциплинарный ответ, если „ответчик” исходит из такого критерия: „С каких бы позиций мы ни рассматривали творчество Нимейера, следует прежде всего помнить о его миссии прогрессивного деятеля, стремящегося средствами искусства выразить свое отношение к наиболее злободневным проблемам, стоящим перед Бразилией, ее народом, перед всем миром” (№ 9, 1987).

Между тем сам Нимейер сказал в одном из своих интервью, что в детстве ему просто нравилось рисовать, а архитектуру определил прежде всего как фантазию. Там же он подчеркнул: „... если мы хотим придать ей (архитектуре. – А. Г.) гуманистическое содержание, нужно непосредственно участвовать в политической борьбе, способствовать преобразованию общест-

ва". Стадион в Сантьяго-де-Чили стал символом бесчеловечности режима, пиночетизма, но при чем здесь искусствоведческая оценка творчества того, кто проектировал это сооружение?

Как не вспомнить здесь слова Гоголя о Пушкине, об „Онегине” и „Борисе Годунове”: „Ничего не хотел он ими сказать своему времени; никакой пользы соотечественникам не замышлял”. Они — всего лишь отклик сразу „на всё, что ни есть в мире”.

Разумеется, мы извлекаем из них „пользу”, и за какой-то чертой искусство сливается с жизнью и в нем „дышат почва и судьба”. Однако сливается еще более непросто, чем небо с землей на горизонте .

...Когда зажглась толстовская свеча? Давно — судя по тому, как ярко она горит в строчках древнеегипетской поэзии: „Смерть стоит сегодня передо мною, как небо, очистившееся от облаков, смерть стоит сегодня передо мною, как запах лотосов...” Исторический человек уже в раннем детстве начинает задумываться о единичности, уникальности, неповторимости своей жизни. Осознавая неотвратимость смерти, он отделяет себя от внешнего мира, но, отделяя, ищет связь со всеобщим. Объявляя себя высшей мерой всех вещей, он в то же время воздвигает над собой, из своей внутренней свободы, высший императив морального должностования. Не менее загадочны, чем звезды над головой, моральные законы внутри нас. До сих пор непостижимым образом они проявляются в невозможности и нежелании сказать „после нас хоть потоп” и в том, что в этой, все же сказанной крылатой фразе Людовик XV сформулировал не менее общеобязательный жизненный принцип, чем Кант.

Конечно, у латиноамериканистики есть своя специфика и свои темы — не каждый возьмется, например, написать о „проникновении империализма в бразильское кино” или о противодействии культурной экспансии Запада, „которое осуществляется как самими правительствами, так и передовой художественной интеллигенцией”; о том, что „прогрессивные режимы поддерживают национальное киноискусство, реакционные — обычно покровительствуют чисто коммерческим жанрам”. Понятно, такого рода клише, как „научно-теоретические” подходы „партии” короля Людовика, шире региональных страстей. Но даже для того, чтобы увидеть это, опять-таки нужно выйти за пределы „Миргорода”.

Эффект бумеранга, или Ищем „грушу“

И купец под добрым деревом лицемерил с народами Полудня и Вечера и Полуночи, и выхвалял свой товар, и обманывал простых хитростью, а умных делал своими купцами и торговцами, так что и они имели через то свой барыш...

Якоб Беме

Начиная с Боливара ни один сколько-нибудь крупный латиноамериканский мыслитель не прошел мимо вопроса о самобытности региона. Идет долгий спор своего рода славянофилов и западников. И нелишне вспомнить, что спор настоящих славянофилов и настоящих западников начался, когда „окно“, прорубленное в Европу, заняло всю „стену“. Стена исчезла. И восточный танец Карсавиной, исполнявшийся ею, как писала, недоумевая, петербургская балетная критика, „на пятачках“, никого особенно не сбивал с толку: Париж добавил в первом же „русском сезоне“ к ее фамилии определенный артикль („La Carsavina“) и тем самым засвидетельствовал, что узнал в ней себя. Еще раньше „славянофильство“ уместилось в пепельнице, изготовленной в виде серебряного лаптя. Да уже и Онегин был „как денди лондонский одет“. Впрочем, это все Петербург, который не только одевался, но и строился с самого начала на западный манер...

Параллели с Латинской Америкой здесь можно проводить глубокие. Их и проводят. А. Ф. Шульговский, например, не устает повторять, что в Латинской Америке социализм превращался из утопии в науку по мере развития капитализма, что марксизм-ленинизм в регионе, так же как и в России, „выстрадан“ изнутри.

Однако проводятся и другие параллели, когда идеологический подтекст леворадикальной „славянофильствующей“ социальной философии, критически освоившей сферу художественной культуры и эстетики, не только не расшифровывается, но и запутывается в пылу борьбы против давно скончавшегося в Европе европоцентризма. В результате вся эта критика, замыкающаяся на философию „освобождения“, вызванную к жизни необходимостью самоидентифицироваться, самоопределиваться в большом универсуме, ставится на одну доску с традиционализмом (в частности — с бесперспективным индихенизмом), который приобретает какое-то неуловимое позитивное ядро.

За последнее слово науки выдаются такие сентенции: „...культура Латинской Америки в своих самых высоких проявлениях перестала быть западной культурой в смысле художественно-идеологическом, чтобы стать самой собой... Культура Латинской Америки в вершинах своего проявления вышла из „крута“ западной культуры, чтобы стать латиноамериканской культурой. Из географии она превратилась в историю, как то и предсказывал Гегель”.

Достаточно спросить: а что же Запад? Разве он только география и хвостовой вагон латиноамериканского поезда? Эффект бумеранга здесь неизбежен. То, что при проведении типологических параллелей латиноамериканская литература, по выражению автора „Альтиста Данилова”, „заскочила чрезвычайно далеко вперед, обогнав все прочие литературы и преподав этим прочим литературам и культурам урок”, оказывается лишь частным случаем, одним из следствий антиисторизма.

И вот что любопытно: так и не определенная „в терминах” самобытность латиноамериканской культуры, обуславливающая ее просперити, обеспечивается (возможно ли это?) отсутствием традиций или „свободным обращением” с традициями — таково мнение ряда исследователей. Оно-то и подкрепляется ссылкой на эссе Кортасара: „Любой европейский писатель — раб своей купели... Хочет он того или не хочет, решив писать, он взваливает себе на плечи гигантскую и почти устрашающую традицию... А в это время Лесама Лима на своем острове просыпается радостно, как первобытный человек, без всякого ошейника, не чувствуя вины ни перед какой традицией. Он принимает их все: от этрусков до Леопольдо Блума, сморкающегося в свой грязный носовой платок. Но без того, что называется историческим компромиссом. Он кубинец, у него за плечами своя, пусть не очень древняя и богатая культура. А все остальное — предмет чистого и свободного познания, а не ответственность продолжателя. Как его невероятная переизбыточность, так и его недостатки проистекают из его девственной свободы, из этой свободной девственности”.

О русском писателе такого, конечно, не скажешь. У него, по Кортасару (так получается из контекста), как и у западного писателя, „висит альбатрос на шею”. Отчего же все-таки тогда „проистекает”, что исследователю продолжают нравиться такие авторы, которые „...вместе с тем сохраняют верность себе”? Зачем этот „грант” — чеховское начало, внутренняя верность традиции, если они мешают „летать выше всех, дальше всех, быстрее всех”?

Я думаю, что эти вопросы возникли потому, что все рассмотренные „концепции” были извлечены из разных „сносок”, не связанных между собой: из эссе Кортасара, из предисловия Карпентьера к одному из своих романов, из дневниковой записи Делакруа, а не из „системы понятий” (с опорой на теорию искусства), как должно быть, — о чем, собственно, и попробовал сказать Д. Урнов за „круглым столом” в ЦДЛ.

Между тем в философии культуры проблема традиций и самобытности ставилась как приоритетная не раз и не два. И сами латиноамериканцы решают ее универсально, исходя из того, что в основе всякой подлинной философии лежит поиск универсального, который неизбежно проходит через нахождение особенного.

Существует ли помимо „ньютонова яблока” еще и „ньютонова груша”? Нет, конечно! И если кто-то из латиноамериканистов утверждает обратное, то он обманут длиннофокусной оптикой, „выделяющей фокусы”, фильтрующей превращенный образ региона. Давно известно, что стремление укрупнить способно расплываться такими „погодными условиями”, когда не то что лес, но и вблизи стоящих деревьев не разглядеть. Однако также известно, что масштабы возникающих при этом смещений приоткрываются тотчас же, как только включается „боковое зрение”, помогающее уловить общую направленность культуры, ее этос, дать аксеологическую характеристику гуманистической традиции, пульсирующей в социальном пространстве-времени, во всем многообразии его форм.

Это несколько иная задача, чем присудить той или иной литературе, тому или иному автору „майку лидера”. Сложная задача! *Сложная*, не то слово. „...Быть может, ты и прав, — сказал, обнажив целую отмель подводных камней, Феллини в интервью, взятом у него Туллио Кезичем, — „Дорога” отражает все еще темные для меня самого участки моего сознания. Я, конечно, не способен извлечь из этого фильма то значение, которое находишь в нем ты”.

Итак, ты критик, тебе видней. Видней?! Но хоть что-то должно быть видно! Что же? Ну по крайней мере то, что в центре густого, как смола, социального времени Макондо (и не только латиноамериканского) остаются человек, его позиция и ценности, в том числе моральные, определяющие ее изнутри, а значит, в центре остается и проблема совмещения личности и политического деятеля, личностей и политики (политической системы).

Политика часто бывает безнравственной. Нужно вносить нравственность в политику. Как? На основе „диалектики рода“, „симфонии человеческого бытия“, которая якобы предчувствуется в „фотороботах“ диктаторов из некончающейся осени патриарха, смонтированных Астуриасом, Карпентьером, Роа Бастосом, Маркесом и опередившим их всех Сармьенто? — В. Земсков. Или на основе „диалектики личностей“? — Л. Аннинский. В общем и целом, пожалуй, ясно. Но налицо разногласие, связанное с различными оценками всемирности, а не литературы.

„Дуй вплавь через пролив!“

Один русский (дореволюционный) дипломат считал, что через несколько лет жизни за границей сотрудники российских посольств начинают представлять интересы не Петербурга, а страны, в которую посланы. Такое воздействие „страна пребывания“ (ремесло, специализация) оказывает, разумеется, не только на „послов“. Но в большей мере речь шла о другом — о влиянии не Карибского, а совсем другого бассейна...

Всего несколько троллейбусных остановок от редакции журнала „Латинская Америка“. Бассейн „Москва“. Цементная отливка слова-символа, ставшего не так давно модным, — котлован, да еще залитый водой. Ведь на этом месте храм стоял (тоже символ), взорванный шариковыми.

Шариков — герой не только булгаковский. Есть еще матрос Шариков. Он хотел Врангелю в тыл зайти. „Пусть Врангель плывет, — другого кого-нибудь избузуешь!“ — советует ему Платонов. Или, если не хочешь ждать погоду: „Дуй вплавь через пролив!.. Высадишь себя — десант получится!.. А воздух в подштаники надуешь, станешь захлебываться, пробей дырочку и вздохнешь!“

Не стало Врангеля. Зато осталось желание „другого кого-нибудь избузовать“. И запылал в матросском мозгу „пожар мировой“, а в советской латиноамериканистике появился новый термин — „пылающий континент“. Еще одна химера-вешка на реке, название которой — *духовная жизнь общества*. Нашего общества.

В какой связи эти рассуждения находятся с плаванием Колумба и посвященным ему сборником эссе? Есть ли здесь вообще какая-либо связь? Мне кажется, есть. Сегодня, когда множество конкретных „ньютонových груш“ опознано, нужно го-

ворить не просто о тех звездах, которые мерцали над тремя каравеллами, о Великом единстве человечества, но и о путях интеграции в него, о наших путях и в этой связи о наших плаваниях в кривых зеркалах мифологизированного сознания. И нужны конкретные „заметки на полях”, в том числе, конечно, на „полях” латиноамериканистики, а значит, и специализированного издания, публикующего научные статьи о том, что происходит в Новом Свете, открытом в 1492 году.

Валерий Аладьин

„ВОЙНА” И „МИР” В ТВОРЧЕСТВЕ АЛЬБЕРДИ

И тогда, пишет Гердер, ирокезы направили к делаварам послов со следующим письмом: „Прискорбно, что племена ведут между собой войну. В конце концов она повлечет за собой гибель всех индейцев. Поэтому мы нашли средство предотвратить это зло. Нужно, чтобы одно племя стало „девой мира”. Это племя мы поместим в середину; другие воинственные племена назовут себя мужчинами и поселятся вокруг девы. Никто не должен трогать деву, тем более причинять ей зло, а если кто-нибудь совершит этот поступок, то немедленно все обратятся к нему со словами: „Зачем ты обижаешь женщину”. Все мужчины должны будут напасть на того, кто ударил деву. Сама дева не имеет права начинать войну, наоборот, она обязана всячески стремиться к сохранению мира. Если окружающие ее мужчины начнут избивать друг друга и война станет ожесточенной, дева должна найти в себе силы обратиться к ним со словами: „Мужчины, что вы делаете? Подумайте о своих женах и детях, они погибнут, если вы не остановитесь. Неужели вы хотите истребить друг друга?” И мужчины должны прислушаться к голосу девы и повиноваться ей. Делавары согласились стать девой мира... С того времени народ делаваров стал хранителем мира, ему было дано на сохранение великое ожерелье мира, доверена цепь дружбы... К сожалению, когда вторглись европейцы, по требованию мужчин самой деве мира пришлось принять участие в обороне... ей пришлось... взять в руки томагавк. Чужое непредвиденное насилие разрушило прекрасный мирный проект”.

Интересное наблюдение, и вот какой вывод можно сделать: после встречи цивилизаций Старого и Нового Света на земле Америки должны были встретиться и действительно встрети-

лись идеи всеобщего вечного мира между народами. И в результате по-новому стали осмысливаться проблемы войны и мира. В южной части открытого Колумбом континента страстным обличителем войны и сторонником всеобщего вечного мира был Хуан Баутиста Альберди (1810–1884). Философ и социолог, публицист и дипломат, писатель и юрист, общественный деятель – один из образованнейших людей своего времени. Его жизнь и творчество приходятся на сложный и противоречивый этап аргентинской истории. Он стоит у истоков многих, и прежде всего философско-мировоззренческих, форм не только аргентинской, но и латиноамериканской культуры в целом.

С 1855 года Альберди занимал различные дипломатические посты в Европе и США, но в знак протеста против Парагвайской войны* оставил дипломатическую деятельность. Мыслитель был изгнан из Аргентины. В изгнании, продолжая выступать против этой войны и войн вообще, он создает „Преступление войны”. „Именно из-за этой книги, – отмечал аргентинский писатель и историк А. Юнке, – ..все шовинистические силы обратились против пацифиста Альберди... А позже – поскольку последний не только защищался, но и энергично атаковал – организовали против книги заговор молчания”.

Гуманизмом пронизано все творчество аргентинского мыслителя: проблемы войны и мира, свободы и насилия, демократии и неравенства, национального и всемирного определяют его содержание и направленность. В „Сатирических заметках и литературной критике” он постоянно подчеркивает, что литература должна правдиво отражать жизнь общества. „Народ – моя муза”, – заявляет Альберди. О его книге „Паломничество Света Дня, или Путешествие и приключения истины в Новом Свете” известный историк М. Г. Мэроу справедливо писал, что она „производит такое же впечатление, как „Персидские письма” Монтескье, „Кандид” Вольтера, „Путешествие Гулливера” Свифта”. Однако именно „Преступление войны” – подлинный манифест его гуманистических воззрений, кредо его творчества.

Даже среди классических трудов по проблемам войны и мира эта работа выделяется глубиной, страстностью гума-

* Парагвайская война (1864–1870) была беспрецедентной по своей жестокости. Достаточно сказать, что если перед войной население Парагвая составляло 1337 тысяч человек, то к ее концу оно сократилось до 220 тысяч.

нистической убежденности. И в конечном счете автору удается сформулировать ряд важных прогностических реалистических идей, дать логическое позитивное решение. Необходимо подчеркнуть и следующее: в отличие от создателей большинства трактатов о вечном мире, аргентинец выступает с позиций не национальной или региональной человеческой общности, а с позиций всемирности. На это следует обратить внимание еще и потому, что для философской культуры, равно как и для других форм духовности Латинской Америки, „оплодотворенность” идеей всемирности — одна из характернейших черт.

«„Преступление войны”. Этот термин нас поражает лишь в силу того, что мы свыклись с другим определением, хотя оно поистине непостижимо и чудовищно: право войны, иными словами, право на убийство, на кражу, на поджог, на опустошение в самых невероятных размерах, ибо все это входит в понятие войны; в противном случае — и война не война», — так начинается свою книгу Альберди¹.

В первой же фразе обозначается основной методологический подход: автор рассматривает феномен войны с правовых позиций. Корни войны уходят в моральные сферы.

Однако Альберди не ограничивается эмоционально-моралистической патетикой и стремится найти объяснение „права войны” в реальной истории. Ход его рассуждений таков: право, которое лежит в основе отношений между народами, восходит к Древнему Риму. Система регулятивов отношений римлян с другими народами составляла основу этого права. Поскольку для римлянина всякий неримлянин был варваром и врагом, то и система отношений с ним была системой права войны. Таким образом, война породила „правительство меча”, „правительство армии”, „правительство силы”. „От римлян, — пишет Альберди, — мы унаследовали войну, иначе говоря, преступление, как законное средство разрешения споров, и прежде всего возвеличивания, как источник обогащения и постоянный метод внутреннего управления”². Другими словами, как сказал Блез Паскаль, люди в истории „не смогли сделать так, чтобы справедливое стало сильным и стали считать сильное справедливым”.

Главной причиной войн Альберди называет волю отдельной личности, в которой персонифицировались нация, народ, отечество. „Родина персонифицировалась в монархах или суверенах, но не в народах”, и те, „кто не сказал „Государство — это я”, думали так же и верили в это так же, как и сказавший это”, — писал Альберди³. Отсюда мыслитель делает вывод,

что „война — это преступление суверенов, носителей верховной власти”⁴.

Абстрактно-правовой, идеалистический подход к проблеме войны и мира приводит аргентинского философа к антиномии: с одной стороны, утверждая, что войны порождаются безответственностью отдельных личностей, нарушающих законы, в основе которых лежит мораль, Альберди квалифицирует их как преступников. С другой стороны, он признает, что эти личности, олицетворяя народ, сами пишут и реализуют законы и, следовательно, юридически их нельзя квалифицировать как преступников. Однако поскольку войны ведутся насильственными средствами, то Альберди определяет их как уголовные преступления, а индивидов, ответственных за эти преступления, как уголовных преступников.

Вместе с тем аргентинский мыслитель убежден, что народы не могут совершать преступления — „идея национального преступления абсурдна”. Указывая на то, что войны возникают по воле правителей, он подчеркивает, что насилие, которое культивируется во время войны, не свойственно народу в целом, а есть следствие честолюбивых и властолюбивых стремлений отдельных людей, персонифицирующих тот или иной народ. Напротив, считает Альберди, народы, став хозяевами своей судьбы, стараются установить братский союз с другими народами. „В тот день, — утверждает он, — когда народ возглавит армию и правительство, война перестанет существовать, поскольку она уже не будет промышленной монополией класса, культивирующего ее в своих целях”⁵.

Таким образом, философ, объясняя феномен войны, идет как бы по двум линиям: с одной стороны, природно-биологическая ее обусловленность инстинктивными наклонностями человека, с другой — война есть результат существования простых экономических интересов определенной группы („класса”. — Альберди) людей.

Альберди пытается разрешить антиномию с позиций уголовного права, поскольку оно занимается преступлениями, совершенными насильственным путем.

Изложение философии права содержится в его работе „Предварительный фрагмент к изучению права”, состоящей из трех частей — „Теории естественного права”, „Теории позитивного права” и „Теории юриспруденции”. Нас интересует прежде всего первая часть.

Центральной задачей для Альберди является обоснование абсолютного характера естественного права. Он определяет пра-

во как систему моральных норм человеческого поведения. Знание права предполагает знание этих норм.

Человеческое поведение не может быть познано и понято без выяснения условий, в которых оно осуществляется, а главное — без выяснения его мотивов. Философ выделяет среди них три главных: „страдание и боль” — „инстинктивные силы нашей природы” (это чисто природные силы); „интерес” — „это разум, приложенный к индивидуальным потребностям” (тоже природное начало, но скоординированное и реализованное посредством разума); наконец, „долг” — „рациональный мотив, который определяет нас практикой добра... независимо от утилитарной значимости”. Лишь побуждения без заинтересованности и есть моральные в истинном смысле, и только они могут определять человека как морального индивида.

Мотивация человеческого поведения обозначена Альберди как „надличностная”. Он пишет: „С того момента, как разум возвышается к идее абсолютного „надличностного” мотива, он перестает быть целью творения, поскольку признает цель более высокую, и в силу божественной добродетели своей утверждает, что она есть абсолютное „надличностное” благо, само по себе обязательное высшее святое”⁶.

Когда человек становится моральным человеком в истинном смысле, то сознание человеческое перестает быть объектом самого себя, то есть объектом познания. Разум признается как нечто существующее, но не являющееся объектом познания, потому что он становится „надличностным”, находится вне сферы человеческого познания. Это положение вполне соответствует спенсеровскому „непознаваемому”. Таким образом, в основе права лежит не объективная реальность, а некий „надличностный” мотив, императивный характер которого индивид находит во внутреннем опыте. Обратившись к Огюсту Конту, заметим, что и у Альберди, и у французского философа основания морали находятся „внутри” индивида; у Конта они определены всеобщим законом эволюции, у аргентинского мыслителя — это некий „надличностный” мотив, восходящий, как это обнаруживается в его этике, к Богу.

Морально-правовые основы понимания войны и мира приводят Альберди к заключению, что „меч войны — это меч тяжущейся стороны, следовательно, пристрастной и неизбежно несправедливой”. Логическим выводом из этого следует утверждение, что преступление войны есть преступление правосудия. Тем самым Альберди невольно обнажает противоречивую сущность общественных отношений классовой истории

человечества: любой суверен есть законодатель, следовательно, начало войны есть законное право, в то же время с точки зрения общечеловеческой это — антигуманный акт, преступление закона.

Чувствуя противоречивость своей позиции, Альберди пытается раскрыть существо исторического права войны и выявляет его софистический смысл: квалифицируя войну как уголовное преступление, он считает, что, даже будучи правосудием, наказанием за преступление, она не может иметь законный (правовой) статус, поскольку в этом случае „истец” выступает в то же время и как судья, что, естественно, недопустимо. Человек не может судить другого, защищая при этом свои интересы, и не допустить несправедливости — такова природа человека.

В итоге, с одной стороны, война есть следствие природных эгоистических наклонностей человека, с другой (в то же время) — она есть следствие существования обыкновенных, земных человеческих интересов определенной группы людей.

Властолюбивые наклонности в человеке Альберди — как и Спенсер — предлагает уничтожить или, в крайнем случае, ослабить посредством воспитания. Эта мысль вытекает из эволюционистской философско-мировоззренческой позиции. Но Альберди высказывает и совсем иное суждение: он считает войну следствием тяжелых условий жизни, существования материальных интересов военных промышленников, производящих орудия ведения войны⁷. Такое понимание, казалось бы, выводит его на социальные проблемы, но философско-мировоззренческие позиции все же не позволяют выйти за рамки духовно-формационных структур своего времени.

„Погасить” аморальные властолюбивые наклонности правителей, считает Альберди, возможно лишь при столкновении их желаний с желаниями других людей, что, в свою очередь, предполагает ситуацию, когда „разум”, воля и действие перестанут быть монополией „одного или немногих”, а перейдут „в руки многих или почти всех”.

Иными словами, избавление от войны — в перераспределении власти: от власти одного, немногих — к власти большинства, „почти всех”. Но что такое власть в ее философском смысле? — ставит вопрос Альберди и отвечает: „...это распространение своего собственного Я, расширение и осуществление нашего коллективного и индивидуального действия в том мире, который служит нам театром нашего существования”⁸. Каждый человек стремится к власти, утверждает аргентинец, поскольку это в

определенном смысле заложено в нем. В этом случае философ предвосхищает в некотором роде как ницшеанскую трактовку характеристик человека, так и понимание человека одним из крупнейших представителей своеобразного психологизированного позитивизма в Аргентине К. О. Бунге.

Особый интерес представляет идея о том, что войны, хотя и кажутся многим наиболее эффективным средством разрешения человеческих проблем, на самом деле таковыми не являются. Альберди утверждает, что спорные вопросы между государствами следует разрешать лишь нейтральным странам. Но в то же время он приходит к выводу: поскольку „нет войны, которая не оборачивалась бы в ущерб нейтральным странам” (что достаточно аргументированно доказывает), то, следовательно, они выступают также заинтересованной стороной. И, таким образом, не нейтральность определяет отношение нейтралов к войне, а материальный интерес, то есть ущерб или выгода. Если продолжить рассуждения Альберди, то неизбежно следует, что любая война на нашей планете предполагает вообще отсутствие нейтралитета, если речь идет о фактической, а не юридической стороне проблемы. Современное состояние человечества особенно ясно выявило справедливость этой мысли.

Преодолевая явное противоречие своих рассуждений, Альберди пытается довести до логической стройности свою позицию. Он считает, что нейтральный судья все же должен быть, и таковым он видит всемирное правительство в качестве суверена международного права. При этом аргентинский философ высказывает идею, которую впервые выдвинул Кант: история человечества есть история объективного формирования его как целостного единства. Подобное общество, утверждает Альберди, находится в процессе своего формирования, и все, из чего складывается историческое развитие человечества, является не чем иным, как историей какой-то ступени этого формирования, над чем трудится способная к совершенствованию природа человека. Правительства, ученые, исторические события представляют собой лишь орудия провидения в многовековом строительстве этого огромного здания всемирного народа, которое в конце концов будет построено на тех же основных законах морали, присущих природе человека, на которых зиждется конституция каждого государства в отдельности⁹.

Примечателен вывод: поскольку человеческая цивилизация еще не представляет собой единства как „всемирного народа”, то и цивилизованных народов — в действительном пони-

мании этого термина — сегодня еще нет¹⁰. Указывая на незрелость человечества как „всемирного народа”, Альберди относит это понятие ко всем народам планеты без исключения, тем самым подчеркивая их действительное равенство и право на статус полноправного элемента всемирной человеческой цивилизации. В латиноамериканской философии XX столетия эта идея в лапидарной форме представлена в творчестве Л. Сеа: „Все народы равны, потому что они различны”.

В своих размышлениях о войнах Альберди не ограничивается указанием лишь на материальные обстоятельства. „Первым и неминуемым следствием войны, — пишет он, — являются изменения во внутреннем укладе страны в ущерб ее свободе, иными словами, в ущерб участию народа в управлении”, что имеет большое значение, „ибо как только народ перестает управлять своими делами, то дела идут плохо”¹¹. Войны несут с собой массовость человеческих действий, и поэтому в обществе теряется индивидуальность человека, проявляющаяся в мирное время. В свою очередь, потеря индивидуальности означает потерю человеком его сущности. Утрата индивидуальности, или, по выражению Гегеля, „прекрасной индивидуальности”, лишает человека воли, а так как свобода осуществляется через „воление”, то во время войны, следовательно, теряется и свобода. Свобода человека неотделима, согласно Альберди, от благополучия и богатства. И здесь аргентинский философ в своей позиции близок к Гегелю. Последний писал: „Я могу отчуждать от себя свою собственность, так как она моя постольку, поскольку я в нее вкладываю свою волю...”¹². Маркс, анализируя это положение, указывает на то, что у Гегеля „частная собственность в чистом виде становится неотчуждаемым благом, следовательно, субстанциональным определением”¹³. В частной собственности в этом случае представлена реальная общественная сущность человека. Нечто подобное наблюдаем у Альберди, когда он пишет: „Индивидуальная (частная. — В. А.) собственность есть сам индивид, заключенный в вещное, которое есть его второе творение” („Я”. — В. А.). Отсюда он делает вывод, что „упразднить индивидуальную собственность — означало бы упразднить самого индивида”¹⁴.

„Уничтожить войну! — восклицает Альберди. Это утопия. Это все равно что отменить преступление. Война как наказание будет жить, пока жив человек...”

Страстный пацифизм все же позволяет ему завершить концептуальное решение проблемы „всемирного народа”. Его „спасает” союз народов. Он развивает эту идею, убежденно и

достаточно аргументированно доказывая, что это есть единственный путь будущего прогресса человечества. Необходимо создание, по словам Альберди, „Соединенных Штатов Человечества”. При этом он считает, что „не политика и не дипломатия выведут народы из изоляции, чтобы сформировать то всемирное общество, которым и является человечество”, а „интересы и нужды цивилизации самих народов, как это было до сих пор”¹⁵.

Среди важнейших „умиротворяющих средств” войны философ называет христианство, торговлю и нейтралитет. Христианство, будучи важным условием создания „всемирного народа”, выступает при этом не „в качестве религиозной догмы”, а „как моральная доктрина”. Подобное понимание религии, несомненно, обусловлено влиянием „религиозности” его современника, друга и в известном смысле учителя Э. Эчеверри (1805–1851), у которого находим следующую формулировку: „Для вас, философов, может быть, достаточно философии, но народу, нашему народу, если отнимете у него религию, что оставите? Животные потребности, безутешные страдания, ничего, что может утешить его...” Иными словами, религиозность как Эчеверри, так и Альберди — это не религиозность, обусловленная некой трансцендентностью человеческой природы, а определенная мировоззренческая позиция социальности. Религия в итоге выступает важным элементом естественного закона, лежащего в основе отношений народов и отдельных человеческих индивидов.

Интерпретация понятий „торговля”, „свобода” и „нейтралитет” у Альберди очень противоречива. „Наука права, — считает он, — много сделает в этом смысле (в деле создания союза народов. — В. А.), но еще большего достигнет торговля, поскольку мир главным образом управляется материальными интересами, а не идеями”¹⁶. Раскрывая содержание второго „элемента”, Альберди пишет: „Нет более могучего предохранения от войн, нет более рационального средства добиться их устранения, чем свобода, хотя это путь медленный и трудный”¹⁷. При рассмотрении категории свободы обращает на себя внимание его понимание отношений индивида и государства. „Родина и индивид, народ и гражданин” — „в гармонических комбинациях” этих понятий заключено, по мнению аргентинского философа, „решение социальных проблем”, в том числе и проблемы свободы¹⁸.

Свобода, согласно Альберди, существует в двух формах: свобода родины и свобода индивида. Выступая за индивидуа-

лизм, который называет „эгоизмом”, „разумным эгоизмом”, он утверждает, что „в современном христианском обществе, как и у греков и римлян, Родина является абсолютным отрицанием свободы... которая питает мир”. Утверждая, что „Родина свободна, насколько она абсорбирует и монополизирует свободу своих индивидов”, Альберди делает вывод о том, что „индивидуальная свобода есть священная граница, где кончается власть Родины”¹⁹.

Это понимание свободы и ее роли в историческом развитии общества предполагает, что если свобода есть „способ бытия того, что конституирует эгоизм, то последний есть рычаг, наиболее верный и могучий агент человеческого прогресса”²⁰.

Примечательна интерпретация понятия „мир”. Согласно Альберди, это порядок, но порядок, в свою очередь, есть результат существования власти – это верно, но лишь в том случае, „если власть есть синоним свободы”. И далее: „...власть и свобода не два разных понятия, а одно и то же, но рассматриваемое с разных точек зрения. Свобода – власть управляемого, а власть – свобода правителя”. Считая союз народов важнейшим средством достижения всеобщего мира и полагая, что этого можно достичь христианским смирением (хотя и не всегда), Альберди в то же время не мыслит мир через уничтожение оружия. Он пишет в этой связи: „...как меч Дамокла, меч демократии должен угрожать всегда, ни разу не ранив”²¹. Достижение и сохранение мира через вооружение.

Так было вчера. Такова в значительной степени ситуация и сегодня.

„В тот день, когда будет создан, когда вооружится и таким образом организуется нейтралитет, мир во всем мире перестанет быть утопией”, – считает философ. И в этой ситуации, с одной стороны, Альберди пишет, что „нейтралитет, который не вооружен, – это не нейтралитет”, – и это понятно. С другой – в то же время у него читаем: „Сделать общим нейтралитет – значит локализовать войну, то есть изолировать ее в своей скандальной чудовищности и мало-помалу прекратить ее, заставив ее устыдиться перед лицом спокойного и достойного человечества, с негодованием следящего за ней с почетных высот всеобщего права”²². Иными словами, путь к ликвидации лежит через мораль, опирающуюся на положения христианства, через создание на основе этой морали международного права, которое в будущем „упразднит” войну.

Рассматривая роль нейтралитета в формировании „всемирного народа”, Альберди уже не выводит принципы нейтралитета из римского права, а видит их результатом исторического развития народов. Отбросив морализирование, Альберди утверждает однозначно, что нейтральные народы, при всей их нейтральности, должны быть прежде всего вооружены для осуществления роли судей в спорах между государствами. Таким образом, при том, что он часто обращается в решении проблем войны и мира к христианской морали, аргентинец стремится разрешить их как земные задачи человека, через его земные обстоятельства.

Философ выделяет два состояния народов: „цивилизованное” и „природное”. Мысль, высказываемая Альберди, о том, что единство народов предполагает их переход из системы природной регуляции — поскольку основополагающие принципы римского права, лежащие в основе отношений между людьми, представляют собой своеобразный социализированный вариант естественно-природного „права” сильного — к цивилизованной, звучит, например, и у Канта²³. Но последний выводит из нее задачу формирования всеобщей моральности, Альберди же делает вывод о необходимости решать проблему прежде всего практическими действиями народов: созданием международного арбитража для решения спорных вопросов между народами и посредством этого установлением союза народов — „всеобщего народа”.

„Если существует народ, который призван вечно править собой сам, так это народ, составленный из народов, который называется обществом наций”, — пишет Альберди²⁴. И здесь у него звучит новый мотив. Оказывается, власть нужна как арбитр для союза народов, в то время как внутри каждого общества она не будет иметь силы. И закон-регулятив имеет опять же моральную природу. Закон существует независимо от того, издал ли его какой-нибудь законодатель или нет. Достаточно, утверждает Альберди, чтобы его однажды кто-то сформулировал и обнародовал как единственный закон всемирного общества. Последовательно проводя идею моральной природы этого закона, он сравнивает его с книгой, в которой „изложены правила хорошего тона и умения вести себя в обществе”.

Раскрывая механизм формирования „всемирного народа” и установления принципов существования всеобщего мира, Альберди в этих процессах существенную роль отводит общественному мнению. „Всемирный народ”, его суверенитет возникают и формируются сами собой, „в силу естественных за-

конов”, управляющих коллективным и индивидуальным развитием человека, и „его беспрерывно совершенствующейся природы”. Вся человеческая история, считает философ, есть история стремления всех народов к созданию „всемирного народа”. Закон же, ведущий к созданию его, есть закон эволюции.

В заключение отметим, что трактат о всеобщем мире Альберди, бесспорно, не мог служить практическим руководством к действию. Однако он является одним из наиболее ярких проявлений гуманистических идей в латиноамериканской культуре.

Кроме того, в трактате „Преступление войны” формулируются и обосновываются основные „латиноамериканизмы”, которые в дальнейшем определяют важнейшие черты философско-мировоззренческой культуры региона. Среди них прежде всего необходимо указать на функционально-практицистскую направленность при значительном влиянии образно-художественных форм, а также идею всемирности, которая, как уже отмечалось, оплодотворяет практически всю латиноамериканскую культуру.

КАК ИСТОРИЯ СТАНОВИЛАСЬ ВСЕМИРНОЙ

Един ли „мир людей”, или различия между теми или иными человеческими общностями столь велики, что преодолеть их невозможно? Достижимо ли единство человечества, основанное не только на внешних по отношению к человеку связях (экономических, политических и т. д.), но и на подлинном взаимопонимании представителей различных культур и цивилизаций? Совместимо ли единство мира с его многообразием? — примерно так можно очертить круг вопросов, поставленных 500 лет назад и полностью сохранивших свою актуальность. Сегодня поиски их решения — неотъемлемая, важнейшая часть той внутренней работы, которую должен осуществить человеческий дух, если люди хотят предотвратить вполне реальную возможность конца Истории.

Еще в недрах первобытного строя сформировался социально-психологический комплекс „они и мы”, превратившийся впоследствии в традиционное образование, в „окаменелость поведения” (и сознания). Эта „окаменелость” сохранилась до наших дней и составляет наиболее глубокую социально-психологическую основу этноцентризма и национализма всех видов. Сущность данного феномена сводится к следующему: „мы”, то есть члены данной общности (рода, племени, народа, нации, цивилизации), — „настоящие люди”, в то время как „они”, то есть все, кто принадлежит к иным, чужим, не похожим на „нас” разновидностям человеческого рода, — не люди, или не вполне люди, или люди второго сорта.

С переходом к классовому обществу комплекс „они и мы” был поставлен на службу имперской политике экспансии во всех ее видах. Он служил и служит до сих пор мощным центробежным фактором в истории человечества. С особой силой данная

окаменелость поведения и сознания проявляет себя тогда, когда вступают в контакт далеко отстоящие друг от друга человеческие реальности. Столкновение иберийской Европы и автохтонных обществ доколумбовой Америки может служить здесь одним из наиболее ярких примеров.

Человечеству потребовались тысячелетия напряженнейшей работы духа, чтобы выработать совокупность идей, противостоящих центробежным силам истории, намечающих путь к всечеловеческому единству. Первой важнейшей вехой на этом пути стало выдвижение идей сопричастности каждого человека Абсолюту, вне зависимости от его этнической принадлежности или вероисповедания, несводимости любого индивида к роли простого единичного выражения, функционера или винтика какого-либо социального или космического целого принципа, личной ответственности. Как показал К. Ясперс, эти духовные достижения впервые стали достоянием людей в эпоху „осевого времени” (VIII—III вв. до н. э.), когда в различных частях Старого Света одновременно творили первые эллинские философы и основатели важнейших религиозно-философских традиций Азии.

Следующий этап в развитии этой тенденции в истории человеческого духа связан с появлением христианства. Апостол Павел неоднократно высказывает идею равенства всех людей перед Богом. Пожалуй, с наибольшей ясностью эта мысль выражена в послании к Колоссянам: „...нет ни Еллина, ни Иудея, не обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос”. Хотя здесь утверждается равенство всех людей только в одном — в отношении к Богу, тем не менее раздвижение границ понятия „мы” до пределов всего рода человеческого, хотя бы только по одному этому направлению, имело огромное значение.

Эта совокупность идей вошла в острейшее противоречие с социально-психологическим комплексом „они и мы” и многообразными идеологическими надстройками, на нем основанными, что во многом обусловило динамику развития духовной жизни человечества начиная еще с „осевого времени”. Противоречие это особо обострялось именно в переломные моменты истории. Причем комплекс „они и мы” оказался чрезвычайно живучим, способным к воспроизведению на почве самих мировых религий, в том числе и христианства, вступая при этом в противоречие с его общечеловеческим содержанием.

Борьба двух линий в христианстве вспыхнула с новой силой в связи с полемикой о Новом Свете, развернувшейся в XVI веке после открытия и завоевания Америки. Эта тема

достаточно подробно исследована в зарубежной, да и в советской научной литературе. Напомним лишь, что противники признания человеческой природы индейцев натолкнулись на яростное сопротивление гуманистической партии Лас Касаса, провозгласившего: „Все нации мира – люди...” Это был полный и осмысленный разрыв с принципом „они и мы”, с „окаменелостью духа”, в плену которой находилось сознание как конкистадоров, так и идеологов конкисты типа Х. Хинеса де Сепульведы.

Внешняя экспансия Европы начиная с эпохи Великих географических открытий сопровождалась внутренней универсализацией сознания европейцев – процесс, затронувший отнюдь не только представителей иберийских народов. Достаточно вспомнить, что писал о Новом Свете Монтень, решительно осудивший конкисту и сделавший однозначный вывод о том, что американские индейцы, в том числе и каннибалы, – такие же люди, как и европейцы, и даже лучше последних во многих отношениях. Тенденция к универсализации сознания, у истоков которой стояли Лас Касас, Монтень и их единомышленники, получила дальнейшее развитие в творчестве таких корифеев европейской цивилизации, как Гете, Гердер, впоследствии, уже в XX веке, Г. Гессе.

Однако выдвижение и развитие великих идей всечеловеческого единства не привело к исчезновению комплекса „они и мы”. Из этого корня выростали и продолжают выростать по сей день идеи национальной, религиозной, расовой, классовой исключительности и нетерпимости. Между тем в наше время стало совершенно очевидно, что расширение границ „мы” до пределов всего человечества в целом, преодоление (в первую очередь в сознании людей) разделяющих его перегородок – обязательная предпосылка решения стоящих перед человечеством глобальных проблем. Однако, если такая цель будет достигнута, не приведет ли это к превращению мира людей в „грандиозную тавтологию”, к ликвидации его неповторимого многообразия? И не означает ли очевидный рост такого многообразия в последние десятилетия полную утопичность подобной задачи?

Может быть, тот факт, что до сих пор взаимное понимание представителей различных, особенно относящихся к далеко отстоящим друг от друга цивилизациям, человеческих общностей крайне затруднено, свидетельствует о том, что правы последователи Шпенглера? И если опыт каждой культуры уникален, мы просто не можем в принципе понять „другого”? Способны

ли мы, к примеру, правильно оценить, что чувствует улыбающийся на похоронах китаец? Истории известны поразительные примеры неудач, которые потерпели многие выдающиеся умы в своих попытках понять чужую им культуру, оставаясь в рамках свойственной их собственному культурного кругу системы представлений.

Вспомним хотя бы великого Аверроэса, так и не уяснившего при работе над текстами Аристотеля, что означают слова „комедия” и „трагедия”. Тем более трудно преодолеть барьер чужой культуры обычному человеку. Приведем один пример. В романе мексиканской писательницы Р. Кастьянос, где рассказывается о событиях трагических, есть один на первый взгляд почти анекдотичный эпизод. Католический священник, отец Мануэль Мандухано, пытается излагать пономарю своей собственной церкви, индейцу Шава, основы христианского вероучения, о котором тот имел, как выяснилось, более чем приблизительное представление. Однако „пылкие доказательства существования бога, его воплощения в личности Христа, суть церковных догматов, откровения оставляли Шава безучастным, невозмутимым. Лишь изредка он позволял себе грубое междометие, громкую отрывку, откровенный зевок, а то и плевок. Мануэль выходил из себя, его коробили такие нарушения приличий, и наконец он решил настрого запретить их. Пономарь был огорчен до глубины души”. Отец Мандухано „не понимал, что для индейцев... междометие, отрывка, зевки и плевки — наглядное проявление учтивости к собеседнику”. Хотя в романе действуют, разумеется, вымышленные персонажи, сама по себе ситуация и типажи вполне достоверны и достаточно типичны для многих районов „индейских” стран Латинской Америки как прошлого, так и нынешнего века.

Итак, понять „другого”, целиком оставаясь в кругу представлений собственной культуры, невозможно. Раздвижение границ „мы” до человечества в целом предполагает такую степень универсализации опыта людей, при которой человек оказывается способным к целостному восприятию смыслов и значений различных культур, к той самой „игре в бисер” в духе Г. Гессе, которая расшифровывается как игра со всеми смыслами и ценностями, накопленными многими поколениями за время существования „мира людей”.

Но правомерен вопрос: в силах ли вообще человек вместить в себя весь мир культуры, весь накопленный опыт? Ведь для того, чтобы помнить и знать *все*, нужен уже не человек, а сверхчеловек, обладающий теми же способностями, что и Иренео

Фунес – герой Борхеса, который, в отличие от обычных людей, был в состоянии, например, помнить в мельчайших подробностях „формы южных облаков на рассвете тридцатого апреля тысяча восемьсот восемьдесят второго года и мог мысленно сравнить их с прожилками на книжных листах из испанской бумажной массы, на которые взглянул один раз, и с узором пены под веслом на Рио-Негро, в канун сражения под Кебрачо”. Впрочем, Фунес приобрел столь необычные способности после того, как был сброшен белым жеребцом и оказался парализованным. Вряд ли это средство годится для подготовки людей к восприятию всей бездны нераспечатанных смыслов, таящихся в исторической памяти человечества. Где же выход?

Его помогает, на наш взгляд, нащупать другой образ – символ Х. Л. Борхеса, один из любимых его героев – Пьер Менар. Напомним, что он поставил перед собой цель написать заново „Дон Кихота”. Не переписать, а именно написать заново, воссоздать его текст, хотя бы несколько страниц. Причем Пьером Менаром был отвергнут как наиболее легкий и потому неинтересный тот путь решения данной задачи, который предполагал полное отождествление с личностью подлинного автора „Дон Кихота”, М. Сервантеса, то есть полный отказ от собственной индивидуальности. Герой Борхеса пошел по самому трудному пути, поставив перед собой цель, продолжая быть самим собой, „прийти к „Дон Кихоту” через жизненный опыт Пьера Менара”. Тем самым был исключен вариант простого тиражирования знаменитого произведения и поставлена задача его воссоздания *через* собственное творчество. Заметим, что П. Менар у Борхеса – француз, а не испанец или латиноамериканец.

Итак, вот где брезжит свет в конце тоннеля: усвоение чужого культурного опыта может быть подлинным лишь в том случае, если оно будет творческим. Проверим полученный вывод, обратившись к опыту представителя иного культурного круга и возьмем в руки, к примеру, томик стихов современного армянского поэта Геворка Эмина:

В мою душу, наверное, тысячи рек
впадает
и тысяча разных дорог –
лесных и степных
И каждое чувство
чувство во мне рождает,
и каждое новое
не похоже на сто иных..

Задачи необходима обыкновенная человеческая способность к творчеству.

Та максимальная универсализация внутреннего опыта, о которой шла речь, не может быть достигнута путем простого „арифметического” или „механического” сложения в уме отдельного человека или в коллективной памяти той или иной общности либо человечества в целом смыслов различных культур. Смыслы потому и являются смыслами, что не могут существовать ни в виде беспорядочного нагромождения, ни в виде механической совокупности. Реализация задачи раздвижения горизонтов сознания до границ всемирного „мы” необходимым образом предполагает такую организацию культурного опыта человечества и его разнообразных составляющих, в рамках которой происходит формирование нового органического соединения различных форм этого опыта. Иными словами, путь к превращению человечества в единый социальный организм предполагает синтез культур различных народов Земли.

Первый необходимый шаг на пути к синтезу – знание друг о друге. Достижение такого знания возможно лишь в результате установления контактов во всех областях и постоянного обмена информацией.

Открытие Америки имело особое значение для формирования системы связей, охватывающих весь земной шар. Полтысячелетия назад, 12 октября 1492 г., был сделан решающий шаг на пути в эпоху, которая характеризуется тем, что, говоря словами Д. Андреева, „всемирность, перестав быть абстрактной идеей, сделалась всеобщей потребностью”. Эта эпоха, до удачному выражению К. Маркса, стала также эпохой эмпирической универсальности: связи между странами и континентами становятся в этот исторический период прочными и постоянными.

Почему именно открытие Америки сыграло определяющую роль в процессе установления единства различных составляющих „мира людей”? Дело в том, что связь между различными частями Старого Света, в особенности Евразии, пусть слабые, часто и надолго прерывающиеся, тем не менее поддерживались. Они существовали уже тогда, когда волна новаций, перевернувших весь уклад жизни первобытного человека, докатилась из первичного центра „неолитической революции” – Ближнего Востока – до Китая. Взаимодействие различных человеческих миров было реальностью и в эпоху, когда, выйдя из пределов своей прародины, пронесли на своих колесницах по степям и равнинам Евразии первые индоевропейцы – предки подавляющего большинства современных европейских и некоторых

азиатских народов. Важнейшей нитью, связывавшей различные регионы Старого Света в течение многих столетий, стал Великий шелковый путь, открытый еще во II веке до н. э. китайским путешественником Чжан Цянем.

После путешествий Марко Поло европейцы узнали о существовании страны Китай и страны Сипанго (Япония). В XIII и XIV веках папа римский и короли Европы не раз направляли своих послов к монгольским властителям, представителям рода Чингисхана. Имела место довольно регулярная переписка, причем послания владыкам монгольских улусов составлялись на латыни. На латыни же было составлено послание, которое направил Тимуру король Кастилии Энрике III.

Реальностью были и весьма интенсивные торговые контакты между Европой и районами Ближнего и Среднего Востока, особенно в эпоху средневековья. Представителям торговых домов Генуи было хорошо известно, например, что в Каликуте или Ормузе перец стоил вдесятеро меньше, чем в Александрии.

Но особенно важно было то, что еще со времен Сиддхартхи Гаутамы, Конфуция и Пифагора имели место постоянные культурные контакты философско-религиозных центров Старого Света.

Как известно, Колумб не собирался открывать новые земли. Целью его путешествия был поиск новых путей на Восток, поэтому он вез с собой верительную грамоту великому хану от их величеств Фердинанда и Изабеллы, а в состав экспедиции был включен толмач, знавший восточные языки. Великий генуэзец пытался таким образом восстановить прерванную в результате экспансии турок-османов и падения в 1453 году Константинополя связь Европы с Востоком.

Что же касается Нового Света, то ни путешествия норманнов в IX—XI веках в страну Винланд, ни возможные более ранние эпизодические контакты Средиземноморья с Америкой не привели к созданию какой-либо, хотя бы относительно устойчивой, системы связей. Даже если принять основные гипотезы Т. Хейердала¹ (относительно еще не бесспорные), остается фактом то обстоятельство, что в течение многих тысячелетий будущий Новый Свет развивался изолированно, а в Евразии не знали о его существовании. Именно поэтому путешествия Колумба имели решающее значение для установления системы связей, охватывающих весь земной шар.

Известно, какую роль сыграли открытие, завоевание и освоение европейцами Америки для формирования и дальней-

шего развития мирового рынка еще в начале XIX века торговля с Новым Светом имела для Западной Европы гораздо большее значение, чем торговля с Азией

Однако связи в экономической и политической сферах носили внешний по отношению к человеку характер. Произошло ли в результате встречи соединение двух миров на самом глубинном, духовном уровне? Иными словами, имел ли место синтез культур?

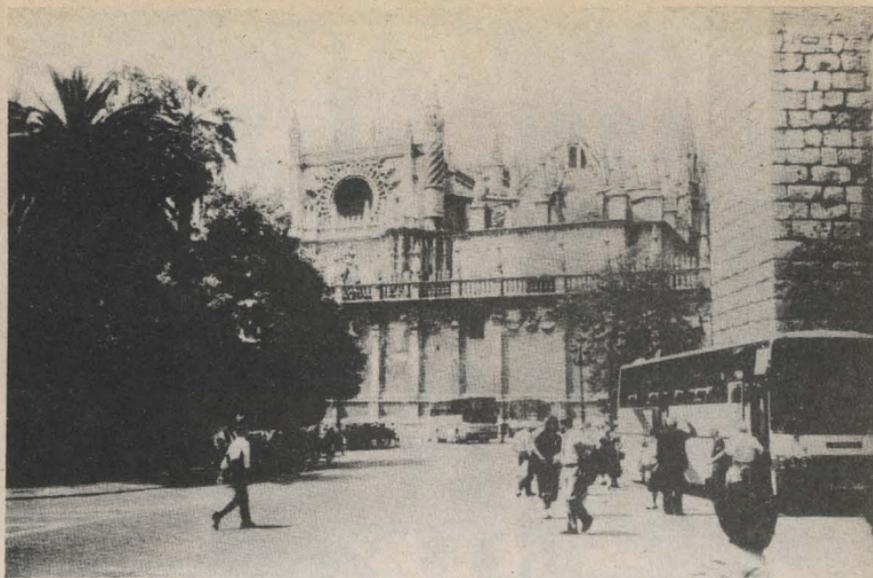
Споры по этому поводу ведутся уже давно. Они особенно обострились в последние годы в связи с приближением даты 500-летия открытия Америки. Оживленная дискуссия ведется и в советской латиноамериканистике. Имел место синтез в эпоху конкисты или нет? Можно ли характеризовать те типы взаимодействия, наличие которых установлено со всей достоверностью, как синтез? Таковы основные из тех вопросов, вокруг которых разгорелись споры в связи с обсуждением темы Пятисотлетия. Попробуем дать свой вариант ответа на эти вопросы, основываясь главным образом на результатах исследований характера и форм взаимодействия испанского и индейского миров.

То, что многие ныне называют „встречей” Старого и Нового Света, являло собой первоначально жестокое столкновение, закончившееся победой представителей европейской цивилизации. Испанский конкистадор утверждал свою культуру, свою систему ценностей как победитель. Этим и определялось первоначально то место, которое заняли в начавшемся процессе взаимодействия различных цивилизационных пластов соответственно испанское начало и автохтонные культуры.

Характер взаимодействия был обусловлен гигантским разрывом в уровнях развития. Вступили в контакт общества, пребывавшие в различном историческом времени: позднефеодальное общество Европы, в котором начался генезис капитализма, и социальные системы, находящиеся либо на стадии первобытности, либо на переходе к классовому обществу, либо „стадиально равные” древним Шумеру и Египту.

Когда сталкиваются столь разительно отличающиеся друг от друга человеческие реальности, их реакция друг на друга очень часто приобретает характер отрицания чуждого мира.

Обобщение исторического опыта позволяет сделать вывод о том, что в жизни человеческого общества наличествуют два основных вида отрицания. Один из них — это так называемое „снятие”, предполагающее, наряду с устранением всего отжив-



Севиля. Готический собор, в котором покоятся останки великого генуэзца, открывшего Америку.

Монастырь Санта Мариа де Лас Куэвас. Здесь бывал Колумб и отсюда начнется „Дорога Открытий” — главный маршрут всемирной выставки, посвященной 500-летию открытия Америки.





...Обнаружилось столько связей с мириадам явлений, великих и пустяковых, столько поводов для размышлений... (Старая сигарная этикетка, с изображением картины из российской жизни, Куба.)

Карнавальность выводит на тему о всеобщем, на тему о единстве человечества, и адекватное восприятие с любой другой стороны океана здесь гарантировано. (Рождество в Берлингтоне, США.)





Тамара Карсавина и Вацлав Нижинский в „карнавале”. Рис. Л. Кайнера



„Карнавал” Феллини

Другое небо. Циклопическая кладка инков





После встречи цивилизаций Старого и Нового Света на земле Америки „встретились” идеи всеобщего вечного мира





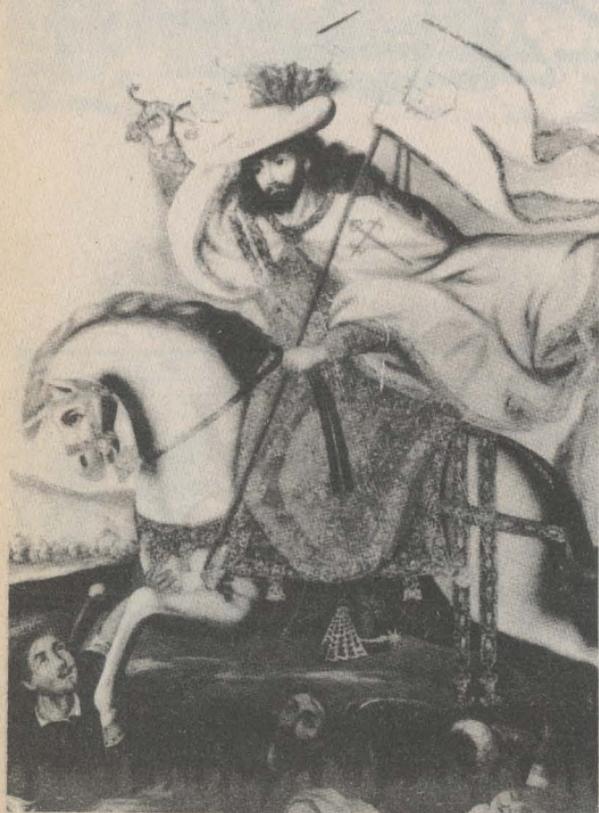
Пленение Атауальпы

Кортес и Марина





Ацтеки принимают таинство крещения



Св. Яков, покровитель конкистадоров



Сожжение испанцами индейцев. Рис. С. Шамплэна (начало XVII в.), акварель

Иезуиты-мученики





Бартоломе де Лас
Касас

Д. Ривера. Заво-
вание Мексики.
Фреска во дворце
Кортеса в Куэрна-
ваке. 1929—1930



pro pessimo habent augurio, tanquam anima exspes ac male conscia, occulto quopiam imminenti poenae praefragio, reformidet exitum. Ad hoc haudquaquam gratum deo, eius putant aduentum fore, qui quum sit accersitus, non accurret libens, sed inuitus ac detrectans pertrahitur. Hoc igitur mortis genus, qui intuentur horret, itaq; defunctos moesti ac silentes efficiunt, precantq; propitium manibus deum, uti eorum clementer inlittuati bus ignoscat, terra cadauer obruunt. Contra, quicumq; alacriter ac pleni bona spe decesserint, hos nemo luget, sed cantu prosequuntur funus, animas deo, magno commendantes affectu, corpora tandem reuerenter magis quam dolenter concremant, columnamque loco insculptis defuncti titulis erigunt. domum reuersi, mores actaq; eius recensent, nec ulla uitae pars aut sapius, aut libentius quam laetus tractatur interitus. Hanc probitatis memoriam & uiuis efficacissima rentur incitamenta uirtutum, & gratissimum defunctis cultum putant, quos interesse quoq; de se sermonibus opinantur, quamquam (ut est hebes mortalium acies) inuisibiles. Nam neque felicium sorti conueniat, libertate carere migrandi quo uelint, & ingratorum fuerit prorsus abicisse desiderium amicos inuisendi suos, quibus eos dum uiuerent, mutuus amor charitasque deuinxerat, quamquam bonis uiris, ut caetera bona, auctam post fata potius, quam imminutam coniectant. Mortuos ergo uersari

inter

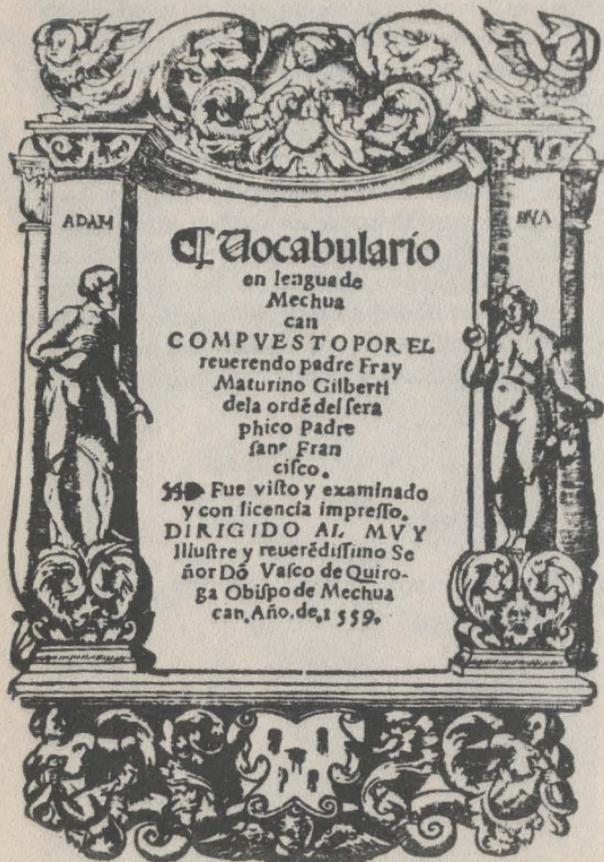
quos moesti
ingram et
quos no

nota more quae
in a de fun
distant



Бернардино де
Саагун

Титульный лист
словаря, состав-
ленного Мату-
рино Хильберти

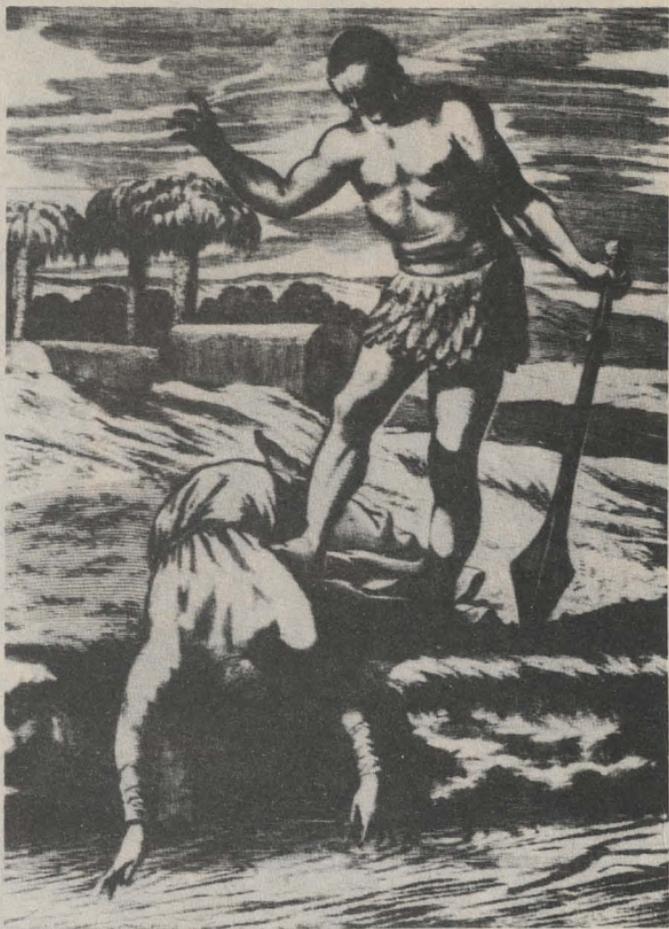




Гравюра М. Кюсселя по рис. К. Шкреты. Людовик Квирос, Габриэль де Солес и Иоанн Мендес — испанские иезуиты, убитые во Флориде 4 февраля 1571 г.



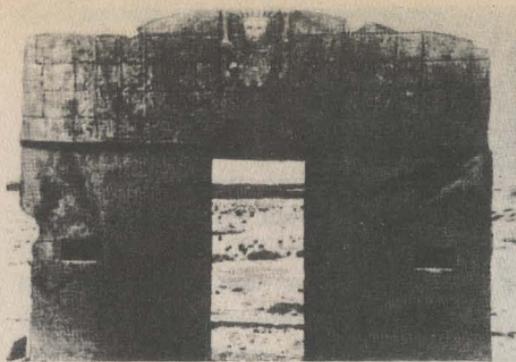
Миссионеры Бернардо де Сиснерос, Дидакус де Ороско, Иоантес де Валле, Людовик де Алабес. Погибли в Новой Испании 15 ноября 1616 г.



Испанский миссионер из Ордена Иисуса Педрус Марти-
нес. Убит во Флориде 6 сентября 1536 г.



Древняя Мексика. Роспись в Бонампаке. Культура майя



Врата Солнца. Культура Тиауанако



Культура майя.
Правитель с женой

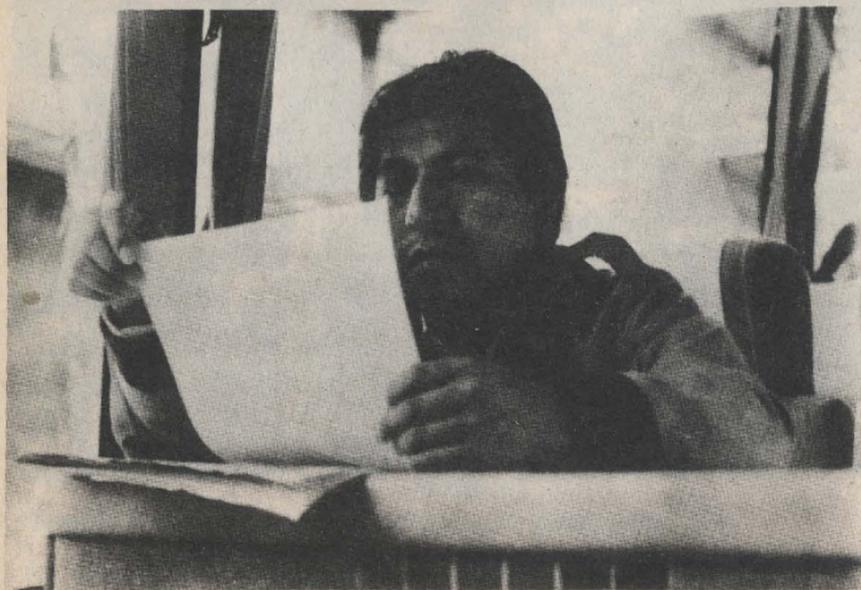


Город-крепость инков Мачу-Пикчу

Музыкант аймара



Индеец кечуа



шего и мешающего развитию, сохранение положительного содержания отрицаемого

Другой вид, альтернативный „снятию” по своему характеру, — это тотальное деструктивное отрицание, сущность которого проявляется в тенденции к полному уничтожению того, на что оно направлено, будь то иная цивилизация или собственное прошлое осуществляющей отрицание социальной системы. Очевидно, что чем дальше отстоят друг от друга пришедшие в соприкосновение человеческие миры, тем больше вероятность того, что их реакция друг на друга приобретет черты деструктивного отрицания.

Автохтонные индейские культуры по многим основным параметрам (прежде всего в том, что касается характера религиозных традиций) были несовместимы с христианской культурой метрополии. В то же время в экономических и социально-политических структурах доколумбовых цивилизаций Нового Света имелись отдельные черты, которые могли быть и действительно были утилизированы испанскими колонизаторами. Речь идет главным образом об интеграции общины в возникшую после конкисты социально-экономическую систему и о широком использовании общинного типа социокультурной организации при создании социально-политической системы испанского колониального общества в Америке.

Подобное сочетание обусловило наличие в идеологии и политике конкисты двух противоречащих друг другу и в то же время дополняющих друг друга тенденций. Первая из них была ориентирована на полное разрушение индейского мира. Вторая предполагала наряду с уничтожением того, что не устраивало иберийских колонизаторов, сохранение определенных элементов социальной организации индейских народов. Причем прослеживается вполне определенная закономерность: чем ниже был уровень развития автохтонных общностей, тем в большей мере проявлялась первая из обозначенных тенденций. Достаточно вспомнить политику испанцев по отношению к индейцам, находившимся на стадии первобытнообщинного строя, которые были отнесены к категории „диких” со всеми вытекающими отсюда последствиями по отношению к ним осуществлялся, по сути дела, геноцид. Именно это привело к исчезновению ряда автохтонных общностей в Карибском бассейне.

В то же время стремление опереться при создании системы господства на определенные элементы индейского мира проявилось у испанцев почти исключительно в зоне высоких культур доколумбовой Америки. По-видимому, здесь сыграло ре-

шающую роль то, что при всех огромных различиях между ними и испанское общество XVI века, и цивилизации доколумбовой Америки все же принадлежали к одной и той же вторичной эксплуататорской макроформации, хотя и находились на качественно различных ее стадиях: в основе социальной структуры как в том, так и в другом случае лежал общий архетип, что создавало объективную основу для соединения элементов взаимодействующих человеческих миров в единую систему.

Сказанное относится главным образом к социально-экономической сфере. Но и наиболее интенсивные процессы духовного взаимодействия также наблюдаются в районах доколумбовых цивилизаций. Очевидно, предпосылкой восприятия опыта иной цивилизации и тем более установления каких-то форм связи различных культур является достаточно богатая культурная память. Именно она обеспечивает ту систему коммуникаций, ту сеть каналов для восприятия, по которой могут транслироваться новая информация, иные ценности, чужой опыт.

Соединение элементов взаимодействующих человеческих миров в единую систему возможно лишь при определенных условиях: „расстояние” между этими мирами с точки зрения степени сложности вступивших в контакт социальных организмов (т. е., иными словами, достигнутого каждым из них уровня развития) не может быть сколь угодно большим, оно должно быть ограничено определенными рамками. Выход за эти рамки делает невозможным формирование на основе взаимодействующих элементов некой новой органической целостности.

Возвращаясь к оценке обозначенных выше двух линий в идеологии и политике конкисты, следует подчеркнуть, что при всех различиях их объединяла в решающей степени одна общая черта: обе тенденции были направлены на разрушение индейских культур как целостностей.

После установления системы колониального господства в Испанской Америке наблюдается взаимодействие культуры метрополии, которая, несмотря на всю своевольную ей социальную и этническую неоднородность, сохраняла свою системную целостность с элементами автохтонных культур, целостность которых была нарушена.

Линия деструктивного отрицания в отношении индейского мира прослеживается в поведении рыцарей как военной, так и „духовной” конкисты со всей очевидностью. Здесь можно было бы привести немало ярких примеров, многие из которых известны весьма широко².

В ходе европейского завоевания было уничтожено немало достижений доколумбовых цивилизаций, что привело к потере ценного исторического опыта. Эти трагические события 500-летней давности затрагивают и нас, ибо, когда из мира уходит нечто неповторимое, не спрашивай, „по ком звонит колокол, — он звонит по тебе”.

Тем не менее попытка осуществить полную насильственную амнезию сознания индейцев, разрушив их культуру, не удалась. И это вполне закономерно, ибо полный разрыв „цепи времен” чреват гибелью общества: деструктивное отрицание в конечном счете блокирует развитие. Поэтому любой здоровый социальный организм старается сохранить линию преемственности, всеми силами сопротивляясь стремлению оборвать ее и строить новый мир на голом месте. Историческим ответом и с индейской, и с иберийской стороны на тотальное разрушительное отрицание автохтонных культур стало само возникновение Латинской Америки как качественно новой, очень сложной исторической общности. Эта общность сложилась в результате процесса (отнюдь не завершившегося) синтеза различных культур.

Первоначальная реакция как испанцев, так и индейцев на новые реалии была в принципе однотипна: и те, и другие стремились включить эти реалии, и прежде всего представителей иной цивилизации, в свою традиционную систему представлений. Так, судя по всей литературе эпохи открытий и конкисты, реальность обществ Нового Света осмысливалась конкистадорами и католическими священниками и монахами в системе понятий позднефеодальной Европы. индейские вожди оказываются „королями”, их отношения с подчиненными племенами расцениваются как отношения „сеньоров” и „вассалов” и т. п. По свидетельству Инки Гарсиласо де ла Веги, испанцы, вошедшие в инкский храм в Качи и увидавшие громадную каменную статую, изображавшую священного правителя Кон-Тики Виракочу в виде мужа с царственной осанкой, с бородой, „решили, что, быть может, апостол святой Варфоломей дошел до Перу, чтобы проповедовать среди тех язычников, и что в память о нем индейцы соорудили статую и храм”³. Точно так же потрясший воображение испанских монахов белый бог ацтеков Кецалькоатль отождествлялся первоначально со св. Фомой.

В свою очередь, индейцы приняли испанцев, впервые появившихся на земле будущей Мексики, за богов, сынов и братьев Кецалькоатля, вернувшихся в предсказанное в древних преданиях время, чтобы установить его царство на Земле. Аналогич-

ная картина наблюдается в Перу: как только испанцы высаживаются на побережье, гонцы немедленно доставляют Верховному инке весть о том, что виракочи — люди-боги — вернулись, как и обещали, согласно древним священным текстам.

Не следует представлять себе дело таким образом, что индейцы просто бездумно поверили в божественное происхождение пришельцев из-за океана. Они пытались на свой лад проверить истинность этого предположения. Однако делали они это, опять же целиком оставаясь в пределах своих мифологических представлений.

В этой связи невольно всплывает в памяти одна живая сценка эпохи открытия и завоевания Америки. Итак: время действия — 1527 год. Место действия — тихоокеанское побережье, Гуаякильский залив, район Тумбеса. Участники первой экспедиции, возглавляемой Ф. Писарро, впервые вступили на землю Перу. Один из них — Педро де Кандиа, вооруженный аркебузом. Чилимаса, курака (глава общины) Тумбеса, решает проверить, что собой представляют белые бородатые пришельцы. Для этого он, с помощью различных ухищрений завладев аркебузом, подвергает этот непонятный, но явно имеющий важнейшее значение для предполагаемых „виракочей” предмет различным испытаниям. Решающее испытание имело большой эффект (были обращены в бегство сразу два ягуара) и долговременное последствие: родилась легенда о „сыне Грома”, до сих пор живущая среди автохтонного населения Северного Перу.

Надо отдать должное индейскому кураке: он не потерял присутствия духа. Преисполнившись уважения к аркебузу, Чилимаса с величайшим почтением дотронулся до ствола и, естественно, обжегся. Но не выпустил из своих рук инициативу. Уяснив, что „сын Грома” испытывает жажду, Чилимаса влил ему в „рот” (т. е. в ствол) немалое количество чичи (кукурузной водки). Подобное действие имело ритуальный характер: индейцы Андского региона по традиции обильно орошали этим напитком землю в честь своих божеств. Любопытно, что Чилимаса так никогда и не узнал, что своими действиями он вывел из строя аркебуз.

Подобные сцены могли, конечно же, иметь место только в самом начале развернувшихся событий. Очень быстро первые мирные встречи сменились жестокой схваткой представителей двух миров. Тем не менее многие коренные жители континента в течение определенного периода стремились интерпретировать то новое, что принесли с собой испанцы и что

разрушило их мир, в системе своих традиционных представлений. Это касается, по всей видимости, и тех, кто так или иначе принял господство европейцев, покорился ему, и тех, кто всеми доступными средствами боролся против конкисты, и духовной тоже.

Ярким примером здесь может служить идеология секты Таки Онкоя (Андский регион), в 60-е годы XVI века тесно связанной с антииспанским движением Титу Куси. Согласно доктрине этой индейской секты, члены которой стремились разработать мировоззренческую альтернативу „духовной конкисте“, различные культуры есть порождение разных богов. Так, бог белых создал Испанию и все испанское, в то время как „уаки“* сотворили индейцев, инкскую цивилизацию и вообще всю действительность Андского региона. Хотя первоначально „уаки“ потерпели поражение при столкновении с чуждым миром белых, они в ближайшее время должны взять реванш: вселившись в тела индейцев, оставшихся верными традиционной религии предков, они призваны уничтожить все, связанное с Испанией, в том числе и тех представителей местного населения, кто принял крещение и был обращен в католическую веру.

Несмотря на то что новое интерпретируется в традиционных образах и символах, здесь уже налицо момент связи между испанской и автохтонными культурами, хотя связь эта носит в данном случае отрицательный характер.

Иногда христианские персонажи включались в пантеон индейских божеств. При этом сами эти образы коренным образом переосмысливались в духе привычных представлений. Наблюдались самые причудливые сочетания: появились образы Христа – „хозяина землетрясений“, „злого Христа“ (если он отождествлялся с богом подземных недр). Тупи-гуарани увидели в Христе своего традиционного культурного героя, а святых интерпретировали как шаманов и т. д.

И после эпохи конкисты – вплоть до наших дней – можно привести немало примеров того, как вторгающиеся в традиционное сознание индейцев чуждые ему реалии, подобно песчинке, попавшей в тело моллюска, немедленно „обволакивались“ сложившимися представлениями, включались в соответствующую систему мировосприятия. Приведем в этой связи конкретный случай. Во время своего путешествия по Гвиане в се-

* „Уака“ в традиционном мировоззрении кечуа – святыня, обладающая сверхъестественной силой.

редине XIX века немецкие исследователи, братья Рихард и Роберт Шомбургки, подарили касику небольшого индейского селения, называвшегося Камайгуаган, Библию. Кроме того, они крестили вождя по всем правилам обряда (впрочем, с точки зрения церкви незаконного) и нарекли его Иеремией. Когда гости благополучно отбыли, „Иеремия собрал своих индейцев и с раскрытой Библией перед глазами стал объяснять им священный текст. „Вначале было Слово”. Но нет. Иеремия читать не умел. Вначале было не Слово. Был Топор, Топор Макунаймы: из-под его кремниевого лезвия — руби, не жалей, бей посильней — летели куски коры Великого Дерева. Попадая в реку, щепы превращались в животных”. Потом Макунайма, верховное существо, создал человека. Этот последний, пережив потоп, в один прекрасный день „стал кидать камни себе за спину, и так родились индейцы арекуна, которых, как известно, Создатель предпочитает всем прочим людям”. И так далее в том же духе. В руках касика, излагающего традиционную версию племенного мифа, Библия превратилась в некий магический предмет, талисман, ставший, по иронии судьбы, дополнительным средством утверждения системы традиционных верований в сознании его соплеменников.

В этой связи приходит на память один характерный эпизод из истории европейской культуры: однажды Гете, узнав, что в Новом Свете видели „Фауста” в руках индейца, чрезвычайно обрадовался, восприняв это как символическое свидетельство универсальной значимости своего великого произведения. Ни в коей мере не умаляя общечеловеческого содержания „Фауста”, нужно отметить, что этот случай не является доказательством знакомства индейца с книгой, не говоря уже о полноценном восприятии всей глубины ее содержания.

Точно так же достоверные факты наличия в домах индейцев в период испанского господства таких предметов, как, например, 14 томов произведений испанского просветителя Б. Х. Фейхоо, „Киропедия” великого древнегреческого историка Ксенофонта, мраморный бюст Минервы и т. п., отнюдь не свидетельствуют о степени и глубине проникновения европейской культуры. Более того, вполне можно предположить, что эффект был прямо противоположный, ибо все упомянутые предметы попали в индейские общины одним и тем же путем: в ходе осуществления так называемого „репартимьенто” — принудительной распродажи европейских товаров по чрезвычайно завышенным (в 5–6 раз) ценам. Недаром отмена „репартимьенто”

была одним из главных лозунгов, начертанных на знаменах восстаний коренного населения.

С помощью этих примеров можно хорошо проиллюстрировать одну, кажущуюся в наши дни уже банальной, истину: насильственное навязывание одним народом другому неких внешних форм своего образа жизни и культуры не сближает, а отдаляет различные человеческие миры.

Реакция коренного населения на прямое столкновение двух миров вызвала к жизни и такое явление, как своего рода „симуляция сознания”, когда европейско-христианская система ценностей принималась чисто формально. По-видимому, это явление имело достаточно широкое распространение, хотя судить о его подлинных масштабах довольно сложно. В настоящее время мы можем только предположить, что в действительности творилось в душах тех индейцев, которые принимали участие в различных организованных католическими монахами и священниками с использованием традиционных автохтонных песенно-танцевальных жанров массовых религиозных действиях. Впрочем, имеющиеся материалы позволяют утверждать, что по крайней мере часть индейцев подмигивала при этом статуям своих старых богов, захороненных тайно под алтарями христианских храмов.

Так, в 1608 году священник падре Франсиско де Авила, 11 лет проповедовавший до этого в селении Сан-Дамиан (вице-королевство Перу, район Центральной Сьерры), обнаружил, что за праздником в честь Девы Марии, который индейское население отмечало в течение пяти дней в августе, скрывался на самом деле совершенно иной ритуал: поклонение Париакаке и Чаупиньямокку, двум древним божествам доиспанского пантеона. Это открытие повлекло за собой массовые кампании по искоренению идолопоклонства, охватившие в 1610—1660 годах весь регион Центральной Сьерры. И был выявлен факт существования целого подпольного мира.

Выяснилось, что в целом ряде общин христианизация носила чисто внешний характер. Приверженцы традиционной религии попытались полностью перестроить жизнь крещеных индейцев на базе языческих верований, на основе тотального неприятия христианства и вообще всего европейского. „Идолопоклонники”, порывая с обрядом крещения, тайно получали другие имена. Они обязаны были носить другую — только традиционную! — одежду, им было запрещено употреблять в пищу какие бы то ни было европейские продукты — были разрешены только местные. В селениях, которые оказались под контролем

адептов традиционных верований, осуществлялись ритуалы заключения брака (освященный католической церковью брак не признавался). Существовали также тайные кладбища, бывшие одновременно местом захоронения и отправления религиозных обрядов (мачай), куда переносили умерших из католических храмов и с христианских кладбищ. И все это — при симуляции лояльности к католической церкви и ее обрядам.

Как наиболее яркий пример „симуляции сознания” можно привести такой факт: один из главных информаторов Д. де Ланды правитель (халач-виник) Согуты (Юкатан, земли майя) На Чи Коком, который после длительной борьбы с испанцами перешел на их сторону и принял христианство, в конце жизни, заболев, организовывал, как выяснилось, тайные человеческие жертвоприношения, видя в них средство для собственного выздоровления в соответствии с рецептами древней языческой религии.

Итак, в данном случае мы имеем дело с чисто формальным соединением элементов различных культур, причем одна из них, испанская, отнюдь еще не укоренилась в сознании и используется лишь в качестве своего рода идеологического покрова, средства мировоззренческой мимикрии. Внешнее принятие европейско-христианских норм жизни носит вынужденный характер, непосредственно отражая ситуацию открытого столкновения иберийского и индейского миров.

Можно ли характеризовать уже описанные формы связи, „сцепления” и взаимодействия культур как синтез?

Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо прежде всего определить содержание данной категории. В фундаментальной монографии востоковедов дается максимально расширительная трактовка понятия синтеза как всякого соединения, сочетания различных элементов⁴. Среди латиноамериканистов очень близкую к такой интерпретации концепцию синтеза (в том, что касается культурной сферы) выдвигает В. Б. Земсков⁵. По нашему мнению, опыт таких серьезных исследований, как „Эволюция восточных обществ” и „История литератур Латинской Америки”, в основу которых была положена расширительная трактовка синтеза, свидетельствует о том, что при подобном подходе само это понятие оказывается чрезмерно перегруженным. Оно очень хорошо „работает” на самом высоком уровне абстракции, но начинает „давать сбои” при переходе от этого уровня к анализу конкретного механизма взаимодействия различных культур в те или иные конкретные исторические периоды.

Очевидно, не всякое соединение, сочетание различных элементов можно назвать синтезом. Есть весьма серьезные основания для того, чтобы, опираясь непосредственно на диалектическую традицию, рассматривать синтез как такой процесс, в результате которого возникает нечто качественно новое, отличное от первоначально вступивших во взаимодействие элементов. Рассматриваемый в подобном ракурсе, синтез представляет собой процесс созидания нового качества, но еще не само это качество. Последнее особенно важно подчеркнуть, поскольку главный довод, к которому прибегают, как правило, противники концепции синтеза, — всяческое подчеркивание того факта, что в эпоху конкисты (во всяком случае, применительно к ранним стадиям) новое культурно-цивилизационное качество либо вообще еще не возникло, либо не до конца сформировалось. Если же исходить из только что сформулированного понимания синтеза, то становится вполне объяснимым то, что в начале процесса зарождения нового качества самого этого качества еще нет (да и быть не может) в сколько-нибудь цельном виде.

Когда имеет место синтез во взаимодействии различных цивилизаций? Для того чтобы прояснить суть вопроса, представим себе англичанина, который имеет привычку пить чай в пять часов вечера. Разве он перестает быть представителем английской культуры оттого, что регулярно потребляет упомянутый продукт восточного происхождения? Это отнюдь не нарушает целостности его культурно-цивилизационного облика.

Аналогичным образом целостность европейской культуры не была нарушена тем, что начиная с XVIII — XIX веков в рацион жителей Европы были включены продукты американского происхождения. Нового культурного качества здесь не возникает.

Если исходить из охарактеризованного понимания рассматриваемой категории, то в случае с уже упомянутыми типами взаимодействия испанской и автохтонных культур, отражающими ситуацию прямого столкновения двух миров, о синтезе еще не может быть речи.

Однако к подобному столкновению и его непосредственному отражению в сознании участников развернувшихся событий дело не сводилось. Та реакция на попытку осуществления в отношении наследия индейских народов тотального деструктивного отрицания, о которой шла речь, стала объективной основой зарождения новых, более сложных форм взаимодействия испанского и индейского этнокультурных элементов уже

в эпоху конкисты. Вопрос об определении характера этих форм является, пожалуй, одним из самых спорных и интересных. Итак, можно ли их охарактеризовать как синтез?

Укоренение на почве Нового Света испанских конкистадоров привело к введению многих новшеств в жизнь переселенцев с Пиренейского полуострова. Однако ни то, что они познакомились со множеством новых продуктов и включили их в свой рацион, ни заимствование испанцами у местного населения определенных элементов организации быта, ни даже воздействие индейской традиции на формы организации семейной жизни выходцев из Европы – ни один из этих и подобных им факторов не затрагивал испанскую культуру как *целостность*. Испанские конкистадоры, несмотря на влияние индейского мира на многие аспекты их жизни и деятельности, тем не менее оставались на том историческом этапе именно *испанцами* в Америке.

Не касаясь в данном случае определения характера процессов, происходивших в рассматриваемую эпоху в социально-экономической области, и ограничившись непосредственно сферой культуры, зададим себе вопрос: когда, к примеру, монах-францисканец Торибิโอ де Парадес де Бенавенте, взявший псевдоним Мотолиния (индейское слово – нищий, бедный), приказывал прихожанам-индейцам приносить ему бумажки с пиктографическими изображениями их грехов, чтобы таким образом охватить максимальное количество людей процедурой исповеди, имел ли место культурный синтез? Когда во имя проповеди христианства использовались элементы индейской обрядности, автохтонные песенно-танцевальные жанры, опыт организации индейского театра, означало ли это возникновение нового культурного качества? Свидетельствует ли, как полагает В. Б. Земсков, совершенное владение языком науатль и прекрасное знание индейского мира Б. де Саагуном, (крупнейшим представителем гуманистической культуры XVI века), а также то, что он, конечно, сочувствовал индейцам, о таком изменении его мировоззрения которое нарушило бы целостность культурно-цивилизационного облика этого испанского монаха-францисканца? Синтез ли это автохтонного и иберийского начал?

Конечно, с высоты сегодняшнего дня мы видим, что подобные формы взаимодействия культур стали исходным пунктом развертывания процессов культурного синтеза. Однако для определения самих этих форм нужно, очевидно, найти особое обозначение, чтобы избежать путаницы, которая неизбежно

возникает в случае неправомерно расширительной трактовки понятия синтеза.

Проблема, безусловно, заключается в том, чтобы теоретически объяснить факт существования такого широко распространенного в эпоху конксисты типа взаимодействия разнородных социокультурных элементов, в рамках которого эти элементы уже образуют определенное системное единство, однако каждый из них не перестает при этом оставаться самим собой.

Термин „синтез” здесь явно не подходит, ибо новое культурно-цивилизационное качество в данном случае еще не возникает. Термин „эклектика”, как правило, используемый для объяснения подобных явлений, не кажется нам самым удачным, поскольку сразу же вызывает ассоциации с чисто философским пониманием эклектики как механического неорганичного соединения разнородных мировоззренческих принципов и схем в рамках одного и того же теоретического построения. Строго говоря, подобная конструкция по самому своему характеру не предполагает *системного* единства включенных в нее элементов, ибо системность предусматривает ту или иную (пусть даже очень малую) степень целостности.

На наш взгляд, в данном случае может помочь поиск аналогичных по своей структуре форм системного единства в иных сферах материального мира, изучаемых другими, в том числе естественными, науками. Такая форма имеется в мире живой природы. Это симбиоз, то есть тип сожительства организмов различных видов (например, рак-отшельник и актиния), образующих некую систему взаимодействия, в рамках которой каждый из этих организмов остается тем не менее самим собой.

По нашему убеждению, именно термин „симбиоз” (как особая разновидность системного единства, в рамках которого каждая из его составляющих сохраняет себя, а нового качества не возникает) лучше всего позволяет „ухватить” специфику того типа взаимодействия социокультурных элементов, о котором идет речь.

Следует подчеркнуть, что применение в данном контексте понятия „симбиоз” отнюдь не означает механического переноса выводов, полученных при изучении качественно иной, биологической сферы, на социокультурные реалии. Для симбиотической разновидности системного единства в „мире людей” характерен совершенно иной тип взаимоотношений между составляющими этого единства. В рамках биологической формы

движения материи связь между симбионтами носит, по общему правилу, безусловно жестко фиксированный, статичный характер: так, в приведенном выше примере рак-отшельник и актиния не только не перестают, но и не могут перестать быть самими собой в ходе своего взаимодействия. Иная картина в обществе: взаимодействующие в рамках симбиоза культурные элементы могут изменяться и при определенных условиях действительно меняются, открывая путь для перехода от симбиотического к иным типам системного единства, в рамках которых уже намечается создание нового качества.

Соотношение между находящимися в симбиозе этнокультурными элементами может быть самым различным: оно варьируется от положения, при котором ведущую роль играет автохтонное духовное наследие, а элементы иберийской культуры укореняются на периферии сознания, до ситуации, когда центральное место занимает уже европейско-христианская система ценностей, а сохраняющиеся компоненты духовного мира индейских народов занимают подчиненное положение, продолжая тем не менее оказывать определенное влияние на поведение людей и их мировоззрение. Так, например, тип симбиоза с преобладанием автохтонного начала отражен, на наш взгляд, в книгах „Чилам-Балам”. Для них, как известно, характерно наличие в рамках одного и того же текста преданий майя, относящихся к доколумбову периоду и своеобразно интерпретированных элементов европейской культурной традиции (упоминание библейских персонажей, перифразы из Библии, включение в книгу „Чилам-Балам из Ишиля” испанской версии арабской новеллы об остроумной невольнице из „Тысячи и одной ночи” и др.). В книгах „Чилам-Балам” текст на латинице (по-видимому, представляющий собой в ряде случаев транслитерацию иероглифических рукописей) соседствует с иллюстрациями, содержащими иероглифические знаки, изображения майяского календаря, и наряду с этим — европейский зодиак.

Ярким примером симбиоза иного вида, для которого характерна ведущая роль в противоречивом системном единстве испанско-христианских элементов, может служить мировоззрение Тесосомака, потомка правителей Теночтитлана и Ацкапоцалько, крупного деятеля культуры XVI века, представителя третьего поколения хронистов науа. Тесосомак, чистокровный индеец, был, несомненно, верующим католиком. Тем не менее, когда он пишет о прошлом своего народа, излагая наряду с историческими фактами его мифы и легенды, он искренне верит в реальность языческих божеств.

По-видимому, симбиоз, в отличие от эклектики, характеризует первую стадию формирования некоей новой культурной целостности именно как целостность. В этом смысле он может стать исходным пунктом развития процесса синтеза культур. Но может и не стать в том случае, если в ходе противоречивого взаимодействия культур возобладают центробежные тенденции, связанные с логикой деструктивного отрицания.

Тенденция к синтезу культур в эпоху конкисты, несомненно, существовала. Были и отдельные примеры уже осуществившегося духовного синтеза (Инка Гарсиласо де ла Вега, Фернандо де Альба Иштлильшочитль). Однако названная тенденция отнюдь не являлась в данную эпоху преобладающей. Она лишь постепенно пробивала себе дорогу в борьбе с мощными контртенденциями. Достаточно вспомнить в этой связи: проявившееся на первых этапах конкисты стремление ряда ее деятелей полностью стереть с лица земли индейский мир; впоследствии — попытки колониальной администрации поставить непроходимый барьер между этим миром (*república indígena*) и другими социально-этническими группами, населявшими Испанскую Америку; стремление самих индейцев по возможности отгородиться от мира завоевателей, выразившееся в пассивной самоизоляции значительной части индейских общин в колониальный период; наконец, четко проявившаяся в программных целях лидеров восстаний коренного населения в XVI—XVIII веках вплоть до Тупака Катари и его сподвижников в эпоху крупнейшего восстания Тупака Амару 1780—1783 годов установка на полное искоренение всего, что принесла с собой конкиста, что было так или иначе связано с европейской цивилизацией.

Однако, как уже отмечалось, тенденция к культурному синтезу оказалась в итоге наиболее динамичной, определив магистральный путь социокультурной эволюции латиноамериканских обществ. Предпосылкой реализации именно этой альтернативы во взаимоотношениях испанского начала с автохтонными культурами стала та динамика изменения характера взаимодействия различных этнокультурных элементов, которая в конечном счете возобладала в эпоху конкисты: от ситуации прямого столкновения произошел постепенный переход к симбиозу как основной форме взаимоотношений, в рамках которой наблюдаются первые симптомы начинающегося процесса культурного синтеза.

Латиноамериканский культурный синтез может быть представлен во множестве самых разнообразных образов-символов.

Первые симптомы движения в направлении синтеза зафиксированы, например, в таких относящихся еще к первой половине XVI века мексиканских памятниках, как скульптурные изображения Христа с индейскими чертами и внедренным в грудь сердцем из обсидиана, священного жертвенного камня ацтеков; каменные кресты, сквозь которые как бы прорастает традиционный орнамент с элементами ацтекской символики. В XVII веке развитие процесса синтеза испанской и индейской культур воплощается в таких произведениях архитектуры, скульптуры и живописи, как ангел, играющий на мараках* (портал собора в провинции Мисьонес, Аргентина); сирены с индейским (кечуанским) музыкальным инструментом чарранго на порталах многих церквей в Центральном Андах; креольская святая, миссионер Франсиско Солано, изображавшийся в иконографической традиции с тем же самым инструментом в руках; богородица, увенчанная нимбом из солнечных лучей, подобно инкской принцессе — ньюсте; орнаменты, в которых сочетаются элементы различных культур; архангел Михаил в образе индейского военачальника (портал церкви Сан-Лоренсо в Потоси) и т. д.

Когда ацтеки отождествляли Кецалькоатля с Христом или апостолом Фомой, Деву Марию — с богиней плодородия Тонацин; когда инки точно таким же образом уподобляли Сына Человеческого Виракоче, а богородицу Пачамама**, — то имел место не синтез, а наполнение христианских образов традиционным языческим содержанием. При этом от этих образов оставались, по существу, одни словесные обозначения. Но возникновение и развитие культа Девы Гваделупской в Мексике — это уже, несомненно, пример культурного синтеза. Напомню, что, согласно легенде, Дева явилась бедному индейцу Хуану Диего и передала через него свое пожелание епископу Хуану де Сумарраге построить церковь (часовню) на холме Тепейак недалеко от Мехико — том самом, на вершине которого находился некогда храм Тонацин. <<Поскольку епископ выразил недоверие, Дева явила индейцу куст цветущих роз, он завернул розы в свой плащ... принес их епископу, а когда накидку развернули, на ней увидели лик божьей матери, „нарисованный розами”>>. Здесь, несомненно, налицо органическое соединение христианского содержания и символики с поэтикой ацтекских

* Марака — погремушка, народный музыкальный инструмент, особенно популярный у индейцев и негров.

** Пачамама — мать-земля, богиня плодородия у индейских народов Андской области.

„песен цветов”, „где цветок и рисунок, являющиеся атрибутами и символами божественных сил, выступают в качестве ключевых метафор”.

Аналогичное явление имело место в Перу, где сложился культ Девы Копакабанской. Сюжет аналогичен: она явилась на берегу озера Титикака обедневшему инке дону Франсиско Тито Юпанки. Чрезвычайно важно здесь то, что в обоих случаях в общение с богородицей вступают именно индейцы.

Во всех приведенных примерах синтез осуществлялся на иберо-христианской основе. Но были и иные его разновидности. Так, по свидетельству Д. де Ланды, майя верили „в бессмертие души более, чем многие другие народы... они верили, что после смерти будет другая жизнь... Эта будущая жизнь, говорили они, разделяется на хорошую и плохую жизнь, тягостную и полную отдыха. Плохая и тягостная, говорили они, для людей порочных; хорошая и приятная — для тех, кто хорошо жил по своему образу жизни”. Если, как полагают многие авторитетные исследователи, идея загробного возмездия — это результат христианского влияния, то конкретные представления о рае и аде у майя — чисто местного происхождения.

Интересно, что этот тип соединения различных культурных элементов оказался весьма устойчивым. Достаточно сравнить цитированный только что текст Д. де Ланды с изложением воззрений майя эпохи конкисты на бессмертие души, рай и ад с описанием представлений современных майя (в частности, в книге А. Руса „Народ майя” одной из их групп — цоцилей): „Цоцили верят, что души женщин, умерших при родах, идут в солнечный рай и сопровождают светило на всем его дневном и ночном пути. Остальные души идут в Катибак — подземный мир, куда они попадают, пересекая реку с помощью черной собаки; там они остаются некоторое время и подвергаются пыткам перед тем, как соединиться с родственниками в месте вечного успокоения.

Майя Юкатана полагают, что добрые души идут в рай, а плохие — в ад, где подвергаются пыткам, но в конце концов все возвращается на землю, воплотившись в новорожденных детей, в животных, а также — в воздушные вихри”. Представление о том, что призрак (отождествляемый с душой) умершего по прошествии определенного срока с помощью богов вновь воплощается в виде эмбриона в утробе женщины (без этого зачатие считалось невозможным), является элементом традиционных верований майя доколумбовой эпохи. В данном случае перед нами пример синтеза индейской и испано-христианской куль-

тур, осуществленного преимущественно на автохтонной основе.

Впрочем, не эта разновидность синтеза оказалась в итоге преобладающей в масштабах всей Латинской Америки. У истоков того направления развития культурного синтеза, которое в конечном итоге определило общую динамику развертывания этнокультурных процессов в регионе, стоят две крупнейшие фигуры — люди, в которых кровь древних индейских, ацтекских и инкских родов смешалась с кровью испанских конкистадоров: Инка Гарсиласо де ла Вега и Фернандо де Альба Иштлильшочитль. В творчестве обоих проявляется одна общая черта: и мир их испанских отцов, и мир их индейских матерей были для них одновременно и родными, и чужими. И тот, и другой в ходе мучительной духовной работы закладывали первые камни в фундамент здания новой, метисной культуры.

Сказать больше об этих интереснейших фигурах не позволяет ограниченный объем данного текста. Но вот что в контексте нашей работы необходимо отметить обязательно: на примере и Гарсиласо, и Иштлильшочитля ясно видна неразрывная связь процесса синтеза с процессом универсализации сознания. Взаимодействие двух миров в огромной степени расширило кругозор этих духовных наследников доколумбовых культур. Так, и Гарсиласо, и Иштлильшочитль рассматривают историю народов соответственно Андского региона и Мексики на фоне мировой истории, сопоставляя цивилизации ацтеков и инков с египетской, месопотамской, античной цивилизациями. Для Иштлильшочитля характерны, к примеру, следующие датировки: „В году се акатль, а по нашему, в 998 году, втором году папства Сильвестра II, четырнадцатом году правления императора Оттона IV и двадцать первом году царствования Альфонса V в Испании, в город Толлан пришли три короля...”⁶. Гарсиласо, описывая знаменитую инкскую цитадель в Куско, сравнивает ее с сооружениями Вавилона, египетскими пирамидами. В своем главном произведении он формулирует важнейший принципиальный вывод: „Существует лишь единый мир, и хотя мы говорим Старый Свет и Новый Свет, происходит это лишь потому, что последний был заново открыт для нас, а не потому, что существуют два мира: мир — един”⁷.

Гарсиласо и Иштлильшочитль — ключевые фигуры для понимания латиноамериканского культурного синтеза. От них протягивается прямая нить преемственности к латиноамериканским писателям и мыслителям нашего времени. Современная латиноамериканская литература — главный позитивный

результат процесса синтеза и одновременно основной вклад народов региона к югу от Рио-Гранде в мировую культуру. Творчество Г. Гарсиа Маркеса, Х. Л. Борхеса, А. Карпентьера, М. А. Астуриаса, К. Фуэнтеса, М. Варгаса Льюсы, О. Паса, А. Роа Бастоса, С. Алегрриа, Х. М. Аргедаса и многих, многих других совершенно непредставимо вне процесса органического соединения элементов различных культур. Суть этого процесса можно ярко проиллюстрировать с помощью слов Р. В. Кинжалова, так оценившего одно из наиболее известных произведений М. А. Астуриаса: „...о „Легендах Гватемалы” можно сказать, что это произведение написал древний майя, прочитавший книги Теофиля Готье и Оскара Уайльда, любовавшийся яркими полотнами Поля Гогена и Анри Матисса”⁸.

Разумеется, без использования художественного опыта творцов доколумбовых культур невозможно себе представить латиноамериканскую живопись XX века. Достаточно вспомнить знаменитую тройку мексиканских монументалистов – Д. Риверу, Д. Сикейроса, Х. К. Ороско, а также произведения мексиканских художников последующих поколений.

Сферой, особо чувствительной к процессам синтеза, явилась музыка. Причем в этой области, наряду с европейскими и автохтонными компонентами, особую роль играл и играет, как известно, негритянский элемент: „Негры и индейцы заимствовали чувство мелодии у испанцев, португальцев и итальянцев, благодаря чему мелодии их собственных песен приобретали широту, первоначально им не свойственную. Напевы европейского происхождения обогащались жесткими звучаниями необычных ударных... В других странах индейские флейты объединялись с негритянскими барабанами. Музыкальные элементы переставали быть африканскими или европейскими и приобретали американское гражданство. Число мелодий, песен и танцев увеличивалось до бесконечности. Гитары утрачивали струны, аккордеоны приобретали новые голоса, барабаны меняли форму, кены* проникали в города...”⁹.

А. Карпентьер однажды с удивлением обнаружил, что в кубинской „гуантанамере” повторились мелодические элементы старинного народного испанского романса о любви пажа Геринельдо и инфанты (в эстремадурском варианте). Один из крупнейших композиторов XX века бразилец Э. Вила Лобос, будучи „под впечатлением непрерывного движения бразильской

* Кена – флейта из тростника (иногда из кости, глины, камня). Преимущественно индейский инструмент.

фольклорной музыки”, думал о Бахе и написал свои чудесные „Бахианы”. Это ли не ярчайший пример рождения нового культурного качества при взаимодействии различных традиций!

Завершая эту цепь примеров (при желании ее можно было бы продолжать и продолжать), приведем одно наблюдение А. Карпентьера, которое может служить обобщенным символом судьбы европейских традиций в Латинской Америке, пустивших глубокие и мощные корни на земле этого континента: „Однажды я получил настоящий урок эстетики, наблюдая как негр-креол исполнял старинные французские песни с ритмическим неистовством, достойным румбы...” (румба – афро-кубинский песенно-танцевальный жанр).

Учитывая сказанное, следует, однако, подчеркнуть, что превращение тенденции к синтезу в господствующую даже теперь не означает исчезновения иных форм взаимодействия этнокультурных элементов, не говоря уже о более ранних стадиях.

Здесь нужно еще раз отметить, что процесс синтеза культур, начавшийся в XVI веке, и по сей день не завершен ни в одной из стран Латинской Америки (причем в разных странах степень развития этого процесса, как известно, отнюдь не одинакова). В сознании многих жителей региона продолжается сложнейший драматический процесс взаимодействия и борьбы различных духовных миров. И в настоящий момент синтез является отнюдь не единственным типом взаимоотношений между ними: сохраняются и симбиотические формы системной связи этнокультурных элементов, и ситуации прямого столкновения различных культурно-цивилизационных реалий в умах и душах латиноамериканцев, в том числе и представителей коренного населения.

На основе симбиоза эпохи конкисты в результате взаимодействия различных цивилизаций и культур в Латинской Америке возник совершенно особый тип сознания, в рамках которого это взаимодействие интериоризировалось, то есть стало неотъемлемой частью внутреннего мира жителей Нового Света.

По мере углубления процессов взаимодействия происходил (и происходит) процесс постепенной трансформации сознания. Родается сознание, так сказать, синтезирующее. В нем при сохранении сложного и неоднозначного характера связи различных духовных компонентов, сочетающей моменты взаимоприятия и взаимоотталкивания, тенденция ко все большему их сближению и слиянию в перспективе в новом качестве становится преобладающей. Впрочем, и единство различных состав-

ляющих синтезирующего сознания есть единство противоречивое, отнюдь не полное, такое единство, в котором отчетливо различимы вступившие во взаимодействие исходные компоненты.

Процесс синтеза различных культур в Латинской Америке оказался очень долгим и трудным. И тем не менее сам этот процесс — реальность. 500 лет назад в Новом Свете было положено начало уникальному, не имеющему аналогов в истории человечества по меньшей мере со времен эллинизма и зарождения христианства, эксперименту, в ходе которого столкнулись и постепенно выработали многообразные, чрезвычайно богатые формы взаимодействия, различные человеческие общности. Изучение опыта такого взаимодействия, его закономерностей для понимания процесса становления в наши дни единого во всем своем многообразии и противоречивости „мира людей” трудно переоценить.

В заключение хотелось бы поделиться еще одним принципиальным соображением. Выше немало говорилось о том, какое значение имели последствия событий 500-летней давности для установления связей различных составляющих человечества. Обратим теперь внимание на другой аспект проблемы: в ходе взаимодействия европейской цивилизации и доколумбовых обществ возникло нечто совершенно новое, отличное от того, что было по обе стороны Атлантики. С появлением Латинской Америки мир стал значительно разнообразнее, человечество — гораздо более многоликим. Это прямо связано с той универсализацией сознания, которая закономерным образом происходит в процессе синтеза культур: раздвижение границ собственного внутреннего мира человека за счет восприятия и творческой переработки чужого опыта неизбежно повышает многообразие личностей, а следовательно, всего „мира людей” в целом. Друг друга отражают зеркала, взаимно умножая отраженья...

Итак, формирование единства человечества и повышение его многообразия оказываются процессами взаимообусловленными, несмотря на всю свою противоречивость. Став в результате путешествия Колумба более едиными, люди Земли одновременно стали богаче на целый человеческий мир.

Александр Мень

„ОТЦЫ” ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ

О таких людях часто любят говорить, что они „опередили свою эпоху”.

Но, пожалуй, и наше неблагоприятное время едва ли может похвалиться, что по-настоящему доросло до них.

Когда сегодня, в связи с 500-летним юбилеем открытия Америки, мы вспоминаем о подвиге епископа Лас Касаса (1474—1566), мы не просто ворошим ветхие анналы истории, а оказываемся лицом к лицу с носителем идеалов, которые вряд ли когда-нибудь потеряют актуальность.

Почти полвека своей на редкость долгой жизни посвятил этот испанец самоотверженной борьбе за свободу и права коренных жителей Нового Света — народов иной расы, чуждой ему культуры и в значительном большинстве еще язычников.

Современник Колумба и завоевателей-конкистадоров, он не раз пересекал Атлантику, много путешествовал по диким и опасным краям, проповедовал Евангелие индейцам, изобличал зверства конкисты, терпел гонения и клевету и... писал. Писал много и страстно. И его слово, как верно заметил Стефан Цвейг, „спасло миллионы замученных, истерзанных пыткой людей”.

В завещании, составленном в 1565 году, Лас Касас, подобно библейскому пророку, предрекал неизбежность исторического возмездия, которое ждет его родину за ее вину перед народами Америки. И его пророчество сбылось...

Одним словом, если садизм конкистадоров стал позором страны, считавшей себя христианской, то Лас Касас стал ее славой.

Он показал всему миру, что есть другая Испания, которая сумела не забыть евангельских заветов.

В самой же стране, открытой для Европы Колумбом, идеи и принципы Лас Касаса сыграли неоценимую созидательную роль. Во многом благодаря его идеям и смог возникнуть этот удивительный и многоликий мир, который теперь называют Латинской Америкой.

Если бы прибытие трех знаменитых каравелл повлекло за собой рабство, резню и геноцид, ни о каком „взаимодействии культур” не могло быть и речи. Именно борцы, подобные Лас Касасу, относившиеся к индейцам с состраданием, уважением и любовью, создали фундамент для дальнейшего культурного синтеза, который все еще продолжается в Центральной и Южной Америке.

На одной из площадей Мехико испанская церковь XVII века стоит рядом с современными зданиями и древней кладкой пирамиды ацтеков.

Это соседство признано символичным. И в самом деле, оно напоминает о том, что в основе латиноамериканского духа лежат три элемента: цивилизация доколумбовой эпохи, испано-португальский католицизм и жажда обновления форм жизни.

Хотя нередко эти элементы вступали в противоборство, каждый из них давно уже стал неотъемлемой частью мира Латинской Америки.

Как бы ни пострадала в дни конкисты культура языческих времен, она все еще присутствует, порой скрыто, в жизни людей XX столетия. И пусть колонизаторы запятнали свое христианское знамя, следует помнить, что были среди христиан и такие, которые не позволили этому знамени упасть.

Не потому ли, когда в 20–30-е годы антирелигиозный ураган прокатился по многим странам, именно в Мексике на защиту христианства поднялись и индейцы, и метисы, и потомки конкистадоров?

Не потому ли Латинская Америка, в сравнении с другими многонациональными регионами, оказалась меньше всего подверженной недугам расизма?

К слову сказать, смешанное происхождение здесь давно стало фактом привычным. Знаменательно, что один из первых историков древней Америки Гарсиласо де ла Вега был сыном конкистадора и инкской принцессы. Он умер в Испании, будучи католическим священником.

Расовая проблема изначально трактовалась в Америке с богословских позиций.

Когда Колумб впервые ступил на почву Нового Света, он думал, что перед ним Индия. Это снимало вопрос о человеческой полноценности туземцев. Как бы ни плохо была осведомлена тогдашняя Европа о легендарной „стране магараджей”, Индия уже с античных времен входила в ее поле зрения. Однако и позднее, когда стало ясно, что адмирал обнаружил земли, дотоле неведомые, и племена, о которых в Европе никто ничего не знал, верховная церковная власть Запада решительно отвергла возникшее было мнение, будто индейцы — низшие существа. Было торжественно провозглашено, что они — потомки общечеловеческих прародителей и им следует возвещать веру Христову так же, как это делалось в других языческих странах.

Тем не менее на практике конкиста очень скоро поставила жителей Нового Света в положение рабочего скота. Люди, устремившиеся на запад через океан, чаще всего были военными, отвыкшими в годы борьбы с маврами от мирного труда. Грубые и циничные, очерстевшие среди кровопролитий, они шли, как выражался Лас Касас, „с крестом в руке и ненасытной жадой золота в сердце”.

В поисках дешевой рабочей силы колонизаторы-энкомендерос нещадно угнетали индейцев, устрашали их зверскими расправами и принуждали трудиться, словно невольников. Удаленность от метрополии внушала энкомендерос чувство безнаказанности и вседозволенности. Пассивное, а порой и вооруженное сопротивление лишь ожесточало захватчиков.

Кровавые события, сопровождавшие конкисту и колонизацию, описаны очень подробно и современниками, и историками. Эти описания стали уже общим местом в научной и пропагандистской литературе.

Но разве не менее важно говорить и о тех, кто противостоял рабству и насилию, кто защищал право и человечность?

Они-то и стали своего рода „отцами” этого великого поликультурного феномена — Латинской Америки. И среди них первое место занимает епископ мексиканского Чиапаса Бартоломе де Лас Касас.

У него много противников. Однако его неверно было бы изображать исключением, одиночкой, своего рода Дон Кихотом, воюющим с ветряными мельницами. Его битвы во имя евангельской правды были вполне реальными, напряженными и суровыми. И одновременно с Лас Касасом действовала целая плеяда европейцев, которые так или иначе участвовали в его благородной защите угнетенных.

Более того, первоначальный импульс это движение получило не от Лас Касаса.

30 ноября 1511 г. колонисты Санто-Доминго на Эспаньоле (Гаити) собрались в своей церкви. Воскресное богослужение должны были совершать приехавшие из Саламанки монахи-доминиканцы. Присутствовали и адмирал Диего, сын Колумба, и вся местная знать.

На кафедре поднимается человек в поношенной черно-белой рясе. Это отец Антонио де Монтесинос.

Темой проповеди он берет слова наставника покаяния — Иоанна Крестителя: „Я глас вопиющего в пустыне”.

С бесплодной пустыней сравнивает доминиканец души энкомендерос. Они не только погрязли во всевозможных грехах и забыли о Слове Божиим; на их совести лежат тяжкие преступления против коренных жителей Вест-Индии.

Незаметно проповедь превращается в гневную обвинительную речь. „Ответьте, — гремит монах, глядя на испанцев, — по какому праву, по какому закону ввергли вы сих индейцев в столь жестокое и чудовищное рабство? На каком основании вели вы столь несправедливые войны против миролюбивых и кротких людей, которые жили у себя дома и которых вы умерщвляли и истребляли в невероятном количестве с неслыханной свирепостью?”¹.

Проповедник умолк. В храме воцаряется напряженная тишина. Пока звучал голос доминиканца, многим казалось, что они слышат глас Страшного суда. Теперь иные растеряны, иные кипят от возмущения. Задеты их кровные интересы! А монах тем временем спокойно сходит с кафедры и вместе с тремя товарищами покидает церковь. Война объявлена. Речь де Монтесиноса — это не спонтанный порыв души. Она была продумана, написана и согласована с другими доминиканцами. Все четверо поставили под ней свои подписи.

Как только неожиданные защитники индейцев удалились, в церкви поднялся такой шум, что едва сумели закончить службу...

Сцену эту детально и живо описал Лас Касас, бывший ее свидетелем. Скорее всего именно в тот день в его сознании шевельнулся вопрос: законна ли сама по себе конкиста?

А ведь Лас Касас был связан с ней происхождением и образом жизни.

Он родился в семье севильского судьи, который вместе с братом сопровождал Колумба в его втором путешествии.

Получив степень лиценциата права в Саламанкском университете, Лас Касас тоже отправился за океан. В январе 1502 года он прибыл на Гаити в составе королевской экспедиции Николаса де Овендо. Здесь он унаследовал земельные владения отца, на которых работали индейцы и негры-рабы.

Лас Касас не пишет о том, какое впечатление произвела на него проповедь де Монтесиноса. Он лишь рассказывает о бурных протестах, которые она вызвала у других испанцев. И о том, как монахи вернулись на родину, чтобы убедить короля Фердинанда принять меры против беззаконий.

Быть может, тогда Лас Касасу еще казалось, что доминиканец немного стусил краски (впоследствии в этом же обвинят самого Лас Касаса). Но когда через три года ему пришлось сопровождать карательный отряд на Кубе, он уже перешел от сомнений к твердой убежденности: конкиста — неправо дело, испанцы своими действиями унижают христианскую веру и тормозят миссию, а индейцы — жертвы произвола и жестокости.

К этому времени Лас Касас уже несколько лет был священником.

Его первый практический шаг после прозрения — отказ от собственных земельных владений. Отныне жребий брошен. Испанский патер начинает свою борьбу.

Прежде всего он решает плыть в Испанию, чтобы подтвердить правоту доминиканцев и открыть глаза королю. В этом его горячо поддержал доминиканский приор Педро де Кордова (1460—1525).

Он отправляет с ним Антонио де Монтесиноса, который первым повел наступление на колонизаторов.

В сентябре 1515 года путешественники уже в Севилье. И здесь они сразу же находят сторонников своего начинания. Архиепископ севильский Диего, в прошлом доминиканец, всецело одобрил их и обещал содействовать свиданию с престарелым королем.

Между тем и колонисты принимали свои меры защиты. Они слали в Испанию оправдательные письма, стремясь очернить Лас Касаса и избежать разоблачений. Им было хорошо известно, что двор, считая Вест-Индию своей землей, был против использования туземцев как рабов. Происки энкомендерос успехом не увенчались. Хотя Лас Касас и Антонио не смогли лично побеседовать с королем, их заступничество за индейцев одобрили регент Адриан и кардинал Испании Хименес де Сиснерос.

Кардинал назначает его экспертом по делам коренных жителей Вест-Индии с официальным званием „покровителя индейцев“. Его милостиво принимает во Фландрии наследник престола дон Карлос. В его глазах бесчинства колонистов — угроза интересам метрополии. Счастливым образом королевская политика и цели Лас Касаса совпадают.

Но это совпадение временное. Пройдут годы, и взгляды отца Бартоломе станут куда более радикальными. Он уже не будет довольствоваться облегчением участи индейцев и улучшением миссионерской работы. Он объявит военное сопротивление конкисте справедливым делом, поскольку индейцев насильственно лишали их земель. „Уроженцы всех земель в Индиях, — напишет он, — куда мы вступили, имеют право вести против нас самую справедливую войну и смести нас с лица земли; это право они будут иметь до Судного дня”².

Таким образом, Лас Касас в чем-то станет предтечей тех „мятежных пастырей“, которых будет немало в истории латиноамериканского католицизма. Напомним хотя бы отца Мигеля Идальго, возглавившего борьбу Мексики за независимость, священника-революционера Камило Торреса, друга обездоленных епископа Элдера Камару, проповедников „богословия революции”.

Впрочем, повторяю, радикализм Лас Касаса будет зрелым итогом его деятельности. Пока же он требует лишь освобождения индейцев от положения рабов и проповеди христианства без насилия и шантажа

Вместе с ним в Америку отправляют комиссию, которая должна проверить положение на месте.

Однако поездка не дала желаемых результатов.

Колонисты сумели привлечь комиссию на свою сторону. И в 1517 году Лас Касас вновь возвращается в Испанию. Там дон Карлос, уже ставший королем, снова выражает готовность помочь настойчивому священнику, тем более что его открыто поддержал Саламанкский университет. Король предоставил Лас Касасу право начать эксперимент: основать вольное поселение в Кумане, где индейцы трудились бы на равных правах с испанцами. Казалось, цель близка. Однако отношения местных жителей с колонистами были уже настолько омрачены, что опыт Лас Касаса закончился крахом. Другого человека это могло бы повергнуть в отчаяние. Но не таков был Лас Касас. К тому же он помнил, что у него есть немало сторонников.

Особенно дорога была для него поддержка доминиканского ордена. И, быть может, поэтому в 1522 году сам вступает в него.

В ходячих представлениях орден св. Доминика чаще всего отождествляется с мрачным орудием инквизиции. Но такой взгляд грешит однобокостью. Веками этот орден давал крупных ученых, реформаторов, подвижников. Доминиканцами были и философ Фома Аквинат, и пламенный борец против диктатуры Савонарола, а позднее Томмазо Кампанелла, автор знаменитого „Города Солнца”. Поэтому не случайно, что из среды доминиканцев вышли многие обличители конкисты, и не случаен выбор самого Лас Касаса.

Став монахом, он на несколько лет погружается в теоретическое изучение волнующей его проблемы. В Священном Писании, у Отцов Церкви, в богословских и юридических трактатах — всюду ищет он аргументы в пользу своих идей.

Эти идеи опирались на нравственный идеал Евангелия, возрожденный современниками Лас Касаса: Эразмом Роттердамским, Томасом Мором, Пьетро де Мартиросом и другими христианскими гуманистами.

Все они утверждали высокое достоинство человека как образа и подобия Божия. Все выступали в защиту права и законности. Все были убеждены, что вера Христова несет в себе благовестие свободы и не должна быть никому навязываема.

Последнее было особенно важно для Лас Касаса, свидетеля псевдомиссионерства, которое использовало силу и вынуждало язычников смотреть на Христа как на „самого жестокого из богов”.

„Христианская религия, — писал Лас Касас, — одинаково может быть приспособлена ко всем народам мира, она всех людей одинаково принимает в свое лоно и никого не лишает свободы и собственности, не превращает в рабов под тем предлогом, что люди по своему естественному происхождению являются либо свободными, либо рабами”³.

Позднее сторонник рабства Сепульведа, выступая против Лас Касаса, тщетно пытался опровергнуть его на основе Библии или церковной традиции. В конце концов ему пришлось сослаться главным образом на язычника Аристотеля...

Занятия в монастыре основательно вооружили Лас Касаса и сделали его убеждения неколебимыми. Он начинает писать историю конкисты, собирает сведения о бедственном положении индейцев, шлет на родину реляции, в которых клеймит колонизаторов. В это время, в 30-е годы, его миссионерская деятельность охватывает Гаити, Гватемалу, Никарагуа.

Чем ближе он знакомится с народами Вест-Индии, тем теплее становится его отношение к ним. „Бог, — пишет он, — создал

этих простых людей без злобности и коварства. Они очень послушны и преданы своим собственным властителям и христианам, которым служат. Они исключительно кротки, терпеливы, миролюбивы и добродетельны... Я уверен, что они стали бы самыми благословенными людьми, если бы чтили единого Бога”⁴.

Лас Касас считал необходимым сохранить национальные устои индейцев и власть их божей-касиков.

Ему было ясно, что отнюдь не всех обитателей Нового Света можно относить к категории „дикарей”. Ведь сами конкистадоры были поражены их памятниками: пирамидами, статуями, цитаделями. Действительно, ольмеки, ацтеки, майя и другие народы континента создали высокоразвитые цивилизации, не уступавшие тем, что сложились на Древнем Востоке или в средневековой Европе. Даже Диего де Ланда, жестоко преследовавший американское язычество, признал, что майя имеют долгую и богатую событиями историю.

Да, они были язычниками, но, как справедливо замечал Лас Касас, ведь и испанцы не всегда были христианами. Ему было известно об изуверских обрядах некоторых племен, в частности о человеческих жертвоприношениях. Однако Лас Касас считал, что это нисколько не оправдывает конкистадоров. „Испанцы, — писал он, — чуть что, начинают кричать обо всех этих суевериях и об общении индейцев с дьяволом, дабы очернить их, воображая, что суеверие этих людей дает христианам больше права их грабить, угнетать и убивать; это происходит от великого невежества наших людей, ибо они не знают о слепоте, и заблуждениях, и суевериях, и идолопоклонстве древнего язычества, которого не миновала и Испания”⁵.

Индейцы, говорил Лас Касас, освободятся от варварских обрядов, когда станут добрыми христианами; но обращать их нужно без принуждения, как это и делали апостолы Христовы. Впрочем, все слова проповеди окажутся пустым звуком, если испанцы-христиане будут продолжать свои гнусные бесчинства.

Сам отец Бартоломе вместе со своими помощниками много сделал для развития подлинного миссионерства. Так, он сложил на языке киче гимны библейского содержания, и новокрещенные пели их под сопровождение традиционных индейских инструментов.

О мирных путях проникновения христианства в индейскую среду свидетельствует новый культ Гваделупской Богоматери. Он возник в связи с явлением Девы Марии одному

крещеному ацтеку в 1531 году, то есть в разгар миссионерской деятельности Лас Касаса. Этот образ „мексиканской Мадонны” со смуглым ликом до сих пор глубоко почитается в Центральной Америке. „Легенда о ней, — писал Грэм Грин после посещения Мексики, — дала индейцам чувство собственного достоинства, заставила поверить в свои силы; это была не охранительная, а освободительная легенда”⁶. Не случайно, что, когда в 1810 году священник Идальго призвал на борьбу за свободу Мексики, на его знаменах были изображения Гваделупской Богоматери...

В 1542 году усилия Лас Касаса дали первые ощутимые результаты. Были опубликованы „Новые законы”, которые отменяли грабительские методы колонизации и утверждали права индейцев как свободных людей.

За год до этого богословы Саламанки официально осудили как насильственную христианизацию, так и крещение индейцев без достаточной подготовки. В работе над документом по этому вопросу принимал участие доминиканец Франсиско де Витория (1483—1546), выпускник Парижского университета, приверженец Эразма Роттердамского.

Взгляды Витории полностью совпадали со взглядами Лас Касаса. Он не только настаивал на мирной проповеди Евангелия, но и открыто осуждал беззакония колонистов. Языческие верования индейцев, заявлял Витория, не оправдывают войну против них. Его оценка „подвигов” конкистадоров, типа Кортеса, была недвусмысленной. „Примут или не примут варвары христианскую веру, — говорил доминиканец, — не следует на этом основании начинать против них войну”⁷.

„Заключение” богословов Саламанки было подписано и другом Лас Касаса Доминго де Сото (1495—1560), ставшим впоследствии духовником Карла V. Еще раньше в своей книге „Справедливость и право” (1540) он подчеркивал, что индейцы имеют равные права с прочими народами.

Однако и богословы, и король должны были сознавать, какое резкое сопротивление вызовут „Новые законы” в Вест-Индии. Для проведения их в жизнь нужны были энергичные, авторитетные и убежденные люди. Поэтому Карл V предложил Лас Касасу епископскую кафедру в Перу. Но тот предпочел Чиapas, поскольку хорошо владел языком этой области, расположенной на границе Мексики и Гватемалы.

В конце 1544 года новопоставленный епископ вместе с группой доминиканцев снова увидел берег Нового Света.

На первых порах колонисты приняли его со всевозможными почестями. Видимо, они рассчитывали, что сумеют договориться с епископом. Но скоро они поняли, что компромисс невозможен, что Лас Касас прибыл для полного ниспровержения прежних порядков. „Новые законы” грозили лишить энкомендерос возможности бесконтрольно хозяйничать в королевских владениях. И они приняли вызов.

Так началась трагическая эпопея, в которой епископ, казалось бы, потерпел поражение. Интриги, покушения, бурные дебаты стали в эти месяцы постоянным фоном жизни Лас Касаса. Ему приходилось кочевать с места на место среди тропических лесов, рассылать монахов, словно разведчиков, по городам и селам. Колонии гудели, как растревоженные ульи. Лас Касас сначала не сдавался и объявил, что лишает всех, у кого еще есть рабы-индейцы, отпущения грехов.

Однако в конце концов он убедился, что без более действенной поддержки ему не справиться с упорствующими. В 1546 году он вынужден был вернуться в Испанию.

Лас Касас пытался всячески убедить короля, насколько пагубной для короны является сложившаяся система. Чтобы окончательно решить этот вопрос, правительство собрало специальное совещание теологов и юристов. Оно заседало в 1550—1551 годах в Вальядолиде. Здесь произошел поединок Лас Касаса с его главным идейным противником Сепульведой, который, кстати сказать, в Вест-Индии никогда не бывал.

Затянувшаяся работа совещания ни к чему не привела. Тогда Лас Касас обнародовал „Кратчайшую реляцию о разрушении Индий”. В ней он привел достоверные свидетельства о преступлениях конкистадоров. Это было началом нового этапа его кипучей литературной деятельности в Испании. Рано или поздно она должна была принести свои плоды.

В последние годы жизни епископ уже перестал верить в способность короля вывести дело из тупика. Он больше не рассчитывал и на реформы в колониях. Его окончательный вывод был теперь прост и ясен. Испанцы, вторгшись в Вест-Индию, попрали естественный закон и Божий завет. Они должны уйти, вернув индейцам отнятое у них силой оружия. Индейцы имеют право на свободу и независимость.

„С современной точки зрения, — пишет испанский историк Анхель Лосада, — взгляды Лас Касаса, отказавшегося признавать превосходство одной культуры над другой, не только более привлекательны, достойны поддержки, но и единственно

правильны. Тем не менее даже сегодня мы еще очень далеки от того, чтобы полностью претворить их в жизнь”⁸.

И все же несмотря на ряд неудач, призыв Лас Касаса не остался „гласом вопиющего в пустыне”. Через год после его смерти начался процесс освобождения индейцев из-под гнета рабства. Процесс, который нельзя было уже остановить...

У Лас Касаса нашлось немало последователей. Среди них были известный богослов Бартоломе де Карранса, архиепископ Толедский, доминиканец Мельчиор Кано, Диего де Коваррубиас, большинство которых опирались на идеи христианского гуманизма, на воззрения Эразма Роттердамского.

Характерной особенностью эразмианцев было возвращение от средневековой теократической структуры жизни и мысли к Евангелию и Отцам Церкви, то есть к самим истокам христианства.

Евангелие провозглашает высшую ценность человека, человеческой личности. Это учение нельзя отождествлять со светским гуманизмом, который превращал человека в „меру всех вещей”. Такой подход лишал этику сверхчеловеческой основы, что, в свою очередь, влекло за собой размывание нравственных ценностей. Человеку присущи добро и зло. И если ориентироваться лишь на его природу, этический ориентир исчезает. В этом была трагедия секулярной линии Ренессанса, которая привела к тяжким последствиям не только в XVI веке, но и в последующие века.

Библия, рассматривая человека как „образ и подобие Божие”, дает иное обоснование гуманизму.

Не сам человек — „мера всех вещей”, а то высшее, что заложено в него Творцом. Измена этому идеалу неизбежно чревата взрывом разрушительных сил.

Христианские гуманисты стремились создать гарантии для уважения достоинства и прав человека, опираясь на Библию и привлекая элементы античных правовых принципов. Такое сочетание религии и „естественного закона” и было свойственно взглядам Лас Касаса и других защитников индейцев. Ими руководил не просто эмоциональный протест, а глубоко продуманное мировоззрение.

Важный аспект их деятельности затрагивал вопрос о проповеди Евангелия и соотношении между ним и язычеством.

Они недаром обращали свои взоры к первохристианской эпохе.

Еще в I веке апостол Павел, обращаясь к язычникам, говорил, что проповедует им Бога, Которого они бессознательно

давно уже чтили. Многие Отцы Церкви указывали, что в той или иной мере язычники предвосхищали истину и поэтому нельзя огульно отрицать все, что создала их культура.

Подобный взгляд сохранился и в средние века, о чем свидетельствует хотя бы философия Фомы Аквината, сочетавшего церковное учение с наследием Аристотеля. Если бы вся языческая традиция перечеркивалась, синтез великого доминиканца никогда бы не осуществился.

Но особенно актуальным синтез христианской веры и элементов дохристианской культуры стал в традиции христианских гуманистов эпохи Ренессанса. Они были уверены в реальности „естественного богопознания“, свойственного древним.

Один из персонажей эразмовых „Разговоров“, восхищаясь Сократом, говорит: «Поразительно! Ведь он не знал ни Христа, ни Святого писания! Когда я читаю что-либо подобное о таких людях, то с трудом удерживаюсь, чтобы не воскликнуть: „Святой Сократ, моли Бога о нас!“»⁹.

А Томас Мор в своей „Утопии“ (1516), рассказывая о жизни обитателей заморского острова, пишет, что и до прихода христиан большинство из них верило в верховного Бога, Которого называло Отцом¹⁰. Иными словами, английский святой тоже допускал реальность „естественного откровения“.

В этом он мог сослаться на папскую буллу „Интер цэтера“ (1493), в которой об индейцах было сказано: „По сообщению ваших посланцев, люди, обитающие на упомянутых островах и землях, верят в единого Бога-Творца, сущего на небесах“¹¹

Этой же мыслью руководились многие миссионеры в Вест-Индии и сам Лас Касас.

Знакомясь с верованиями и мифами индейцев, они подходили к ним дифференцированно и подчас обнаруживали в них нечто близкое к Библии. Так, Гарсиласо де ла Вега утверждал, что те инки, „которые были философами, шли с естественным горением за подлинным Создателем неба и земли, всевышним Богом.“¹²

То, что это была не просто фантазия, косвенно подтверждает современный мексиканский ученый Мигель Леон Портилья. Исследуя один из титулов Божества доколумбовой эпохи, он пишет. „Глубокие идеи, содержащиеся в последнем названии бога дуальности, говорят о метафизическом происхождении этого начала: его никто не изобрел и не дал ему форму; он существует за пределами всякого времени и места“¹³

Лас Касас знал и о легендарном индейском реформаторе Кецалькоатле, учившем о едином Божестве, которое отвергает человеческие жертвоприношения. „Он не требует ничего, — записано в одном древнем тексте, — кроме змей и бабочек, которых вы должны ему преподносить”¹⁴.

Наконец, нужно остановиться еще на одной проблеме исключительной важности: на роли дохристианских традиций и искусства в жизни Церкви.

Первоначальная проповедь Евангелия не была связана с какой-либо формой искусства. Поскольку иудейский мир, к которому принадлежали апостолы почти не знал изображений, эта сфера религии осталась открытой. В результате каждый народ мог свободно вносить в общую сокровищницу создаваемой христианской культуры свой собственный вклад. Античные образцы, художественное творчество Сирии, Египта, Ирана служили импульсом для церковных мастеров. По мере распространения христианства его живопись, пластика, архитектура непрерывно обогащались.

По существу, единого христианского искусства, подобного, например, искусству индуизма, нет и не было. Оно так же многообразно, как многообразны сами лики культур, воспринимавших Евангелие.

Христианство впитало в себя и народные обычаи, и праздники, и черты быта различных рас и племен.

Конечно, здесь кроется некоторая опасность синкретизма, двоеверия, механической амальгамы верований. Но в принципе такой подход глубоко оправдан и плодотворен. Церковь всегда считала себя законной наследницей тысячелетних цивилизаций и тем самым сохраняла и развивала национальные формы христианства.

Именно такой процесс происходил и происходит теперь в Латинской Америке. Латиноамериканский католицизм вопреки сопротивлению фанатиков и инквизиторов остается открытым для всего ценного, что создали коренные жители континента.

Понять значение этого факта можно при сравнении с Северной Америкой.

Там носителями христианства были преимущественно протестанты, в религиозной жизни которых искусство играло ничтожную роль. И это стало одним из препятствий для синтеза. Традиции индейцев не могли войти в плоть и кровь североамериканского мира.

Две расы оказались разделенными стеной.

Иную картину мы наблюдаем в Латинской Америке. Здесь происходит встреча и взаимодействие культур.

И хотя путь к синтезу мучительно тернист и извилист, он все же ведет к высокой и благородной цели. Она придает появлению трех каравелл у берегов Нового Света общечеловеческий смысл.

Преодолевая замкнутость, нетерпимость, предрассудки, Латинская Америка может стать ЗЕМЛЕЙ ДИАЛОГА. Землей, где духовное единство народов создается в многообразии их творчества. В борьбе за достоинства человека, наций и культур.

Начало же этой борьбе было положено Бартоломе де Лас Касасом и другими „отцами” латиноамериканского мира.

Анатолий Василенко

МИРОТВОРЦЫ

Так да светит свет ваш пред людьми,
чтобы они видели ваши добрые дела...

Евангелие от Матфея, 5–16

После многих дней беспощадной сечи, после того, как была захвачена испанцами столица древней Мексики, случилось событие неожиданное для завоевателей. До этого их встречали стрелы и копья, воинственные взгляды ацтекских мужчин и ярость сражавшихся женщин. Выходили к ним и ацтекские вожди, пытавшиеся укротить непонятную им свирепость пришельцев с помощью переговоров. К этому солдаты Кортеса уже привыкли. Но что было делать, когда навстречу конкистадорам неторопливо двинулись четверо безоружных людей со свитками?

Это были мудрецы, проводившие время в созерцании красоты цветов, с помощью слова пытавшиеся запечатлеть тайны космоса и глубины человеческого духа. Они шли медленно, и от их красочных ярких одежд, просветленных лиц исходило нечто такое, что руки озверевших от огромного количества пролитой крови конкистадоров отказывались братья за оружие. Струсив перед неведомой им силой духа, солдаты спустили на мудрецов собак.

Года за два до этого события в Испании родился будущий историк Бернардино де Саагун, первым назвавший индейских мудрецов „философами“. Для его времени подобная смелость была непонятной, ведь философы в Европе имели определенную специализацию, оперировали логическими понятиями, отшлифованными в средневековых учебных заведениях. А здесь цветы, рисунки, чудом сохранившиеся фрагменты устных преданий.

Однако Бернардино де Саагун понял то, что гораздо позднее мексиканский философ и писатель Хосе Васконселос выразил в

афористическом высказывании: народ, имеющий свою архитектуру, имеет и свою философию. Действительно, коренное население Мексики воплотило свое представление о мире и о возможностях человека прежде всего в искусстве, и именно в нем Бернардино де Саагун принялся искать то общечеловеческое и общепhilософское содержание, на основе которого произошло сближение очень далеких культур завоевателей и завоеванных.

Даже выдающиеся представители образованной Европы, творцы Ренессанса, не были в состоянии оценить своеобразие индейских культур, отмечая в них лишь то, что соответствовало их привычным представлениям. Через отыскивание аналогий, схожих моментов раскрывалось и одновременно вырабатывалось особое содержание уже новых латиноамериканских цивилизаций. И это было не отвлеченное умствование, а совместное творчество интеллекта и души, разума и чувств.

Во многом положительное восприятие индейских культур шло именно через восхищение лучшими, с точки зрения европейцев, произведениями прикладного искусства. Альбрехт Дюрер, увидев в Брюсселе изделия, привезенные из Мексики, написал: „Я не видел в течение всей моей жизни ничего подобного, что радовало бы мое сердце, как эти вещи. Мне довелось увидеть предметы невероятной художественной силы, и я восхищался утонченной изобретательностью людей на этих далеких землях”¹.

Так же восторженно отозвался о золотых украшениях индейцев гуманист Педро Мартир де Англериа: „Мне кажется, что я никогда не видел подобных вещей, которые своей красотой так привлекают взоры людей”.

Другое дело — рукописи с непонятными рисунками. В них нужно было всматриваться, вчитываться, чтобы понять скрытое в них содержание. Потребовались большая проницательность, феноменологический дар, которыми обладал Бернардино де Саагун. Изучая рукописи, слушая устные свидетельства коренных жителей, он пришел к выводу о существовании философского элемента в доколумбовых культурах. Поэтому он призывал миссионеров опираться в своих проповедях на традиции воспитания, которые сложились у индейцев до прихода европейцев и в которых оформилось понимание человеческой личности, близкое к представлениям европейских гуманистов. Саагуна изумляли поучения индейцев своим детям. Вот, например, наставление, опубликованное во „Флорентинском кодексе”, которое давалось отцом в день, когда дочери исполнялось

семь лет, в присутствии матери: „Вот ты стоишь передо мной, мое ожерелье из драгоценных камней, мое украшение из перьев кетцаля, мой человек, рожденный от меня. Ты — моя кровь, ты — моего цвета, в тебе запечатлен мой образ.

Теперь, когда ты уже смотришь за собой, пойми. Здесь все так: нет радости, нет счастья. Есть тревога, заботы, усталость. Здесь возникают и умножаются страдания и заботы.

Здесь, на Земле, — место плача, место, где расстанутся с жизнью и где хорошо известны горечь и упадок сил. Как будто дует нам в лицо и толкает нас в грудь ветер с тучей осколков из обсидиана.

Говорят, что мы страдаем по-настоящему и от солнца, и от ветра. Здесь место, где мы чуть не умираем от жажды и голода. Так живет здесь — на Земле.

Слушай внимательно, моя дочурка, мое дитя: нет на Земле благосостояния, нет радости, нет счастья. Говорят, что на Земле есть радость только в муках, радость только в страданиях.

Старые люди говорят, что мир устроен так: чтобы мы не всегда проводили время в слезах, чтобы мы не всегда жили исполненными печали, наш Господин дал людям улыбку, сон, пищу, силу и мощь, наконец, половые сношения, благодаря которым производится посев человеческого племени.

Все это опьяняет в земной жизни, поэтому не всегда люди проводят время в слезах. Но если бы даже было правдой, что на Земле есть только страдания, разве стоило бы все время пребывать в страхе? Всегда бояться? Всегда плакать?

Люди живут на Земле, есть старшие, есть власть, есть благородное сословие, орлы и тигры. И кто скажет, что всегда так было на Земле? Кто пытается лишить себя жизни? Есть желание, есть жизнь, есть борьба, есть труд. Женятся и выходят замуж”.

Нельзя не увидеть ряд аналогий между представлениями христиан о „земной юдоли” и воззрениями древних мексиканцев.

Детям внушались мысли о необходимости нравственных норм, которые должны регулировать поведение взрослого человека:

„Смотри, слушай, обращай внимание — на Земле так: не будь легкомысленна, не живи лишь бы как, без царя в голове. Разве выживешь? Разве проживешь долго? Говорят, что очень трудно жить на Земле — месте ужасных столкновений, о, моя девочка, голубка, малышка...

Вот твое занятие, вот что ты должна делать: ночью и днем посвящай себя божественному: часто думай о нем, подобном

Ночи и Ветру. Обращайся к нему с просьбами, вспоминай о нем, зови его, умоляй его перед тем, как лечь спать. Тогда сон твой будет приятным”.

Эти строки напоминают Псалом 1 из книги псалмов, известной каждому человеку в средневековой Европе. Аналогии с христианской моралью прослеживаются и в нормах, регулирующих сексуальное поведение:

„Еще не поздно, еще есть время, еще в твоём сердце нефрит и бирюза. Оно еще невинно, не испорчено, не увяло, оно еще цельное, не тронутое и не измученное. Еще здесь мы (твои родители), которые создали тебя для страданий, ибо только так сохраняется мир. Не случайно утверждается: так сказал, так повелел наш Господин, чтобы всегда были поколения на Земле.

Еще хочу поучить тебя одному, мой человек, моя дочурка: знай же, что нельзя выставлять на посмешище наших старших, от которых ты родилась. Не позволяй, чтобы на них упали пыль и грязь, чтобы покрылось нечистотами их прошлое: их красные и черные краски, их слава.

Не оскорбляй их ничем, ни тем, что беспуто желаешь земных благ, ни тем, что беспуто устремляешься к тому, что называется половыми сношениями. Если ты не избежишь этого, разве будешь ты причастна к божественному? Лучше уж тебе погибнуть сразу...

Ищи того, кто будет твоим другом, не так, как на рынке, не зови его, это не так мимолетно, как весной, не пребывай в постоянном желании его. Таким образом ты пренебрежешь тем, кто может стать твоим господином. Если ты его отринешь, то жизнь посмеется над тобой, ты станешь гулящей женщиной.

Пусть тебя не познают два или три лица, которые тебя увидели. Кто бы ни был твоим супругом, вы должны вместе окончить жизнь. Не оставляй его, держись за него, будь верной ему, кто бы он ни был: бедняк, орленок, тигренок, неудачник-солдат, бедный знатный человек, уставший или лишившийся имущества, не презирай его за это”².

К сожалению, не все представители Европы, ринувшиеся в Новый Свет, смогли увидеть то общечеловеческое, что было в культуре индейцев. Материальный интерес, отсутствие культуры, властолюбие и надменность мешали многим. Завоеватели действовали как стихийные силы природы, сметавшие все на своем пути. И лишь группа высокообразованных людей оценила гуманистическое содержание индейских культур и присовокупила его к европейской гуманистической традиции.

В нашей литературе нередко встречаются исключительно отрицательные оценки Контрреформации. На самом деле это было сложное явление, по-своему запечатлевшее испанский „золотой век”. Религиозные ордена, ставившие зачастую не столько идеологические, сколько политические цели, вынуждены были приспособляться к веяниям времени. Мыслители-иезуиты подняли на высокий уровень преподавательское мастерство именно потому, что взяли на вооружение ряд достижений гуманизма эпохи Возрождения и Реформации. Игнатий Лойола, например, позаимствовал многое из программы Парижского университета. Так, требование гуманистов *ad fontes* (обязательного обращения к первоисточникам) стало принципом иезуитов как в религиозной деятельности, так и в философии. Они также подвергли критике средневековую схоластику и восстанавливали „истинного Аристотеля”.

В религиозных орденах XVI века считалось, что испанские философы не имели себе равных. О Франсиско Суаресе говорили как о величайшем теологе своего времени. Его работами пользовались и в католических, и в протестантских университетах, их высоко ценили Гуго Гроций и Рене Декарт. Лейбниц в 16 лет читал труды Суареса как романы. В своих работах Суарес стремился модернизировать учение святого Фомы, очищая его от схоластической тяжеловесности и ориентации на эмпирические данные. Его философская концепция устанавливала компромисс между провидением и человеческой волей.

Первые профессионально подготовленные в области философии европейцы, приехавшие в Мексику, поистине были личностями. Это можно без преувеличения сказать об Алонсо де ла Веракрусе (1504–1584) — друге Бартоломе де Лас Касаса и Васко де Кирогги. Веракрус окончил престижный в XVI веке Саламанкский университет, где познакомился с идеями испанского эразмианца Луиса Вивеса.

Став преподавателем в университете Мехико, Алонсо де ла Веракрус изучил в совершенстве индейские языки. А добросовестное освоение другого языка есть одновременно и постижение духа другой культуры.

Высоким мастерством преподавания отличался иезуит Антонио Рубио, также читавший лекции в университете Мехико (с 1576 по 1599 г.). Его учебник „Мексиканская логика” получил признание и в Европе.

Образованным людям, оценившим общечеловеческий элемент в индейских культурах, приходилось защищать коренное население от поверхностных сторонников агрессивной коло-

ниальной политики. В каком-то смысле последние поступали как конкистадоры, натравившие собак на безоружных индейских мудрецов. Строители же будущей культуры, относясь к индейцам как к равным, стремились распространить среди них идеи, которые считали передовыми.

Хуан де Сумаррага, первый епископ Мехико и поклонник Эразма Роттердамского, полагал необходимым предоставить возможность индейцам читать Евангелие в оригинале. Он верил, что коренное население способно постигнуть общечеловеческое содержание европейской культуры. Об учении Христа епископ рассуждал следующим образом: „Основное в нем мы не только извращаем, но – и этого нельзя отрицать – преподносим лишь нескольким людям то, что Иисус Христос хотел сделать общим для всех. Знайте же, что это учение больше заключает в себе духовных состояний, чем аргументации, проявляется больше в том, как жить, а не в том, как рассуждать, и усваивается лучше с помощью божественных откровений, чем с помощью школьных занятий, и приводит к грехопадению души, а не к пониманию природных причин. Очень немногие становятся образованными, но все могут стать благочестивыми... Мавры знают и понимают свой закон; евреи, и в наши дни, с рождения изучают заветы Моисея. Почему же мы не делаем того же с учением Иисуса Христа?“

Хулиан Гарсес, первый епископ Тлацкалы, в своем послании к папе Павлу III прямо говорил о больших способностях индейских детей: „Усваивают гораздо быстрее, чем испанские дети... Имеют сообразительность необыкновенную – их можно научить чему угодно... С полным правом можно сказать, что они разумны, имеют интерес, чувства и голову“. И далее: „Те из них, кто посвящает себя изучению латинского и кастильского языков, выходят не менее подготовленными, чем мы сами“.

Примеру подвижников следовали лучшие представители формировавшейся мексиканской культуры. Им был свойствен интерес к гуманистическому содержанию и европейской, и индейской традиции. Творческая деятельность мексиканских мыслителей XVII–XVIII веков была посвящена поиску синтеза между двумя традициями. Это послужило основой для формирования понятия мексиканского патриотизма.

Дон Карлос де Сигуэнса-и-Гонгора родился в Мехико в 1645 году, а умер в 1700-м. Всю жизнь собирал материалы, имеющие отношение к истории древней Мексики, и составил 28 томов исторических документов. В 1692 году, когда ему

было 47 лет, бросился в горящий дом, чтобы спасти драгоценные для него рукописи индейских мудрецов. На основании собранных документов он написал две исторические работы, к сожалению, утерянные: „История империи чичимеков” и „Генеалогия мексиканских королей”.

Он заведовал кафедрой математики в университете Мехико. Испанский император Карл II пожаловал ему звание придворного космографа. В этом качестве Дон Карлос де Сигуэнса-и-Гонгора участвовал в научной экспедиции, исследовавшей Мексиканский залив. Он заявлял, что им движет „высокое чувство любви к родине”.

Дон Карлос де Сигуэнса-и-Гонгора вкладывал в это понятие совершенно определенный смысл. Свою точку зрения он изложил в дискуссии по поводу кометы, появившейся в 1681 году. Дело в том, что обсуждение этой сугубо научной проблемы иностранные оппоненты использовали как предлог для унижения достоинства латиноамериканцев. Это было тем более оскорбительно, что мексиканец ближе других стоял к истине. В работе с длинным, характерным для его века названием „Философский манифест против комет, лишенных своей власти над робкими людьми” он высмеял предрассудок, согласно которому появление кометы означало беду. И в этом не было ничего удивительного, если учесть, что он с похвалой отзывался о Пьере Гассенди и опирался на Рене Декарта.

Однако этого человека, придерживающегося передовых убеждений, атаковали надменные европейцы, считавшие себя умнее и образованнее лишь в силу своего происхождения. Так, испанец дон Мартин де ла Торре в своей брошюре „Христианский манифест в защиту комет, у которых сохраняется их естественное значение” отстаивает гипотезу о том, что появление кометы приносит беду. Немецкий иезуит Эусебио Кино опубликовал в Мехико целую книгу с критикой мексиканского ученого.

Ответ на нападки дон Карлос де Сигуэнса-и-Гонгора дал в произведении „Астрономическая и философская книга”. В ней он с возмущением говорит о пренебрежительном отношении некоторых европейских ученых и к индейцам, и к креолам: „Кое-кто в Европе, особенно на Севере, полагает, что не только индейцы, коренные жители наших мест, но и мы, имеющие испанских родителей, ходим на двух ногах по божественному попущению, но что, даже вооружившись английским микроскопом, едва ли найдешь в нас что-либо разумное”³.

У жившего в XVIII веке мексиканского иезуита Франсиско Клавихеро за пламенными словами о любви к родине

кроется разработанная концепция исторического процесса, в котором древние обитатели Мексики поставлены на один уровень с представителями европейских цивилизаций.

Франсиско Клавихеро родился в 1731 году в Веракрусе, а умер в изгнании в Болонье в 1787 году. Он был мексиканцем лишь в первом поколении — его родители приехали из Испании. С ранних лет Клавихеро были близки и испанские и индейские культурные традиции. „Он с восторгом читал испанских писателей, превосходивших всех остальных воображением и ученостью, благоразумием в суждениях и совершенством родного языка: Кеведо, Сервантеса, Фейхоо, Парра из Анхелополиса и славную поэтессу Хуану Инес де ла Крус“⁴, — так пишет о нем Х. Л. Манейро.

Во всех библиотеках Нового Света в XVIII веке обязательно были „Критическое зеркало“ и „Ученые письма“ Фейхоо. По мнению профессора Мадридского университета Висенте Паласио Атарде, Фейхоо оказал прямое влияние на Франсиско Клавихеро. Впрочем, не только на него. Известны публичные восторженные отклики в Мексике современников Клавихеро на „Речь 15“ из второго тома сочинений Фейхоо, в которой он клеймит деление наций на „умные“ и „дикие“. Испанский мыслитель поражается тому, что такой предрассудок свойствен не только необразованным людям, но и известным ученым, трактующим „одну нацию как дикую, другую — как тупую, третью — как варварскую“⁵

Фейхоо выступил и против тезиса о „вырождении“ креолов в Латинской Америке. Он полагал, что люди разных национальностей отличаются по телесному сложению, по привычкам, по языку, но равны по уму. Все народы наделены способностями, однако существуют неодинаковые условия для их проявления. Отставание одной нации от другой — всегда временное явление, которое легко исправить прилежанием. В качестве примера быстрого прогресса Фейхоо приводит московитов: „Еще несколько лет назад московитов считали людьми необычайно тупыми и грубыми, погрязшими в варварстве, возможно, унаследованном от их далеких предков-скифов. Сейчас у них процветают философия, математика, политика, военное искусство, гуманитарные дисциплины и механика, хотя там почва и атмосфера такие же, как и раньше; столь чудесные изменения произошли исключительно благодаря счастливому случаю — появлению в той империи умелого, ревностного и прилежного монарха“⁶.

Речь идет о Петре I, который, по мнению Фейхоо, выше всяких похвал: „Обучился разным наукам и искусствам, так

что стал математиком, превосходным философом, командующим сухопутных войск, искуснейшим адмиралом на море, выдающимся политиком и историком, рулевым, кораблестроителем и так далее. Редкий гений! Поразительные способности!”

В более широком, теоретическом плане Фейхоо выдвинул понятие родины как ценности, обеспечивающей для каждого народа равноправное существование наряду с другими: „...родина, за которую отдают жизнь героические души, которую мы должны ставить выше наших частных интересов, которая достойна всех возможных пожертвований, — это государство, где под эгидой гражданского правительства мы подчинены закону”⁷.

Фейхоо считал сохранение языка первым условием сохранения любого народа. Не исключено, что интерес к изучению языков мексиканских индейцев пробудился у Франсиско Клавихеро под влиянием следующего высказывания испанского автора: „Королевство легче лишить свободы, чем языка. Даже когда невозможно не уступить силе оружия, то в последнюю очередь все-таки завоевываются язык и сердца”⁸.

Круг интересов Клавихеро постоянно расширялся. Он стремился к познанию мировой культуры и углублению знаний о своей. В ордене иезуитов, в который мексиканец вступает в 1748 году, он самостоятельно изучал греческий, древнееврейский, науатль, французский, португальский, немецкий и английский.

Интеллектуальная жизнь в Мексике во второй половине XVIII века бурлила. В иезуитском коллeгиуме Франсиско нашел большую группу единомышленников. Хуан Луис Манейро отзывался о них с огромным уважением: „Случилось тогда счастливое совпадение обстоятельств, что среди иезуитов, предназначенных стать теологами, выделилась группа избраннейших юношей, которые благодаря своему особому уму, способному на большие предприятия, своей горячей жажде познания и своей возвышенной настойчивости в осуществлении намеченных планов произвели в стране полное обновление наук... В тесном общении с ними Клавихеро все больше развивал свой ум, получал от них знания и, в свою очередь, сообщал им то, что узнавал сам”.

В этом кругу Франсиско Клавихеро узнал о деятельности своего предшественника — дoна Карлоса де Сигуэнсы-и-Гонгоры. Оказалось, что в коллeгиуме св. Петра и св. Павла есть древние рукописи, среди которых „находились некоторые древние кодексы мексиканцев, самим Сигуэнсой спасенные

от гибели". И Клавихеро начинает изучать первоисточники. Ради этого он отказался от престижной преподавательской работы и пять лет штудировал кодексы индейских мудрецов в коллегии св. Григория. Изгнанный по указу испанского монарха из страны, ставшей его отечеством, он ознакомился с источниками по истории Мексики в библиотеках Болоньи, Феррары, Модены, Рима, Флоренции, Женевы, Милана, Неаполя и Венеции. Венцом многолетней напряженной исследовательской деятельности явился труд „Древняя история Мексики”, изданный в 1780—1781 годах и сразу же переведенный на европейские языки.

Обработать исторический материал ему помогло хорошее знание современной европейской мысли. Франсиско Клавихеро читал в учебных заведениях Мексики философский курс, который, по утверждению Хуана Луиса Манейро, поражал его слушателей новизной постановки проблем и ясностью изложения: „Это был синтез, отличавшийся замечательной стройностью, изложенный на прекрасной латыни, совершенно чистой, свободной от излишеств в темах и словах. В нем были представлены объясненные изумительно кратко и предельно ясно как учения древнегреческих философов, так и знания, полученные современными учеными, начиная от Бэкона Веруламского и Декарта до американца Франклина”⁹.

Клавихеро вносил свой особый вклад в зарождавшуюся мексиканскую культуру и в культуру Старого Света. В Мексике он стимулировал духовную жизнь, вводя в нее фермент европейской мысли, с помощью новейших методов исследования восстанавливал объективную историю страны, а в Европе стремился избавить образованные сословия от узкого европоцентризма.

Широкую известность получила его дискуссия с шотландским историком Уильямом Робертсоном (1721—1793). Последний имел среди своих европейских коллег репутацию объективного исследователя, но его труд „История Америки” тем не менее содержал своего рода классический набор предвзятых суждений о латиноамериканских народах. В каком-то смысле это была не его вина. Он опирался на мнения и оценки европейцев, посетивших Новый Свет. Как, например, не поверить Антонио де Ульоа (1716—1795) — специалисту в области естественных наук, инженеру и мореходу, лично проводившему исследование латиноамериканского континента. Антонио де Ульоа способствовал развитию в Испании науки и техники, промышленности. Но технократизм и колониальный интерес закрыли

ему путь к всестороннему пониманию мира индейцев. В книге „Исторические сведения о путешествии в Южную Америку” Антонио де Ульоа отмечает только отрицательные черты коренных обитателей Латинской Америки. В итоге высказывается такое мнение: „Сомнительно считать их людьми, ибо ограниченность их ума представляется несовместимой с великолепием души как таковой. Их тупость настолько очевидна, что трудно их образ отличить от образа животного. Ничто не возмущает их спокойствия, их душ, одинаково нечувствительных и к бедствиям, и к процветанию. Будучи полуголыми, они довольны собой как монархи во всем блеске славы... Ничто не в состоянии подвигнуть или изменить их”¹⁰.

Робертсон полностью доверился таким оценкам. И в своей „Истории Америки” об уровне развития ацтеков и инков шотландский историк судит однозначно: „Ни мексиканцев, ни перуанцев нельзя поставить в один ряд с нациями, которые заслуживают название цивилизованных”¹¹.

В таком же духе идет разбор языка и мышления индейцев, у которых отрицается способность к абстракциям: „... их языки... имеют слова только для обозначения материальных или телесных вещей. „Время, пространство, субстанция” и тысячи других терминов, которые выражают абстрактные и общие идеи, совершенно незнакомы им... Их мысли не выходят за рамки животного существования”.

Если так высказывались просвещенные европейцы, то что можно было ожидать от остальных?

Нельзя не отдать должное выдержке Франсиско Клавихеро, когда он вежливо напоминает своему европейскому коллеге о требованиях научного метода: „То, что я буду говорить, основывается на серьезном и длительном изучении истории рассматриваемых наций, на близком общении с ними в течение многих лет и на самых тщательных наблюдениях их настоящего положения, сделанных мною и другими беспристрастными людьми. Нет никаких мотивов, которые бы настраивали меня „за” или „против” этих наций. Ни мои связи с соотечественниками не заставят меня льстить им, ни моя любовь к нации, к которой принадлежу, и ревностное отношение к ее чести не принудят меня все отрицать, я скажу честно и о хорошем, и о плохом, что я о ней узнал”¹³.

Франсиско Клавихеро разбирает и фундаментальные выводы, и частные суждения своего оппонента, стараясь дать на все затронутые вопросы ответы, основанные либо на исторических документах, либо на логическом рассуждении. Он постоянно

применяет сравнительный метод, характерный именно для опытного знания. Прошлое Мексики, интеллектуальный уровень индейцев, перспективы их дальнейшего развития – все это анализируется в сравнении с теми или иными фактами из прошлого и настоящего Европы. Главный вывод таков, что обитатели древней Мексики – такие же люди, как и все остальные их собратья на земном шаре, имеющие, как и все люди, и сильные, и слабые стороны. Клавихеро не склонен к апологетике, в основном предпочитает говорить „благоразумно“, как и его любимые авторы.

Типичный пример – его суждение о сходствах и различиях религий ацтеков и древних греков и римлян: „Если сравнить... религию мексиканцев с религией греков и римлян, то получается, что последняя более исполнена суеверий и более смешна, а первая – более дикая и кровожадная“.

Или, отвергая отрицательные суждения о языках индейцев, он в то же время не присоединяется к оценкам их восторженных знатоков и поклонников. О науатль он пишет: „Этот язык богатый, культурный и чрезвычайно выразительный: его восхваляли все европейцы, изучавшие его, и многие считали, что он выше греческого и латинского; однако, хотя я знаю его замечательные преимущества, все же никогда не сравню его с первым из этих двух классических языков“.

Франсиско Клавихеро предпочитает эмоциям логические и фактические доказательства. Религию ацтеков он сопоставляет с христианской концепцией и, находя много общего, делает вывод причастности этого народа к культурному человечеству: „Мексиканцы, как и все культурные нации, имели ясное, хотя и перемешанное с баснями, понятие о творении мира, о всемирном потопе, о смещении языков, о расселении людей, и все эти события отображены на рисунках“.

Чтобы получить верное представление о языке коренных жителей Мексики, Франсиско Клавихеро составляет перечень философских и абстрактных понятий, используемых в нем, и только после этого заключает: „Такой язык не мог принадлежать варварскому народу“.

По его мнению, мексиканцам открыты все пути, о чем свидетельствует наличие в их среде талантливых и образованных людей: „Их души, вне всякого сомнения, во всем подобны душам других детей Адама и наделены теми же свойствами; и никогда европейцы не применяли так безосновательно свой ум, когда сомневались в разумности американцев. Культурный уровень мексиканцев в момент прихода испанцев пре-

восходит в значительной степени тот уровень, который имели сами испанцы, когда с ними познакомились греки, римляне, галлы, германцы и бретонцы... Их разум, как показал опыт, открыт всем наукам. Среди немногих мексиканцев, которые посвятили себя изучению словесности, так как остальная часть нации занята на государственных и частных работах, были хорошие геометры, превосходные архитекторы и ученые теологи.

Многие признают у мексиканцев лишь большую способность к подражанию и не признают за ними способность к изобретению; это — грубая ошибка, которая опровергается древней историей этой нации”¹⁴.

Мексиканский философ вскрывает неубедительность суждения Робертсона о неспособности индейцев воспринимать христианское учение краткой ссылкой на факты. „В Новой Испании индейцам не только разрешено принимать участие в таинствах алтаря, но и индейские священники столь многочисленны, что насчитываются сотнями”.

Мексиканский философ, как и учили древние мудрецы его земли, отыскал „корни и основы” сближения двух разных культур, прочувствовал как исследователь и человек величие и трагедию их встречи после открытия Америки Колумбом. В этом он далеко опередил свое время.

Осуждая политику испанских завоевателей, Клавихеро намечал перспективы грядущей консолидации нации, стоявшей на пороге своей независимости. Он настойчиво развивал идею смешанных браков между креолами и индейцами. В этом его поддерживали и другие „избраннейшие юноши”, ставшие выдающимися деятелями мексиканской культуры XVIII века.

Иезуит Адрес Каво (1739–1803), тоже в изгнании, руководясь желанием „послужить нации”, создал труд „Анналы города Мехико со времени испанского завоевания до 1766 года”. В нем он высказал мнение, что Кортес препятствовал смешанным бракам, так как хотел „отнять у мексиканцев надежду вернуть свои права”, и это было „причиной разрушения самых населенных царств”: „Если бы со времени конкисты браки были смешанными... из двух наций образовалась бы одна, и столько городов, процветавших в то время в тех районах, остались бы нетронутыми... и, более того, индейцы не относились бы так плохо к испанцам, что очень огорчительно и в наше время имеет самые печальные последствия”.

Таким образом, длительное знакомство европейской и индейской культуры на Латиноамериканском континенте за-

канчивается в XVIII веке признанием их равенства и стремлением к дальнейшему сближению. И эта позиция всех выдающихся мексиканцев и тех, кто под влиянием Фейхоо признает высшим принципом „Родину”, и тех, кто, следуя французским великосветским салонам, считает себя космополитом — гражданином мира. К последним, в частности, принадлежит иезуит Педро Хосе Маркес (1741—1820), написавший философский труд „Общие соображения о прекрасном” и эссе „Два древних монумента в мексиканской архитектуре”.

Принцип космополитизма он понимал как борьбу за равенство всех людей: „Космополит, то есть гражданин мира, считает соотечественниками всех людей и знает, что любой язык, каким бы экзотическим он ни казался, может быть благодаря культуре таким же мудрым, как и греческий, что любой народ посредством обучения может стать таким же образованным, как и тот, который мнит себя самым культурным. Что касается культуры, то настоящая философия не считает любого человека неспособным — в зависимости от того, родился он белым или черным, воспитывался он на полюсе или в тропиках. При соответствующем образовании, учит философия, в любом климате человек способен на все”¹⁵.

Таким образом понимаемый космополитизм подводит Педро Хосе Маркеса к фактическому обоснованию требования национальной независимости: „Сегодняшние мексиканцы предназначены играть в большой комедии мира роль плебса; но их предки были воспитаны по-другому — они имели учителей и литературу, имели другое правительство, в общем были хозяевами страны”.

Четверо индейских мудрецов, проглянувших ветвь мира конкистадорам, ослепленным зверствами, смотрели далеко вперед. Хотя трое из них погибли, их стремления, запечатленные в слове и рисунке, вошли в души нового народа, возникшего на пересечении культур. И те слова, которые написал Педро Хосе Маркес о просвещении в государстве ацтеков, являются как бы символическими цветами, памятью о них „Счастливая судьба народа заключается в том, что он усваивает самые мудрые принципы, чтобы в соответствии с ними воспитывать и закалять свою молодежь, руководить и управлять обществом и каждым отдельным человеком. О том, как мексиканская нация имела счастливую судьбу в свое время, говорит факт существования системы просвещения, которую она имела, находясь на далеком расстоянии от Азии и Европы”.

Владимир Мордвинцев

ЕВРОПЕЙСКАЯ УТОПИЯ И НОВЫЙ СВЕТ

... Ни нам не пришло на ум спросить, ни ему — сказать, в какой части Нового Света расположена Утопия.

Т Мор. Утопия

Если верить Томасу Мору, то об Утопии — идеальном государстве с наилучшим общественным строем — ему поведал некий Рафаил Гитлодей, португальский моряк, участник всех или почти всех экспедиций Америго Веспуччи к берегам Нового Света. Для большей убедительности английский гуманист добавляет, что отчеты о путешествиях Веспуччи „уже повсюду читают”¹.

По словам Гитлодея, оставшись на вновь открытых землях во время последнего плавания, он странствовал длительное время по неизвестным европейцам странам, пока не достиг мифического острова. Его описание и составило содержание второй части „Золотой книжечки”.

Таким образом, Новый Свет стал отправной точкой увлекательного путешествия Гитлодея в Утопию, которое и прославило его не менее, а в каком-то смысле даже более самого Веспуччи, доказавшего, что открытые Колумбом земли есть не что иное, как новый материк.

С образом Америки связаны сюжеты многих литературных утопий XVI—XVIII веков. Так, в одном рукописном варианте „Города Солнца” Кампанеллы генуэзец, рассказавший об установлениях соляриев, назван „кормчим Колумба”, а герои „Новой Атлантиды” Ф. Бэкона попадают в Бэнсалем из Перу². Неизвестный автор испанской утопии XVIII века сообщает, что перуанцы приняли участие в образовании синапийского государства, а Южный материк, на котором оно расположено, вытянут в сторону Магелланова пролива³.

Однако сведения о Новом Свете в утопиях крайне скудны и противоречивы, а сами государства с „наилучшим общест-

венным строем” расположены где-то в неопределенном месте, на границах известного европейцам мира, но никак не в Америке. И все же многие верили, что именно в Новом Свете могут существовать подобные государства, а для некоторых вновь открытые земли стали даже своеобразной лабораторией, где они пытались претворить в жизнь идеалы, провозглашенные авторами европейских утопий.

Так, например, Васко де Кирога, испанский чиновник, писал в 1535 году из Новой Испании, что Т. Мору „не иначе как Святой Дух внушил образ общества, наиболее подходящего здесь, в Новой Испании и Новом Свете”, и далее сообщал, что рассказ об идеальном государстве вдохновил его на создание особых поселений для индейцев⁴. Некоторые исследователи рассматривают редукции, основанные иезуитами в начале XVII века для гуарани – индейцев Парагвая, как своеобразные „коммунистические государства” в духе идей Платона и Кампанеллы⁵. Даже в XIX веке Хосе Гаспар де Франсиа, диктатор Парагвая, представлял свое правление идеальным, таким, какое изображено в „Утопии”. Симон Родригес, наставник Боливара, писал, что вымышленное Мором идеальное государство „будет воплощено в жизнь в Америке”. В Новом Свете свои утопические проекты пытались осуществить Кабе, Оуэн, фурьеристы и многие другие представители европейской общественной мысли.

Некоторые авторы утопий использовали сведения о быте и нравах индейцев, хотя и не размещали свои воображаемые государства на Американском континенте. Об этом свидетельствует книга Дени Верраса „История севарамбов”, а также сочинения Морелли, написавшего „Базилиаду” и „Кодекс природы”.

Таким образом, мы наблюдаем устойчивую, изначально чисто европейскую тенденцию воплотить в жизнь в Новом Свете утопические идеи и проекты, родившиеся в Старом Свете. „С самого начала, – писал мексиканский поэт и философ Альфонсо Рейес, – Америка становится тем идеальным местом, где можно реализовать более справедливое правосудие, установить лучше понятую свободу и подлинное счастье”⁶.

Напрашиваются вопросы: почему чаяния европейцев об установлении идеального общественного строя были связаны с Новым Светом? Какими характеристиками должен обладать Американский континент, чтобы дать повод для подобных устремлений? Какие причины толкали европейцев на реализацию идей, провозглашенных Мором, Кампанеллой и другими авторами социальных утопий?

В поисках „земного рая” или страны Офир

Однако в глубине души я вполне убежден, что именно там, в тех местах, находится земной рай, и я опираюсь при этом на доводы авторитетных мужей, имена которых я перечислил выше.

Христофор Колумб

Утопическое видение Нового Света во многом сложилось благодаря географическим представлениям Христофора Колумба и его современников. Убежденный в том, что он достиг окраин столь желаемых Индий, Катая (Китай) и Сипанго (Япония), мореплаватель пытался отождествить открытые земли с библейскими легендарными местами (земной рай, страна Офир), которые космографы традиционно располагали на востоке, за пределами обитаемого мира. Воображение Колумба питали также средневековые легенды о многочисленных „блаженных” или „счастливых” островах в Западном океане, то появлявшиеся, то исчезающие, как миражи, пленяя европейцев своей фантастической природой. Отсюда настойчивое стремление перенести на природу и климат новых земель некоторые чудесные свойства и качества, присущие Эдему: царство вечной весны, невероятное плодородие почвы, богатство животного и растительного мира, целительный воздух и источники. Соотнесение вновь открытых земель с библейским раем порождало среди части европейцев, тяготившихся однообразной повседневностью, надежду на обретение в скором времени утраченного рая.

В письме к Сантанхелю и Санчесу Колумб, очарованный необычной природой Антильских островов, красочно описывал увиденные им новые земли: „Эспаньола — чудо, тут цепи горные, и кручи, и долины, и земли, пригодные для обработки и засева, для разведения скота любого рода, для городских и сельских построек”⁷. И далее „Край этот поистине желанный, и, раз увидев его, покинуть его невозможно уже никогда, этот остров, равно как и все (другие), находится во владении их высочества; и все они богаты еще в большей степени, чем о том я знаю и чем о том я могу сказать”.

В 1498 году Колумб достиг устья Ориноко. Восхищенный девственной природой побережья Парии (Венесуэла) и острова Тринидад, благодатным климатом и мощными потоками пресной воды, на километры вторгавшимися в морские просторы, он поспешил объявить, что достиг наконец врат желаемого

земного рая. Генуэзский мореплаватель исходил из представлений о грушевидной форме Земли. В верхней, возвышающейся части и находилось, по его мнению, место, откуда некогда были изгнаны прародители человечества⁸.

Ссылаясь на Колумба, Педро Мартир писал, что земля в устье реки Ориноко ближе всего подходит к небесам; он, однако, усомнился, действительно ли это место можно соотнести с библейским раем⁹. Но итальянский гуманист все же наделил природу Нового Света качествами мифического сада Эдема. Характеризуя тот или иной остров, его природу и климат, Мартир нередко использовал эпитет „райский”. В последней части книги „De orbe novo” Мартир отождествляет Ямайку с раем. „Эту удаленную и до сих пор неведомую часть мира, — писал он, — где Бог, создатель всего сущего, как мы верим, вылепил из глины первого человека, мудрецы Моисеева Закона и герои нашего времени называют земным раем. Эти земли — остров Ямайка. Там нет ни палящего лета, ни суровой зимы, воздух целебен, в родниках — кристально-прозрачная вода, а реки несут удивительно чистую воду”.

Наделяя природу Нового Света фантастическими свойствами, Педро Мартир считал, что в этом открытом европейцами мире „естественный” человек может быть избавлен от страшных болезней, немощи старости благодаря особым целительным свойствам окружающей среды. Она благотворно воздействует на индейцев, и они живут долго и счастливо, успешно лечат недуги, сохраняют до старости крепкое здоровье. Туземцы хорошо знают целебные травы, с помощью которых излечивают не только лихорадку, но и полученные в сражениях раны. Так, Педро Мартир сообщает об одной индианке, которая использовала лекарственные травы для того, чтобы восстановить руку сородича, отрубленную испанским мечом¹⁰.

Рассуждая о земном рае где-то на новооткрытых землях, итальянский гуманист не сомневается в существовании „источника вечной молодости”, упоминаемого во многих традиционных мифах и легендах. Этот источник, по сообщениям некоторых средневековых авторов, находился на Востоке и брал начало в Евфрате, „одной из четырех рек рая”¹¹. Так, Д. Мандевиль, автор популярной книги о полуфантастических путешествиях на Восток, писал з XIV веке, что достиг указанного источника и испил из него воды. В результате к нему возвратилось здоровье, и он вновь обрел молодость¹².

Сведения об источнике вечной молодости, находившемся якобы на одном из островов поблизости от Флориды, сообщили

Педро Мартиру бакалавр Альваро де Кастро, королевский судья Айльон и лицензиат Фигероа. Они поведали итальянскому гуманисту об одном старом индейце, несколько дней прожившем на острове с чудесным источником, из которого он регулярно пил воду. Вернувшись домой, „он вновь женился и имел детей от этого брака”. Нашлись свидетели, которые якобы видели детей этого индейца, „сначала почти дряхлого, затем омолодившегося и обретшего вновь телесную силу и бодрость”¹³.

Стремление помещать земной рай в Новом Свете было присуще и другим авторам, даже тем, кто длительное время жил в этих землях. Антонио де Леон Пинело (1596–1650), известный юрист, один из составителей „Свода законов Индий”, написал двухтомный трактат, в котором доказывал, что рай находится не где-нибудь, а в Южной Америке. Он даже указывал точное его местонахождение – верховье Амазонки. Любопытно, как Пинело интерпретировал то место из Ветхого завета, где говорится, что, изгнав Адама и Еву из рая, Бог поставил у его врат ангела с огненным мечом. Автор трактата считал, что под стражей надо понимать горную цепь Анд с многочисленными вулканами. Частые извержения и землетрясения в этих районах должны были отпугивать человека, преграждая ему путь в райское место¹⁴, называемое ныне по иронии судьбы „зеленым адом”.

Характерно, что рассказы моряков о чудесах Нового Света, попытки отдельных авторов разместить рай на вновь открытых землях, трансформируясь в народном сознании, воплощались в образе сказочной страны Кокейн, страны изобилия и лени, где не надо трудиться, где человек вечно молод, сыт и здоров. Так, одна из героинь комедии Сервантеса „Забавница” – служанка уговаривает свою госпожу выйти замуж за богатого индейца и уехать из нишей Испании в Перу, которая отождествлялась в ее сознании с Куканьей (испанский вариант сказочной страны Кокейн).

Неужто отвернешься ты с презрением брезгливым
От груди звонких золотых, самой судьбой сулимых.
По-твоему, ходить пешком приятней и быстрее,
Чем милым восседать божком на преданнейшей шее?
Да полно! В дебрях нищеты запуталась Испания.
Так наслались хотя бы ты житьем в стране Куканье¹⁵.

Таким образом, изначально Новый Свет воспринимался европейцами как идеальное для жизни место, сходное с библейским раем. Утопическое видение природы Нового Света, естест-

венно, переносилось на обитателей этих земель. Так появилось представление об американском индейце как о „добром дикаре”.

Рождение легенды о „добром дикаре”, или Споры о „золотом веке” в Новом Свете

Впрочем, он отметил у этих новых народов как многие превратные уложения, так и перечислил немало таких, с которых можно было бы взять примеры, пригодные для исправления ошибок наших городов, народов, племен и царств.

Г Мор. Утопия

Блаженны времена и блажен тот век, который древние называли золотым.

М. Сервантес. Дон Кихот

В XVI веке в испанской литературе, посвященной Новому Свету, американский индеец рассматривался, с одной стороны, как „добрый дикарь”, наделенный всеми достоинствами и добродетелями, с другой — как „злой”, „жестокий дикарь”, воплотивший в себе все отрицательные качества. Нас интересуют сторонники первой концепции, поскольку она послужила основой для создания различных утопических построений в Старом Свете как во времена Великих географических открытий, так и в более поздний период — в эпоху Просвещения.

Начало идеализации американских индейцев положили письма Х. Колумба и А. Веспуччи, получившие широкое распространение в европейских странах. Они писали, что открытые ими многочисленные острова населены обнаженными, похожими на испанцев людьми. Они доверчивы и боязливы, не знают цены золота и готовы расстаться с ним без всякого сожаления. „Если у них попросить какую-нибудь вещь, — писал Колумб в 1493 году, — они никогда не откажутся ее отдать. Напротив, они сами предложат ее и притом с таким радушием, что кажется, будто они дарят свои сердца. И будь то ценная или ничтожная вещь, они остаются довольны любой мелочью и любым способом, которым ее им дали”¹⁶. Была ли вообще у них частная собственность? Тут Колумб проявил осторожность: „Я не мог узнать, имеют ли они собственность. Мне, однако, приходилось замечать, что то, чем владел один, делили между собой все остальные”¹⁷.

Веспуччи также отмечал, что у индейцев отсутствовала торговля, не было денег, что они считали богатством такие предметы, которые, по его мнению, были достойны презрения: разноцветные птичьи перья, изделия из рыбьих костей, белые и зеленые камешки. „Богатства, — писал он, — которыми мы наслаждаемся в Европе и где-либо еще, — золото, драгоценные камни, жемчуг и многие другие — для них не имеют никакого значения. И хотя все эти богатства имеются у них в их землях, они не прилагают никаких усилий, чтобы овладеть ими, и не ценят их. Они очень щедры и чрезвычайно редко, когда в чем-нибудь вам отказывают”¹⁸.

Однако только в сочинении П. Маргира описание обычаев индейцев приобретает черты утопии, как некоего идеального состояния, образа жизни, желаемого теми европейцами, которые не принимали существующие в Старом Свете социальные порядки. Итальянский гуманист идеализирует не только природу Нового Света, но и обитателей этого континента, отождествляя их образ жизни с мифическим „золотым веком”. „Доподлинно известно, — писал итальянец, — что у этих индейцев земля, подобно лучу солнца или воде, является общим достоянием, и они не знают слов „твое” и „мое” — рассадников всех зол. До такой степени они довольствуются малым, что в их поселениях все скорее в избытке и никто не испытывает в чем-либо нужды. Живут они в настоящем „золотом веке” и не окружают свои владения рвами, стенами и изгородями. Живя на неогороженных участках, без писаных законов, книг и судей, они соблюдают справедливость в силу природных инстинктов. Они считают злом и преступлением все, что способно нанести оскорбление другому”¹⁹.

Педро Мартир поражается тому, что индейцы презирают золото и драгоценные камни, а больше всего ценят изделия, „в которые они вложили весь свой природный ум”²⁰.

Один молодой туземец с удивлением вопрошает белых завоевателей, как это они могут спокойно переплавлять прекрасно сделанные вещи в золотые, бесформенные слитки. „Если вы испытываете столь большой голод к золоту, — обращается юноша к испанцам, — из-за которого вы покинули родину и отправились на чужбину, чтобы принести бедствия и несчастья многим народам, то я покажу место, где вы найдете его в достаточном количестве”²¹.

Обосновывая тезис о том, что возврат к естественному образу жизни, отказ от цивилизации возрождают в человеке лучшие морально-этические качества и устанавливают идеальные

взаимоотношения между людьми, Мартир приводит случай, который произошел с тремя испанцами из экспедиции Никуэсы. Совершив преступление и спасаясь от наказания, они 18 месяцев провели среди индейцев, оказавших им радушное гостеприимство. Испанцы вели образ жизни аборигенов: ходили обнаженными, питались той же едой, которая „казалась им в течение всего времени деликатесом и королевским кушаньем, и жили они без споров „о моем и твоём“, „дай мне“ и „я тебе не дам“ – двух страшных зол”, отвергающих людей в постоянные распри и делающих их несчастными”²².

Индейцы, о которых пишет Мартир, обладают и привлекательной внешностью, прекрасным телосложением, и зачастую он уподобляет их языческим героям или божествам. Наделенные природным умом, они, подобно античным ораторам, рассуждают на волнующую гуманистов тему о свободе и счастье „естественного человека”.

Неподдельное восхищение вызвал у Педро Мартира обычай мексиканских индейцев использовать зерна какао в качестве денег. «О, сколь счастливая монета! – восклицает он. – Ее употребление ничем не грозит человеческому роду. Скорее наоборот – из зерен какао делают напиток, „достойный короля”. Помимо того, она избавляет человека от „адской напасти, поскольку ее нельзя ни закопать, ни хранить долгое время”»²³.

Восхищаясь деяниями испанцев, Мартир в то же время трезво оценивал их моральные качества. С удивлением писал итальянский гуманист, как уезжающие из Испании, казалось бы, богобоязненные люди превращались в удаленных от королевской власти землях в настоящих хищников, обуреваемых слепой страстью к золоту.

Мартир, в отличие от Лас Касаса, не выступал в защиту коренного населения Америки, прямо не осуждал кровавые деяния конкистадоров, но он с глубокой симпатией и сочувствием рисовал туземца, который тосковал о былой свободе. „Островитяне, – писал он, – видели, как ежедневно возводились новые дома, как в порт прибывали наполовину сгнившие, потрепанные бурей корабли. Они перестали надеяться получить свободу и с большой печалью беспрестанно спрашивали себя, уйдут ли христиане отсюда когда-нибудь”²⁴.

Иногда Мартир подчеркивал мужество индейцев, оказывавших сопротивление хорошо вооруженным завоевателям. Туземцы „предпочитали умереть, чем позволить каким-то

чужеземцам завладеть их родиной. Как гостей их встречали ласково, как поселенцев их отвергали”²⁵.

Отношение автора „De orbe novo” к индейцам в ряде случаев меняется в зависимости от сообщений его информаторов. Мотив „доброго дикаря” уступает место „злому, жестокому дикарю”. Он описывал „свирепых” караيبов, враждебно встретивших испанцев. Немало страниц он отвел описанию жестокостей индейцев — антропофагов, обитавших на материке. Установлено, что эти места книги были написаны под влиянием сообщений монаха Томаса Ортиса.

Благодаря Педро Мартиру концепция „золотого века” получила новую ориентацию. Она перестала быть для гуманистически образованных людей предметом абстрактных размышлений и обрела конкретные черты идеального общества, якобы существовавшего на вновь открытых землях, а это, в свою очередь, наталкивало на мысль о возможности выстроить здесь совершенное государство.

Считая, что существование идеального государства во многом зависит от морального состояния общества, гуманисты заключали, что совершенная форма правления возможна только при изначально „естественном состоянии”. Так, итальянский гуманист Поджо Браччолини в 1416 году в письме своему другу Никколо Никколи делился впечатлениями о только что прочитанном им сочинении Тацита о древнегерманских племенах. По его мнению, Платон написал свою работу „Государство” как бы специально для них, поскольку древние германцы, согласно Тациту, вели естественный образ жизни „и всем владели сообща”²⁶. Французский гуманист Гийом Бюде в письме к Томасу Лупсету, включенном в первое издание „Золотой книжечки” (1516), сообщал, что утопическое государство покоится на трех божественных установлениях: „равенстве среди граждан во всем хорошем и дурном, или, если ты предпочитаешь, их равное владение во всех смыслах; постоянная, упорная любовь к миру и покою; презрение к золоту и серебру”²⁷.

Начиная с XVI века образ „доброго дикаря” стал очень часто встречаться в европейской гуманистической литературе. Авторы ряда сочинений, размышляя над проблемами своего времени, использовали сведения о „естественном человеке” Нового Света как воплощении идеальных морально-этических качеств и счастливой жизни.

Испанские эразмианцы („христианские гуманисты”) в своих сочинениях также обращались к образу „доброго дикаря”.

Согласно их представлениям, он предрасположен к миру и согласию, а это значит, что „естественный человек” следует в большей мере заветам Христа, чем европеец, променявший величайшие блага мира на бедствия войны. Хуан Луис Вивес в трактате „О согласии и разногласиях человеческого рода” писал: „Наши мореплаватели рассказывают, что в Индиях живут народы, которые среди благ этой жизни исключительно почитают обоюдное согласие. В случае, если между двумя племенами вспыхнет вражда, наибольшим почетом пользуется тот, кто предлагает первым мир, в то время как среди нас это считается презренным и недостойным. Насколько они, наставленные единственным учителем – Природой, мудрее нас, напичканных науками и книгами, кощунственно и несправедливо употреблявших во зло небесную философию! Похоже, что Природа поставила индейцев ближе к Богу, чем наш христианский образ жизни?”²⁸.

В 20-е годы XVI века в образованных кругах, близких ко двору, из рук в руки передавалась небольшая анонимная рукопись „Поселянин с берегов Дуная”. Как оказалось впоследствии, она принадлежала перу монаха-францисканца, духовника Карла V, Антонио де Гевары, и была частью его книги „Часы государевы и Золотая книга Марка Аврелия”.

В рукописи речь шла о впечатлении, которое произвела на императора Марка Аврелия вымышленная речь некоего „варвара” в римском сенате. Милено, так звали этого поселянина, страстно выступил в защиту своего народа, живущего в согласии с природой, и обвинил римских завоевателей в бесчинствах и злоупотреблениях.

Гевара изобразил своего рода социальную утопию. Суть ее заключалась в восхвалении естественного образа жизни древних германцев, среди которых якобы царил имущественное равенство. Мир и согласие определяли их отношения с окружающими племенами. Они трудились честно и не стремились к праздности. Римские же завоеватели, снедаемые тщеславием и жадностью, нарушили естественный порядок вещей и ввергли „счастливый народ” в беспросветное рабство.

Несмотря на то что в сочинении Гевары речь шла о далеких временах, современники испанского гуманиста усмотрели в его сочинении намек на проблемы конквисты, на колониальную политику Испании в Новом Свете. Недаром, как отмечал испанский исследователь Америко Кастро, в образе „доброго дикаря” Милено в одном из первых изданий произведения Гевары прослеживаются черты индейца²⁹.

. Примечательно, что Васко де Кироба в 1535 году в письме в Совет по делам Индий сообщал о своей беседе с одним индейцем из Мичоакана, страстная речь которого о бедствиях и страданиях народа и притеснениях, творимых испанцами, напомнила ему поселянина с берегов Дуная из сочинения Гевары. Та же ассоциация возникла и у Алонсо де Гусмана, когда он в 1537 году в Перу слушал разумные доводы одного индейского военачальника в защиту своего народа³⁰.

Открытие Нового Света, книжное знакомство с „добрым дикарем” способствовали появлению различных утопических теорий в испанской общественной мысли. Характер утопических построений во многом зависел от мировоззрения их создателей, от того, какое влияние оказали на них традиционно средневековые или гуманистические элементы культуры, а в большей мере та социально-политическая реальность и духовная атмосфера, в которой они жили и которую не принимали. В первой половине XVI века ряд авторов, стоявших на позициях „христианского гуманизма” — эразмианцы, потеряв веру в возможность осуществления своих идеалов в Старом Свете, связывали свои надежды с вновь открытыми землями. Одним из них был священник-гуманист из Бургоса Хуан Мальдонадо.

Новый Свет в „Сновидении” Мальдонадо

— Так то был сон, сеньор Периандр? — спросила Констанса.

— Сон, — ответил Периандр, — счастье мне видится только во сне.

*М. Сервантес. Странствия Персилеса
и Сихизмунды*

В ночь с 14 на 15 октября 1532 г. священник-гуманист, автор ряда политических трактатов Хуан Мальдонадо, мучимый бессонницей, взирал с высокой крепостной башни на погруженный во тьму город Бургос. Он размышлял о радостных и нерадостных событиях, странно совпавших, по его мнению, во времени. Разгром турецких войск в Паннонии, казалось, избавил христианский мир от мусульманской опасности. Мальдонадо наконец-то получил долгожданную кафедру свободных искусств в местном университете. Появление на ночном небосклоне кометы (кометы Галлея), которую в те дни могла наблюдать вся Европа, считалось недобрый предзнаменованием.

Усевшись на каменный выступ, Мальдонадо не заметил, как усталость сморила его, и в привидевшемся ему сне бургосский священник испытал удивительные и фантастические приключения, которые он описал в „Сновидении” — одном из своих сочинений на латинском языке, опубликованном только в 1541 году³¹.

Мальдонадо принадлежал к кругу эразмианцев, выступавших против упадка нравов духовенства, злоупотреблений в католической церкви. Страстный поклонник Эразма Роттердамского, он мечтал о возвращении церкви к ее истокам, к временам раннехристианских общин, когда, как предполагалось, она была свободна от многочисленных и рутинных обрядов, схоластических уверток и показной набожности.

Труд Мальдонадо — небольшое, но очень интересное сочинение, написанное в духе „Золотой книжечки” Мора. Этот факт тем более значителен, что творение бургосского священника, по всей вероятности, первое утопическое произведение, появившееся на испанской земле. „Сновидение” уносит читателя в идеальные миры, якобы существовавшие, с одной стороны, на Луне, с другой — в Новом Свете, в той его части, куда, если верить автору, еще не успели добраться испанские завоеватели. Описание утопического общества на вновь открытых землях представляет для нас наибольший интерес, поскольку именно здесь Мальдонадо „воплотил” идеал „христианского гуманизма”.

Ему снился окруженный со всех сторон непроходимой сельвой индейский город, жители которого ведут естественный образ жизни в соответствии с законами природы. Они исповедуют христианское вероучение, усвоенное лет десять назад, благодаря испанцам, случайно оказавшимся в тех местах. Причем честолюбивые европейцы, частично истребив друг друга, частично погибнув от болезней, оставили туземцев наслаждаться жизнью, организованной в соответствии с евангельскими заповедями.

В идеальном городе Мальдонадо не было сложной церковной иерархии, а о папе римском знали лишь то, что он глава христианского мира. Почитали только Новый завет и даже понятия не имели об отцах церкви. В центре города возвышался большой храм, где 12 (по числу апостолов) священников совершали богослужение. Все жители от мала до велика обязаны были ежедневно посещать мессу.

В отличие от Мора, Мальдонадо не считал, что причиной социального неравенства является частная собственность. Он

критиковал жителей Старого Света с нравственно-этических позиций, полагая, что их беды и несчастья происходят из-за отхода от простых и ясных законов природы, из-за предания забвению евангельских истин. Европейцам он противопоставил „доброе дикаря”, наслаждавшегося естественным образом жизни и руководствовавшегося природным разумом. Индейцы, по его мнению, чистосердечны и благочестивы. Им незнакомы алчность, честолюбие, жадность. Они питают отвращение к обману, притворству и лицемерию. Редко кто из них испытывает ненависть к ближнему. В их среде нет ни нищих, ни богатых, хотя каждый владеет личным имуществом. Тот, у кого появятся в чем-либо излишки, не преминет поделиться с нуждающимися. Индейцы знают торговлю и различные ремесла. В незапирающихся лавках или мастерских каждый может взять нужную ему вещь, оставив взамен деньги или равноценный предмет. На сельскохозяйственных работах трудятся сообща. Причем земли настолько плодородны, что не требуют особой обработки и все произрастает в изобилии.

Характерно, что Мальдонадо, подобно многим авторам утопий, испытывал отвращение к современному судопроизводству. И в вымышленном индейском обществе нет других законов, кроме евангельских заповедей. Однако любое преступление наказывается смертной казнью.

Город из „Сновидения” Мальдонадо не похож на монашескую обитель, где царят строгость нравов, жесткая регламентированность и однообразие повседневной жизни. В определенное время устраиваются праздники, когда мужчины и женщины, развлекаясь, не стесняются проявлять друг к другу галантность. Девушки участвуют в конкурсах красоты. Не боясь вызвать у мужчин низменные чувства, они охотно демонстрируют совершенство своего физического сложения. Любопытно, что как в утопийском государстве Мора, так и в идеальном индейском городе Мальдонадо при заключении брака жених и невеста все-таки подвергаются специальному осмотру в обнаженном виде, дабы избежать какого-нибудь подлога. Однако это единственный страх быть обманутым. В остальном они праведны и честны.

Гитлодей, рассказавший Мору о своем путешествии в Утопию, заставляет как бы поверить в реальность существования где-то идеального государства. Мальдонадо облакает свое произведение в форму сновидения, дает понять читателю мечту эрasmianцев (мечта и сновидение по-испански звучат одинаково) о возрождении первоначальной церкви среди обитателей Нового

Света. „Я вас считаю самым счастливым народом, — заявил Мальдонадо пригрезившимся ему индейцам, — и верю, что ваша страна одна из самых счастливых”. „Храните ваши обычаи, — посоветовал он далее, но, зная хорошо пороки европейцев, предупредил: — Молите господу, чтобы он сохранил нетронутыми вашу простоту и чистоту”, поскольку, когда здесь появятся испанцы, а это может произойти вскоре, „они не позволят вам ничего не знать”. Иными словами, священник считает, что наряду с благами цивилизации европейцы познакомят их с дурными привычками

Пессимизм Мальдонадо не случаен: к 40-м годам XVI века в странах Пиренейского полуострова свободомыслие эразмианцев, представителей того духовного движения, к которому причислял себя бургосский священник, потерпело поражение. Возобладали контрреформационные настроения. Последователи нидерландского гуманиста подвергались преследованиям, а его книги попали в „Индекс запрещенных книг”.

Автор „Сновидения” даже не предполагал, что его утопические мечты об идеальном индейском городе совпали с практической деятельностью некоторых испанских монахов и чиновников. Васко де Кироба, Хуан де Сумаррага, Хулиан Гарсес и некоторые другие, не зная ничего о бургосском священнике и его произведении, попытались осуществить утопические идеи Мора.

Владимир Мордвинцев

ВАСКО ДЕ КИРОГА — ЕПИСКОП УТОПИИ (первый утопический эксперимент в Новом Свете)

Друг Санчо! Да будет тебе известно,
что я по воле небес родился в наш же-
лезный век, дабы воскресить золотой.

М. Сервантес. Дон Кихот

Во вступительном письме к „Утопии“, адресованном Петру Эгидию, Томас Мор писал: „Есть у нас кое-кто, а особенно один — человек благочестивый, теолог по профессии, который загорелся странным желанием посетить Утопию не от пустого стремления или любопытства повидать новое, но чтобы охранить и укрепить нашу религию, столь счастливо там начавшуюся. Дабы сделать это надлежащим образом, решил он прежде постараться, чтобы послал его туда папа, а также чтобы назначили его утопийцам в епископы; ...ибо он считает священным искательство, порожденное не заботой о почете и выгоде, а попечением о благочестии”¹.

Мы, к сожалению, ничего не знаем об этом религиозном подвижнике, поверившем в реальное существование „Нигде-нии” Мора и загоревшемся страстным желанием приобщить к христианству народ, живший в условиях „наилучшего общественного строя”, чтобы тем самым сделать образ жизни утопийцев более совершенным. Может быть, само упоминание об этом теологе — шутка Мора, высказанная им с лукавой серьезностью. Однако история сохранила имя другого человека, о существовании которого английский гуманист даже и не подозревал. Этот человек по праву заслужил сан епископа Утопии, ибо на практике попытался реализовать среди мексиканских индейцев некоторые утопийские установления. Это испанец Васко де Кирога, вначале судья в составе второй королевской аудиенсии по управлению Новой Испанией, а затем — епископ Мичоакана.

24 июля 1535 г. Васко де Кирога, ничего не зная о трагической гибели автора „Золотой книжечки”, месяцем ранее

сложившего голову на эшафоте, писал в Совет по делам Индии: „Все, что он (Томас Мор. - В. М.) утверждает и живописует, хотя он здесь и не бывал, настолько соответствует истине, что я много раз тому изумлялся. Не иначе как Святой Дух внушил ему образ общества, наиболее подходящего здесь, в Новой Испании и Новом Свете. Кажется, будто откровение свыше вдохновило его на рассказ о географическом положении, обычаях, характерах и тайнах обитателей здешних мест, а также предоставило убедительные доводы, дабы умиротворить всех его противников и опровергнуть их возражения, возникшие против подобного государственного устройства, возражения те же самые, что могли быть сделаны и делались и против моих предложений, которые я высказывал ранее, имея в качестве образца описания Мора”.

Таким образом, Кирога ставил знак равенства между социальными отношениями индейцев и „наилучшим общественным строем”, созданным фантазиями Мора. Он как бы помещает моровскую Утопию в Новом Свете, считая его обитателей естественными гражданами утопийского государства.

Это не случайно. Подобное заключение вытекает, с одной стороны, из утопических представлений о природе Нового Света и жизни его обитателей, с другой — из этико-политической доктрины, разработанной гуманистами, и в частности испанскими эразмианцами, о „естественном человеке”, добродетели и достоинства которого могут реализоваться в полной мере только в государстве с „наилучшим общественным строем”. В этой концепции идеал общего блага был связан с учением Христа.

Кирога идеализировал индейцев, рассматривая их в контексте гуманистических представлений о „естественном человеке”. Живя в согласии с природой, они не знают частной собственности, не стремятся к наживе и роскоши. Им присущи кротость, доброта, нестяжательство, то есть такие морально-этические качества, которые европейцы уже утеряли. Словом, индейцы живут в настоящем „золотом веке”, довольствуясь тем, что дает им природа, и подчиняются ее законам. Новый Свет, писал Кирога, был назван таким вполне разумно и справедливо „не потому, что он был найден заново, а потому, что людьми и почти во всем остальном подобен первому, „золотому веку”, который из-за нашей извращенности и великой алчности перешел в век железный и наихудший”.

Описывая „золотой век” индейцев, Кирога ссылается на „Сатурналии” Лукиана — небольшое произведение античного автора, переведенное с древнегреческого на латинский Томасом Мором, и утверждает, что аборигены Нового Света подчиняются законам и установлениям, учрежденным некогда Сатурном. Ведь среди них нет ни господ, ни рабов. Путем всеобщего голосования они выбирают из своей среды самого храброго, умного и красноречивого вождя, которому беспрекословно повинуются и поклоняются как божеству. Беззаботность, любовь к празднествам и развлечениям определяют образ жизни индейцев и людей „сатурнова века”.

Однако представления Кироги о „золотом веке” в Новом Свете ориентированы прежде всего на доктрины христианства. В образе жизни индейцев он усматривал также „тьнь и копию людей первоначальной церкви”. Он считал, что жители Нового Света — прирожденные христиане, ибо они обладают моральными качествами (смирение, терпение и послушание) идеального католика. Они бедны и не стремятся к богатству. Подобно первым христианам, индейцы ходят босыми и с непокрытой головой. Живут в простых хижинах и спят на полу на циновке, положив под голову камень.

Следует оговориться: по мнению епископа Мичоакана, состояние „золотого века” и высокие морально-этические качества свойственны только простым общинникам, которых он называл беднейшими масеуалес*. Они были основным объектом эксплуатации как со стороны испанских завоевателей, так и местной знати. К последним он относился крайне отрицательно, считая их тиранами, угнетающими соплеменников. Знатные индейцы, подчеркивал Кирога, даже если и принимают христианство, преследуют лишь собственные выгоды. При первом удобном случае впадают вновь в идолопоклонство.

Подобное отношение к туземной верхушке в корне отличалось от точки зрения колониальных властей, поддерживавших индейскую аристократию, оказывая ей особые знаки милости, предоставляя различные привилегии.

Однако „золотой век”, по мнению Кироги, далеко не совершенное и не такое уж счастливое состояние человечества, как об этом писали древние. Легкость добывания пищи, а также мягкий климат способствуют возникновению у индейцев и дурных качеств, таких как беззаботность, лень, праздность.

* Масеуалес на языке науа означает земледельцы. Так называли основную массу ацтекского сельского населения.

Кроме того, „естественный человек” нередко становится жертвой слепых стихий природы, голода, болезней или чужого произвола, будь то местный касик или испанский завоеватель. В то же время, цивилизации при всех ее недостатках свойственны и положительные черты: искусство политической жизни (*arte de policia*), развитие наук и ремесел, наличие городов, а самое главное – христианство. Кирога поставил перед собой задачу: преодолеть отрицательные стороны и „цивилизации”, и „золотого века”, создать новых людей – „совершенных христиан”. Устремления Кироги совпадают с мечтаниями „христианских гуманистов” о возврате церкви к ее истокам, когда она была свободна от рутины сложной обрядности и показной набожности.

Невозможность осуществления подобной реформы в Старом Свете испанец объяснял тем, что европейцы отошли от заветов Христа и полностью отдались во власть низменных пороков и страстей. Они алчны, безмерно тщеславны, лживы, любят золото, роскошные одежды. Испанские колонисты не заинтересованы в обживании вновь открытых земель, а хотят лишь извлекать богатства из рудников, нещадно эксплуатировать индейцев. „Мы, испанцы, – писал Кирога, – держим их в тяжком и злосчастном плену не для того, чтобы лучше передать им наше вероучение, и не для того, чтобы они служили в наших домах, как, нагло обманывая всех, твердят дурные осведомители, а для того, чтобы загнать их в рудники, где они вскоре умирают ужасной смертью, живут умирая, и умирают, живя, и где, отчаявшиеся, они вместо восприятия нашей веры научаются проклинать день, в который родились, и молоко, которым были вскормлены”.

Подобно Лас Касасу, Кирога отвергал любые войны против индейцев, даже если они велись под флагом приобщения их к „истинной вере”. Он выступал за распространение христианства в Новом Свете в соответствии с этикой и моралью Евангелия. К индейцам надо идти, подчеркивал Кирога, как „Христос пришел к нам, творя добро, а не зло, обнаруживая благочестие, а не жестокость, проповедуя им нашу веру, исцеляя больных и ухаживая за ними, являя во всех наших делах милосердия доброту и христианское благочестие”.

Кирога полагал, что законы Старого Света, учрежденные лживыми и алчными европейцами, непригодны для управления людьми, пребывающими еще в „золотом веке”. Тем более

что души простых индейцев наподобие мягкого воска, из которого можно вылепить как добрые, так и дурные качества. „О сколь велика будет наша вина, — восклицал Кирога, — если мы привьем им пороки наших дурных и несовместимых с христианством обычаев!“ И далее: „Нельзя, да и не нужно представлять себе, домысливать, подгонять и воспринимать здешнюю жизнь в свете наших законов и по образу и подобию нашему... Управлять ими легко при помощи законов, распоряжений и обычаев, близких к тем, которые у них существуют и которые соответствуют законам и обычаям „золотого века“ настолько, что можно сказать с уверенностью — если в одном пункте они не сходны с заповедями нашей христианской религии, то очень близки к ним во всем остальном“².

Миссионер стремился найти такую форму общественного устройства, которая соответствовала бы идеальным качествам людей „золотого века“. Ссылаясь на средневекового теолога Жана Жерсона, он перечислил известные европейцам три правильные формы правления (царская власть, аристократия и тимократия) и три отклоняющиеся от них (тирания, демократия и олигархия). Кирога пришел к выводу, что доколумбовы индейцы знали только тиранию в лице Монтесумы, которого они почитали как языческое божество. С приходом испанцев ничего не изменилось. Наоборот, положение рядовых общинников ухудшилось, поскольку они стали испытывать на себе двойной гнет.

По мнению Кироги, только „смешанная форма правления“ (*policia mixta*), в которой сочетались бы элементы индейского самоуправления (светское начало) и контроль со стороны испанских церковных властей (духовное начало), соответствует состоянию „золотого века“. Именно такое общественное устройство, утверждал он, во многом облегчит процесс включения индейцев в христианский мир и создаст условия, при которых аборигены не будут испытывать ни нужду, ни притеснения со стороны своей собственной знати и „дурных христиан“.

„Золотая книжечка“, попавшая в руки Кироги в Новой Испании, натолкнула его на мысль использовать некоторые утопийские порядки для управления, ибо в них он усмотрел аналогию с общинным строем коренных жителей Нового Света. Отсюда его изумление перед мудростью и предвидением Мора, никогда не бывавшего в Новом Свете, но таинственным образом сумевшего узнать о жизни индейцев и создать пригодное для них общественное устройство.

Начало Утопии

Ибо и наш век, и последующие века сочтут его историю („Утопию”. — В. М.) школой верных и полезных начал, из которой каждый сможет брать и приспособлять перенятые установления к собственному своему государству.

Т Мор. Утопия
(Из письма Гильома Бюде
к Томасу Лупсету)

В „Памятной записке”, отправленной в Совет по делам Индий, Кирога напоминал, что ранее отослал предложения по организации особых поселений для индейцев. Управляться они должны согласно плану, в основание которого легли идеи Мора—„мужа преславного, обладающего умом поистине сверхчеловеческим”. Далее он сообщал, что приложил к указанному документу свой перевод некоторых отрывков из „Утопии”. К сожалению, эти бумаги где-то затерялись в пути и до нас, по всей вероятности, они не дошли. Однако суть своего плана он вкратце обрисовал и в „Памятной записке”.

Кирога предложил собрать индейцев в большие города с численностью населения в 60 тысяч человек, которые „как в духовной, так и в мирской жизни будут управляться и руководиться словно одна большая семья”, где не будет разногласий, алчности, роскоши и восторжествуют мир, справедливость и правосудие³. Основной хозяйственной ячейкой в этих городах становилась, как и в утопийском государстве, патриархальная семья, объединяющая от 10 до 16 супружеских пар. Всего в городе шесть тысяч семей.

Во главе стоят „отец” и „мать” семейства, пользующиеся всеобщим уважением и которые должны нести ответственность за всех своих членов. Каждый должен повиноваться им и без возражений принимать наказание, если он того заслуживает. Точно такие же патриархальные отношения в семье царят и в утопийском обществе.

Каждые тридцать семей выбирают одного „присяжного” (jurado), который ими руководит и следит, чтобы никто ни в чем не испытывал недостатка. В „Утопии” эта должность соответствует филарху или сифогранту.

Индейцы также выбирают 50 рехидоров, образующих Совет города. В подчинении каждого из них находятся четыре присяжных. Помимо того в схеме административного устройства

предусматривались еще две избираемые высокие должности — алькальд и текатекль. Городской магистрат контролируется испанскими должностными лицами — коррехидором и старшим алькальдом, назначенными аудиенсией Новой Испании от имени короля.

В таком административном устройстве Кирога видел воплощение „смешанной полисии“, удачную форму, сочетающую светское индейское самоуправление с духовной властью испанцев*. Организация туземного населения в подобные города, по мнению автора „Памятной записки“, отвечает надеждам на возрождение раннехристианских общин. Кирога мечтал, что все индейское население Нового Света будет организовано сходным образом.

Не дожидаясь решения королевского Совета по делам Индий, Кирога в 1532 году на собственные сбережения купил в местечке Акасучил, в 14 километрах к западу от Мехико, небольшой участок земли и начал строительные работы. С помощью индейцев он воздвигает первое большое здание, состоящее из десяти жилых помещений, с внутренним двориком и единственным входом. Это строение было названо утопийским термином „хозяйство“. В нем, по замыслу Кироги, должна проживать большая патриархальная семья. В планировке прослеживается значительное сходство с жилым комплексом большой ацтекской семьи. Это понятно, тем более что в строительстве принимали участие индейцы, уроженцы Тескоко, Отумбы и Тепеаки, использовавшие в качестве строительного материала кладку собственных домов, что впоследствии, кстати, послужило для городских властей поводом для обвинения Кироги в злоупотреблениях**. Вскоре он построил еще несколько аналогичных сооружений, а также церковь, мельницу и большого размера кухню, где питались все, кто нашел в его поселении убежище.

* В этом, пожалуй, главное отличие проекта Кироги от утопийских установлений. Утопия была светским государством с полной религиозной свободой. Организация индейцев в города, управление которыми будет осуществляться на утопийских принципах, по замыслу Кироги, должна способствовать быстрому и эффективному усвоению католичества и полному отказу аборигенов Нового Света от своих традиционных верований.

** Против Кироги было выдвинуто обвинение в том, что индейцы разрушали собственные дома и переносили строительный материал в новое поселение, не получая за это никакой платы. Однако в ходе судебного разбирательства индейцы в большинстве своем дали благоприятные для Кироги показания.

Так было положено начало поселению-приюту Санта Фе (Святая Вера) де Мехико или де лос Альтос. А в 1534 году, находясь в Мичоакане, Кирога построил аналогичное поселение на берегу живописного озера Пацкуаро, недалеко от бывшей столицы тарасков — Цинцунцане. Оно носило название Санта Фе де ла Лагуна*. Одинаковые названия как бы говорили о преемственности задач и целей.

Миссионер назвал свои поселения приютами. В те времена понятие „приют” (hospital) еще не потеряло значения, которое имело в античные времена (от лат. hospitium, — „гостеприимство”, предоставление чужеземцам еды и крова). В средние века, перейдя в ведение церкви, этот институт оказывал помощь больным, престарелым и увечным.

Поселения-приюты Санта Фе имели не только эти функции, но выполняли и миссионерские, социально-экономические и педагогические задачи. Кирога даже употребил термин „hospitalidad”, который означал, что поселенцы брали на себя оказание самой разнообразной помощи нуждающимся. Умение это делать стало наивысшей добродетелью и целью существования новых приютов.

Таким образом, смысл своей деятельности Кирога видел не только в распространении христианства, но и в решении проблемы социальной обеспеченности неимущей, обездоленной и нетрудоспособной части индейского населения. В „Завещании” он писал: „...Будучи судьей в Мехико, видя нищету и неустройство, от которых страдали простые индейцы, сироты, глухие, слепые, вынужденные из-за этого продавать себя в рабство и притесняемые знатью; видя, как они раздетыми ходят по базарным площадям, выискивая объедки, оставшиеся после свиней, и, более того, не знают христианского учения и правильного общественного устройства; видя, что матери вынуждены убивать своих детей, так как не имеют достаточно средств для их прокормления и воспитания, — я построил для индейцев на свои собственные средства два приюта, основанных на принципах святой веры”⁴.

В 1538 году Кирога стал епископом Мичоакана и развил кипучую деятельность в своем диоцезе. Он защищал права

* В 1539 году Кирога основал еще одно поселение подобного типа — Санта Фе дель Рио, расположенное на берегу реки Лерма. Однако по странному обстоятельству он в своем „Завещании” упоминал только первые два. Это дает основание большинству историков утверждать, что существовало лишь два поселения Санта Фе.

и интересы индейцев, строил для них больницы. Чтобы его подопечных не беспокоили испанские колонисты, ему удалось добиться издания специального декрета. Королевское распоряжение от 14 января 1536 г. под страхом сурового наказания запрещало испанцам, направляющимся на серебряные рудники, расположенные в Мичоакане, Колиме и Халиско, оскорблять, убивать и истязать индейцев. Кроме того, основанные им поселения Санта Фе были освобождены от налогов. Сумаррага писал в Совет по делам Индий, что назначение Кирोगи на пост епископа он находит одним из самых благоразумных, „которое Его Величество сделало для того, чтобы показать дорогу в Рай индейцам этих земель”. „Я полагаю, — сообщал он далее, — что Его Величество стремится именно к этому, а не к погоне за золотом и серебром. Его (Кирोगи. — В. М.) деятельность и многие благодеяния, оказываемые с удивительной энергией и упорством на протяжении многих лет индейцам, возвышают его над здешними прелатами”⁵.

Сохранилось свидетельство об этом периоде жизни Кирोगи, оставленное священником Кристобалем Кабрерой, несколько лет бывшим помощником епископа. Кабрера сообщал, что Кирोगа презирал богатство, вел спартанский образ жизни, посвятив себя целиком миссионерской деятельности. У него не было ни минуты свободного времени. Спал он мало, вставал на рассвете и трудился не покладая рук весь день, а ночью уединялся в своей богатейшей библиотеке, где много читал, размышлял и писал⁶. Известно, что в его библиотеке находилось 626 книг, которые он завещал коллегии Святого Николая.

Кабрера сообщал также, что к Кироге приходили отовсюду тысячи индейцев, желавших выслушать его наставления и рассказать ему о своих бедах и несчастьях. Вот как он описал подобную сцену, виденную им самим.

Однажды в Санта Фе де лос Альтос пришла большая группа полуобнаженных индейцев чичимеков. Оказав епископу соответствующие знаки внимания, один из них выступил перед испанцами с краткой речью и произнес ее с такой легкостью, изяществом и по всем правилам ораторского искусства, что пораженный Кирोगа обернулся к своим спутникам и спросил: „Вы видели когда-нибудь среди варваров подобных Цицеронов, Фабиев и Ливиев?”⁷. К восхищению Кирोगи, возможно, примешивалась и гордость за результаты своего труда.

В 1540 году Кирोगа основал коллегию Святого Николая, которая должна была готовить священников. В нее принимались

как дети испанцев, так и индейцев, достигшие двадцатилетнего возраста. Среди первых ее учеников был и сын последнего короля тарасков – Антонио. Окончив коллегию, он знал иврит, греческий, латинский и различные диалекты Мичоакана.

„Правила и ордонансы”

Кирога написал „Правила и ордонансы”, согласно которым должны были управляться основанные им поселения. Ни Кабрера, ни другие знавшие Кирогу современники ни словом не обмолвились об этом документе. Однако они единодушно находили определенное сходство в образе жизни индейцев в поселениях Санта Фе с первыми христианскими общинами. Так, Хуан де Грихальва писал: „На расстоянии двух лиг от Мехико находится поселение Санта Фе, основанное обращенными в христианство индейцами, пожелавшими вести самый совершенный образ жизни на манер первых христиан”⁸. В середине XIX века известный мексиканский историк, писатель и государственный деятель Висенте Рива Паласио также отметил, что в поселениях Санта Фе Кирога „претворил в жизнь идеал первоначальной церкви или мечту некоторых современных социалистов”⁹.

В „Правилах и ордонансах” ни разу не упоминается имя Т. Мора, нет в них и ссылок на его знаменитую книгу. Тем не менее достаточно поверхностного знакомства с содержанием, чтобы убедиться: „Золотая книжечка” была одним из основных литературных источников для испанского епископа. В твердом и неукоснительном соблюдении „Правил” он видел залог процветания своих приютов, гарантию социальной защищенности их жителей. Обращаясь к индейцам, он подчеркивал, что настоящие установления написаны специально для них – как для тех, кто посвятил себя служению богу, так и для мирян, как для спасения душ, так и для телесного здоровья, они нужны для поддержания общественного устройства, для того, чтобы сохранить систему благотворительности и милосердия.

Поселения Санта Фе представляли собой самообеспечивающиеся, имеющие определенное внутреннее самоуправление, не зависимые от испанских колониальных властей общины городского типа. Их экономическая и политическая организация, судя по „Правилам и ордонансам”, во многом схожа с утопийскими порядками: и здесь и там отсутствует частная собственность; все занято производительным трудом, поз-

тому нет людей, ведущих праздный образ жизни; учет и распределение продуктов производится в интересах всей общины; рабочий день длится шесть часов.

Образ жизни в поселениях не был монастырским. Кирога стремился создать такую социально-психологическую атмосферу, которая облегчила бы приобщение индейцев к достижениям европейской цивилизации. Но он пытался также учесть и некоторые элементы традиционной автохтонной культуры, подчинив их задачам обращения индейцев в католическую веру. Кристоаль Кабрера рассказывал, что Кирога, зная пристрастие индейцев к спортивным играм, устраивал среди юношей состязания в стрельбе из лука. Победители получали в награду барашка или поросенка.

Не имея ни физической, ни материальной возможности основывать подобные поселения в других местах, Кирога надеялся с помощью самих индейцев распространить пример Санта Фе в Новой Испании. Любой житель, „познав христианскую доктрину, полисию, полезные католические установления и ремесла”, мог покинуть поселение. Став христианами, получив и испытав на себе все блага, проистекающие от установленного им порядка, индейцы, вернувшись в родные места, думал Кирога, смогут обучать соплеменников всему тому, что они сами усвоили.

Если Мор противопоставил свое идеальное государство европейскому обществу, то в поселениях Санта Фе царили порядки, в корне отличавшиеся от сложившейся колониальной действительности. Поэтому неудивительно, что местные верховные власти не оказывали существенной поддержки (хотя и не мешали) предприятию Кироги. Он столкнулся, правда, с открыто враждебным отношением к своему начинанию со стороны энкомендерос и городских властей Мехико, которые не без основания опасались, что на территории поселений найдут убежище беглые рабы.

В основании социально-политической и экономической структур поселения Санта Фе находилась большая патриархальная семья. Она формировалась по родственному признаку и состояла из 8, 10 или 12 супружеских пар. Когда количество членов большой семьи превышало установленное число, то возникало новое хозяйство. Точно так же происходит и в Утопии.

Избираемые членами данной родственной группы „отец” и „мать” семейства проявляли заботу о своих домочадцах, исправляли их оплошности, наказывали провинившихся, сле-

дили, чтобы никто не испытывал в чем-либо нужду, и сообщали соответствующим должностным лицам обо всех серьезных проступках, совершенных членами семьи.

Управление приютом осуществлялось на излюбленных Кирогой принципах „смешанной полисии“: избранию подлежали органы местного самоуправления из числа проживавших здесь индейцев, а духовную власть осуществлял ректор—священник, назначенный церковным советом кафедрального собора в Вальядолиде.

Светское управление приютом осуществляли принсипал и помогавшие ему рехидоры. Принсипал оставался на своей должности три года или шесть лет и не имел права баллотироваться на следующий срок. В Утопии также на пост правителя тайным голосованием избирается один из четырех кандидатов, названных народом. Однако правители Утопии исполняют свои обязанности пожизненно, если их не заподозрят в тирании.

Устанавливая в поселении Санта Фе систему выборности должностных лиц, Кирого не внес ничего нового, ранее неизвестного и нехарактерного для индейского общества. Еще в „Памятной записке“ он указывал на существование среди обитателей Нового Света обычая избирать вождей. Кирого считал, что необходимо сохранить этот традиционный институт индейской общины, нисколько не противоречащий, по его мнению, представлениям об „идеальном общественном устройстве“.

Что касается ректора, то ему нет аналогий в утопийском обществе. Эту должность мог занимать только священник, окончивший коллегию Святого Николая. Основные его функции заключались в отправлении католического культа. В его непосредственную компетенцию входил и надзор за тем, как соблюдаются „Правила и ордонансы“.

Ректору вменялось в обязанность хорошо владеть языком индейцев, быть преданным делу приюта. Он получал жалованье в размере 150 золотых песо и бесплатное питание. Ему помогали один или два капеллана.

Должностные лица для решения текущих вопросов собирались каждые три дня в доме принсипала. На заседание приглашались по два „отца“ хозяйств в качестве „присяжных“ (jurados), которые отстаивали интересы жителей поселения. Важные вопросы предварительно тщательно обсуждались, а по истечении трех дней ставились на голосование.

Как и в утопийском государстве, в поселениях Санта Фе царили патриархальные нравы. Все члены большой семьи обя-

заны были почитать главу хозяйства и беспрекословно ему подчиняться. Ордонансы предписывали женщинам повиноваться своим мужьям, детям — родителям, младшим — старшим. В то же время все должностные лица, по мнению Кироги, должны „быть хорошими христианами, выказывать добрые нравы и служить примером для подражания”. Избранный магистрат обязан проявлять отеческую заботу о всех жителях приюта.

„Правила и ордонансы” отличались простотой и ясностью. Мичоаканский епископ в бытность судьей в Испании, а затем в составе второй королевской аудиенсии на практике убедился, что законодательство слишком часто используется в угоду власти предержавшим. Поэтому он не советовал жителям Санта Фе прибегать к услугам испанских судей, не без основания полагая, что последние, запутав индейцев в юридических тонкостях и обложив их многочисленными поборами, в конце концов загубят предприятие. Чтобы избежать подобных последствий, Кироба рекомендовал ректору и рехидорам рассматривать жалобы в самом поселении. Все жители обязывались давать правдивые показания и ничего не утаивать. Провинившийся подвергался общественному порицанию. Самым суровым наказанием было изгнание из приюта. Оно налагалось на тех, кто не хотел соблюдать „Правила и ордонансы”, выступал против „общего блага приюта”. Изгонялись пьяницы, лентяи и „дурные христиане”. Мор также отрицательно относился к современному ему законодательству, и поэтому в утопийском государстве отсутствовало сословие юристов, хитроумно толкующих законы. Все немногочисленные законы защищали интересы всего народа.

Основа экономики в поселениях Санта Фе, как и в утопийском государстве, сельское хозяйство. Его развитию Кироба уделял особое внимание. Об этом свидетельствуют не только „Правила и ордонансы”, но и воспоминания очевидцев, побывавших в приютах в разное время.

Существовало два вида землепользования. За пределами приюта располагались сельскохозяйственные угодья, которые обрабатывались всеми жителями на утопийских принципах. Однако отдельная семья владела на правах узурфрукта небольшими подсобными участками (огороды и сады).

Любопытно, что условия владения земельным наделом схожи в значительной мере с существующей в индейской общине (кальпулли) практикой. Как там, так и здесь держатель не имел права продавать свой участок, а мог пользоваться только полученными с нее продуктами в течение всей своей

жизни и передавать по наследству. Если он не обрабатывал землю или небрежно к ней относился, то лишался права ею владеть.

Организация полевых работ также строилась на принципах, принятых в утопийском государстве. Каждые два года в сельскую местность переселялось определенное число жителей, которые обрабатывали поля, снимали урожай, выращивали птицу и скот. Тех, кто должен был в течение двух лет жить за пределами приюта, отбирали принсипал и рехидоры, учитывая при этом очередность. Проживающих в сельской местности снабжали необходимым рабочим инструментом, предоставляли им дом.

Ежедневно деревенские хозяйства навешал генеральный инспектор (veedor general). Он проверял состояние ферм и полей, выявлял нужды проживающих в сельской местности и сообщал обо всем ректору, принсипалу приюта и рехидорам. Он также предлагал конкретные меры по исправлению недостатков.

Кирога пытался поднять привычные для индейцев хозяйственные занятия на уровень достижений европейской цивилизации, увеличить и улучшить их рацион за счет привезенных из Испании культур. В поселениях Санта Фе согласно „Правилам и ордонансам” выращивали лен, коноплю, пшеницу, ячмень, кукурузу, различные овощи, сажали фруктовые деревья, а также лекарственные травы. Индейцы занимались животноводством и птицеводством*. Хуан де Грихальва в начале XVII века писал, что в Санта Фе лос Альтос „весь народ засеивает поле пшеницей и маисом и с великим усердием собирает полученный урожай, выращивает овец и всякую другую живность, которая представляет какой-либо интерес с точки зрения бедняков для того, чтобы прокормиться”.

Помимо познаний в земледелии каждый житель приюта должен был владеть каким-нибудь ремеслом. Любой человек по собственному выбору мог стать ткачом, каменщиком, плотником или заняться другим ремеслом, полезным и необходимым приюту, и ни в коем случае не должен был предаваться „бесполезным, ненужным, праздным и порочным занятиям”.

Утопийцы считают физический труд „телесным рабством”, поэтому трудоемкие и грязные работы выполняют у них рабы. В Санта Фе рабов не было. Трудились все. Никто не имел права

* В 1554 году Кирога, возвращаясь из Испании, привез с собой саженцы бананового дерева, которые успешно привились в Мичоакане. Утверждают также, что именно он первый посадил здесь оливы — типичное растение средиземноморской культуры.

отлынивать от работы. Только болезнь служила оправданием вынужденной праздности. Исключение составляли лишь „отцы” хозяйств, которые в связи с преклонным возрастом освобождались от физической работы. Однако собственным примером наподобие утопийских сифогрантов они воодушевляли своих сородичей, взявшись за труд в самом начале рабочего дня.

Всеобщая трудовая повинность, согласно „Правилам и ордонансам”, не только ведет к благосостоянию приюта в целом, но и способствует духовному и телесному здоровью каждого его члена. Однако труд не ложился тяжким бременем на индейцев, поскольку, как отмечал Васко де Кирога, он мал и умерен. Рабочий день в приюте длился, как и в утопийском государстве, шесть часов. Правда, в ходе сельскохозяйственных работ, если должностные лица считали необходимым, трудовой день длился от зари и до захода солнца. Обитатели приюта обеспечивали себя всем необходимым и ни в чем не испытывали нужды.

Продукты, произведенные за шестичасовой рабочий день, поступали на общественные склады, откуда они распределялись по хозяйствам по мере надобности. Излишки продавались на сторону. На вырученные деньги содержались пришлые лица, выполнявшие определенную работу или занимавшие какую-нибудь оплачиваемую должность (ректор, его помощники, а также врачи). За произведенные траты руководство приюта отчитывалось перед Кирогой, а после его смерти перед церковным советом Мичоакана.

Кирога продумал целую систему воспитания детей индейцев, проживавших в поселениях Санта Фе. В школе их обучали грамоте, испанскому языку, основам христианского вероучения и музыке. Им также прививали навыки сельскохозяйственного труда. Способ обучения этому виду деятельности во многом схож с соответствующими утопийскими установлениями.

„Пусть от обучения навыкам сельскохозяйственных работ, — писал Кирога, — они получают удовольствие и проходит оно на манер игры и развлечения в течение часа или двух; пусть в эти дни будет уменьшено время, отведенное изучению христианской доктрины, так как занятие сельским хозяйством является также доктриной и моральной основой добрых обычаев... пусть они обрабатывают землю и собирают урожай сообща, что позволит им привить навыки сельскохозяйственных работ... а собрав урожай, пусть распределят все между собой, но не так, как поступают обычно дети, а разумно и осторожно, с учетом возраста, усердия, вложенного труда и высказанного

прилежания каждого на усмотрение их учителя и согласно его мнения, отдавая некоторое преимущество тем, кто лучше работает”¹⁰.

Подобно первым христианам, жители поселения Санта Фе собирались в специально предназначенном помещении на совместные трапезы на Пасху и в дни основных религиозных праздников. Траты на устройство подобных действий несли совместно все обитатели приюта. Как и в утопийском государстве, забота об организации совместной трапезы и обслуживании собравшихся ложилась на отдельные хозяйства. При этом соблюдалась очередность.

По описанию Мора, утопийцы были бережливым народом. Они старательно следили за состоянием различных строений, не давая им ветшать и рушиться, перестраивая их и регулярно ремонтируя. То же самое советовал делать индейцам и Кирога, считая, что „своевременный ремонт обойдется дешевле, чем постройка нового строения”.

Жители Санта Фе, как и утопийцы, вели скромный, но обеспеченный необходимыми благами образ жизни. Показательно в этом смысле, как Кирога (опять-таки подобно Мору) регламентировал для индейцев одежду. Она должна быть простой, дешевой, опрятной, удобной и, чтобы не вызывать праздного любопытства, без украшений, одинакового покроя и цвета. Разнообразие и пышность, считал Кирога, вызывают зависть у пустых и никчемных людей, что ведет к распрям и разногласиям. Платье должно только прикрывать тело и защищать от холода и жары. В каждой семье умели его изготовлять. Кирога считал, что индейцы Санта Фе, следуя христианским добродетелям, „должны стремиться к духовной и физической чистоте”, но главное — они должны овладеть искусством милосердия. В приюте запрещалось насмехаться над больными и увечными. Больница занимала центральное место. Помимо своих прямых функций она была призвана привить индейцам чувство сострадания. Это было строение квадратной формы, в два раза превосходящее по площади обычные дома. Внутри здания находился дворик с часовней посередине, где служили мессы для пациентов. В одном крыле располагались помещения для инфекционных больных, в другом — для неинфекционных. Имелись также комнаты для управляющего, эконома, кладовые и другие помещения. По первому требованию управляющего все члены общины были обязаны предоставлять все необходимое больнице. Обслуживаемому персоналу выплачивалось жалованье. Жители приюта поочередно

навещали больных, „принимая все необходимые меры предосторожности, дабы не заразиться”, и утешали их, „проявляя как можно больше человеколюбия и милосердия”.

Нетрудно заметить, что Кирога, опираясь на законы Утопии, не копировал и не переносил их механически в поселения Санта Фе. Об этом свидетельствует и тот факт, что вся терминология заимствована им из современных ему реалий. Испанец использовал только те утопийские порядки, которые, по его мнению, якобы уже существовали у индейцев. Поэтому он верил в легкость осуществления своего замысла.

* * *

Кирога умер 14 марта 1565 г., предположительно в возрасте 95 лет. Незадолго до смерти он составил завещание, в котором просил церковный совет в Мичоакане проследить за исполнением „Правил и ордонансов” в поселениях Санта Фе. К сожалению, его установления были вскоре погребены в архиве кафедрального собора и найдены лишь через два столетия ректором коллегии Святого Николая Х. Х. Морено. Он и опубликовал их в своей книге о мичоаканском епископе¹¹. И только тогда, спохватившись, церковный совет на очередной сессии, состоявшейся 28 июля 1767 г., решил проверить, насколько „Правила и ордонансы” соответствуют сложившейся в приютах практике.

Проверяющие пришли к неутешительному выводу: установления Кироги не отражали действительности. Ни одно положение, касающееся в той или иной степени утопийских принципов, не действовало. От некогда процветающего, относительно многолюдного приюта Санта Фе де ла Лагуна с развитым сельскохозяйственным и ремесленным трудом осталось обнищавшее селение, едва насчитывающее 300 душ. Что касается приюта Санта Фе де лос Альтос, то он влачил еще более жалкое существование.

9 сентября того же года Рикардо Хосеф Гутьеррес Коронель, каноник, осуществлявший надзор за поселениями Санта Фе, представил на утверждение церковному совету Мичоакана новые „Правила и ордонансы”, сужавшие сферу деятельности приютов до решения религиозно-благотворительных задач. Принимая новые установления, церковные власти оправдывали свое решение следующим образом: „В связи с незначительной и мизерной рентой, получаемой ценой тяжкого труда, мы считаем более невозможным поддерживать в приюте порядок, задуманный преподобным автором первоначального плана”¹².

Татьяна Гончарова

ОНИ ЖДУТ ВОЗВРАЩЕНИЯ ПАЧАКУТИ

Девочка Катя в „Двух капитанах” В. Каверина, позабыв обо всем на свете, читала „Столетие открытий”: „Это была превосходная книга — биографии замечательных мореплавателей и завоевателей XV и XVI веков, Христофора Колумба, Фернандо Кортеса и других. Она была написана с искренним восторгом перед этими великими людьми”. Сегодня спустя более чем полвека, восторгаться Кортесом, а также, вероятно, Писарро, Педро Альварадо, Хименесом Кесадой и другими, предназначенными провидением ли, объективными ли закономерностями развития человеческого общества на роль могильщиков целых цивилизаций, представляется делом сомнительным.

С каждым десятилетием и даже годом вырисовывается все очевиднее обратная сторона их величия, та антиномия прогресса, трагическая его диалектика, в силу которой новое прорастает из тектонических разломов целых пластов предшествующего исторического бытия. Только теперь мы начинаем наконец постигать то, что стало одной-единственной данностью для миллионов человеческих существ, чей мир был перечеркнут неостановимым экспансионизмом европейцев.

И если для одних освоение европейцами Нового Света по-прежнему величайшее из свершений, то для других, тех, кто стоял с противоположной стороны, — это беспрецедентное историческое преступление. И даже рассматривая это открытие (что многим представляется удачной, компромиссной находкой) как встречу различных миров и культур, очевидно, что один из этих миров оказывается уничтоженным, поглощенным другим.

Таким образом, по прошествии полутысячи лет остается неясным, что же все-таки это было — феномен конкисты? С ка-

ким мерилом к нему подходить? По-прежнему нет ответов на многие из вопросов, поставленных историей еще 500 лет назад. И остаются загадочными, необъяснимыми циклопические сооружения на горных плато, затерявшиеся в океане тропической сельвы пирамиды и храмы, рисунки, полосы и геометрические фигуры перуанской пустыни Наска, наводящие на мысли о космодроме...

Кто были эти населявшие огромные пространства Американского континента люди, получившие общее название „индейцы”? Откуда и когда они сюда пришли? Почему их жизнь сложилась во многом иначе, чем у народов Старого Света? И если в общественном развитии они действительно отстали от европейцев (этим в определяющей степени объясняется и их историческое поражение), то где же причина этого отставания?

Прошло 500 лет, но не утихают вокруг этих вопросов жаркие споры. И если одни говорят о сравнительной молодости автохтонных американских культур, то другие (и среди них путешественник и исследователь Тур Хейердал) считают, что у коренных обитателей Нового Света огромное, во многом загадочное, уходящее в толщу времен прошлое. И если, как утверждал философ А. Тойнби, гибель цивилизаций майя, ацтеков и инков была предопределена утратой ими жизненных, творческих импульсов, то это произошло уже после больших достижений на их многотысячном пути освоения жизненного пространства. И если одни по-прежнему видят главную причину трагического непонимания между столкнувшимися (или, как предпочитают теперь говорить, встретившимися) мирами в огромной разнице в развитии, то другие все чаще ставят вопрос о разных типах бытия.

Так, М. Леон Портилья, экс-президент Мексики и увлеченный исследователь индейских древностей, пораженный открывшимся ему „блеском доиспанского мира перед конкистой”, решительно перемещает акценты в пресловутой антиномии „цивилизация — варварство”, определившей во многом дальнейшую судьбу Латинской Америки. Если прибывшие из-за моря завоеватели, пишет он, стали в скором времени отказывать в самом праве считаться людьми создателям древних высоких культур, то и ацтекам и инкам должна была показаться недостойной разумных существ, прямо-таки противоестественной ненасытная жажда золота, снедавшая тех, кого они приняли поначалу за своих древних богов.

Парадоксально, но души, мысленный взор значительной части латиноамериканцев (которым, согласно многим фи-

лософско-историческим построениям, предстоит открыть новую страницу человеческой цивилизации) обращены в прошлое — в неповторимо своеобразный, многоцветный, яркий, до бесконечности теперь идеализируемый мир. Словно бы осязаемый слепок с него навсегда остался в нависшем над континентом пространстве, точно пресловутые образы-эйдосы Демокрита и Эпикура. Именно в этом прошлом, в тех древних корнях, что плетут, как писал гватемальский писатель М. А. Астуриас, свою пряжу под уродливыми наростами больших современных городов, видят наследники разрушенных, но все еще живых цивилизаций залог какого-то лучшего будущего.

Молодые, сильные побеги прорастают от древних корней сквозь привнесенные многовековые напластования. Приходит конец тому „псевдоморфозу”, в силу которого, как считает все тот же А. Тойнби, более творческая цивилизация бывает „вынуждена внешне подчиниться более сильной и принять ее культурную конфигурацию — подобно крабу, прячущемуся в чужую раковину”. Но время идет и, как это бывало уже не раз в истории цивилизаций, „загнанная в подполье реальность взрывает фасад”. „В Мексике... мы стали свидетелями банкротства „псевдоморфоза”, — продолжает английский философ. — Таким образом, мы можем ожидать, что западные элементы, скрытые под озападной поверхностью, в других местах также взломают эту корку”. И действительно, те явления, что происходят, нарастают в последние десятилетия в Боливии и Перу, на территории бывшей империи инков (где, как считают ученые, земледелие зародилось почти 10 тысяч лет назад, а древнейшие архитектурные сооружения являются ровесниками ближневосточных), подтверждают эти предположения.

Вопреки многолетней официальной политике национальной интеграции в андских странах (теоретики и практики ее в большинстве своем руководствуются самыми благими намерениями), вопреки тем надеждам, которые возлагались и продолжают возлагаться на естественную ассимиляцию всего населения по мере капиталистического развития, общей демократизации общества и повышения образовательного уровня широких народных масс, вопреки всему этому значительная часть коренного населения продолжает ощущать себя принадлежащей прежде всего к своему народу, племени, а потом уже к национально-государственному сообществу.

Кечуа продолжают считать себя кечуа, шуары — шуарами, а аймара — аймара. Причем за последние десятилетия стрем-

ление возродить и укрепить свою этническую целостность, консолидироваться как тот или иной народ заметно усилилось. На смену „стыду быть индейцем”, этому горькому, ядовитому плоду полутысячелетнего угнетения и унижения, пришли — в силу неотменимой, неотвратимой диалектики бытия, все превращающей в свою противоположность, — преувеличенная „гордость быть индейцем”, яростное желание пересмотреть навязанные победителями представления, ниспровергнуть чуждые ценности и в конечном счете „вернуть свое”.

С презрением отвергая приобщение к европейской культуре, включение в креольское общество, само кровное смешение с белыми (то, что в течение долгого времени казалось единственно возможным путем „выйти в люди”), все больше индейцев, и не только получивших образование, но и простых крестьян начинают видеть как главную их ценность именно „индеанидад” — сохранившуюся индейскую сущность, осознание своей общности как народа и неумиряющие надежды на исторический реванш, неважно какими путями.

Непримиримая ненависть к завоевателям, ко всему, что они принесли, навязали, — вот лейтмотив многих писаний, высказываний индейцев или же тех, кто себя с ними отождествляет. Так, в октябре 1985 года Педро Португал в статье „12 октября: день скорби для индейских народов”, опубликованной в „Бюллетене читаколя”, одном из индейских печатных органов Боливии, писал следующее по поводу пресловутого слияния культур в Индо-Америке: „За исключением некоторых, имеющих чисто показательный характер примеров, не существует ничего метисного... Нет ни метисной науки, ни метисного искусства... нет ничего метисного как нового и оригинального синтеза... То, что обычно считается метисным, — всего лишь спекулятивная карикатура на западное”. Подобная категоричность суждений характерна для многих публицистов и литераторов индейского происхождения, подвергающих сомнению не только наличие развивающегося в течение пяти последних столетий культурного взаимовлияния, но и саму возможность какого-либо синтеза в будущем.

Индейцам всегда была присуща неприязнь по отношению к метисам, которые стояли все же ступенькой выше на социальной лестнице, а в последнее время (притом, что смешение боливийского или же перуанского населения — процесс естественный и неостановимый) отрицательное отношение к „полукровкам” даже стало как будто бы резче и обнаженнее.

„Мисти, — говорил в связи с этим перуанский общинник-кечуа Сатурнино Уиллка, один из организаторов крестьянских синдикатов в своем департаменте, — уничтожили прежнюю жизнь наших предков, отняли у них все, что те имели... Они не перуанцы, а только мы, крестьяне, истинные перуанцы. И поэтому мы ненавидим метисов... Они говорят об индейцах, что, мол, мы дикие и грязные. Так они говорят о нас, будто не понимая, что богатеют-то они от нашего рабского труда”.

Сам С. Уиллка (беседа с которым была записана в начале 70-х годов и издана в Гаване отдельной книгой) все-таки вынужден согласиться с тем, что и среди людей смешанной крови бывают порядочные люди, которым не чуждо чувство социальной справедливости, однако большинство индейско-крестьянских вожakov продолжают считать, что не только какое-то сотрудничество, но взаимопонимание вообще между индейцами и метисами невозможно.

Так, боливиец индейского происхождения Фаусто Рейнага, вот уже более двух десятилетий выступающий от имени коренного населения с позиций, которые не могут быть охарактеризованы иначе как экстремистские, последовательно проводит мысль о том, что противоречия между индейцами и остальным населением, в том числе и метисами, имеют прежде всего расовый характер и вряд ли могут быть разрешены мирным путем. Апеллируя к историко-философской концепции О. Шпенглера, Ф. Рейнага утверждает, что именно индейцы — это прошлое и будущее Боливии, ее гордость и слава, и поэтому даже индейский расизм, какие бы формы он ни принимал, исторически оправдан. И если в 1969 году, заявляя об идейных позициях основанной им Партией индейцев Боливии, Рейнага писал, что „они не ищут смерти чолады” (т. е. метисов), то спустя двадцать лет он стал на значительно более радикальную точку зрения, называя в числе врагов индейского народа такого „чоло-метиса” с „антииндейским сознанием в крови”, с присущей ему „свирепостью расиста”, как писатель Г. Гарсиа Маркес.

И это тем более удивительно, что именно из среды перуанцев и боливийцев смешанного происхождения вышло так много заступников за индейский народ — писателей, исследователей, профсоюзных организаторов, теоретиков „партизанской войны”. Уже в 20-х годах нашего столетия они взяли на себя поистине подвижническую роль выразителей интересов в большинстве своем абсолютно неграмотного, забитого и темного индейского крестьянства. И еще поразительнее, что некоторые из этих „мисти”, отождествляя себя с индейцами

мировоззренчески и психологически, сами встают на позиции полной непримиримости в отношении метисов, как это было с Уго Бланко, перуанским профсоюзным вожаком начала 60-х годов. Он возглавил борьбу индейских крестьян за землю в долине Ла-Конвенсьон, был посажен в тюрьму. Из заключения он писал известному перуанскому писателю Хосе Мариа Аргедасу: „Невозможно, чтобы они, метисы, поняли боль твоего сердца, хотя ты и раскрываешь его им... метисы есть метисы. Только мы, твои сородичи – индейцы, понимаем его. Метисы же, даже если это хорошие люди, слишком слепы, чтобы увидеть, постигнуть его, твое сердце”.

В то же время сам Х. М. Аргедас, всей душой, можно сказать, слившийся с индейцами, посвятивший им весь свой необычный дар лирического повествования, несколько по-другому видел и процесс взаимопроникновения культур, и роль в нем метисов. Как он подчеркивал еще в 1938 году в одной из своих первых работ („Песня кечуа”), метисы не только способствуют проникновению элементов испанской культуры в индейский мир Сьерры, но и приобщают к культурному наследию, традициям, обычаям и мировидению, характерным для исконных обитателей Перу, креольское побережье – Косту.

И уже тогда начинает вырисовываться главная идея Аргедаса, определяющая его видение дальнейшего развития перуанской нации, к этой идее во второй половине нашего века все больше склоняется патриотически мыслящая интеллигенция андских стран: постепенная духовно-психологическая индеенизация общества, осознание все большим числом перуанцев индейского начала в самих себе. Только такого рода психологическая революция, осознанная гордость быть частью индейско-метисного народа, одним из побегов на уходящих в глубь тысячелетий корнях, сделает перуанцев по-настоящему свободными...

Вот уже несколько столетий медленно и трудно складываются на землях бывшей империи инков новые нации, впитывающие в себя все наиболее жизнеспособное, выверенное временем из пришедших в соприкосновение рас и культур. Но с приближением к знаменательной дате становится все очевиднее, что ничто так и не прощено, не забыто и конкиста остается кровоточащей раной. Так же зывают индейские вожаки к священным для них именам Тупака Катари и Тупака Амару и так же говорят о господстве испанцев как о тяжелейшем иге, повлекшем за собой быстрое вымирание индейцев, о „рабстве, подобном тому, в котором находились илоты или же

африканцы, или даже более страшном”. Как и в прошлом веке, крестьяне горных долин готовы идти сокрушительными походами на ненавистные города. Все чаще раздаются всегда глешие под слудом призывы „сбросить белых в море”, и креольско-метисное население не может отделаться от мысли, что в один из грядущих дней индейцы все-таки ворвутся в города и пережут всех...

Оказалось, что не только общинники в сохранившихся со времен инков айлью, не только ведущие полурабское существование безземельные и бесправные батраки, но даже наводняющая в последние годы окраины больших городов покинувшая общины беднота не утратила памяти о доколумбовом прошлом. Оказалось, что и у этих людей (само право которых считаться людьми было поставлено под сомнение после крушения их прежнего мира) есть своя точка зрения и на конкисту, и на пять минувших столетий. И они излагают ее все более определенно и настойчиво.

„В сущности, мы никогда не были побеждены. Поэтому сегодня у нас столько же сил, сколько и в прошлом. Также и в будущем нас не сможет никто победить, как никто никогда не сможет победить камни, потому что в них живет сама вечность”, — заявляет от имени индейцев перуанский исследователь Вирхилио Розль Пинеда. Точку зрения на конкисту как всего лишь на эпизод, одну из самых трагических страниц, но отнюдь не финал самостоятельной истории народов Анд разделяют многие индейские интеллектуалы и идеологи. Она нашла отражение в манифестах и программных документах индейских движений 70—80-х годов. В бытующих в народе современных мифах прибытие европейцев и завоевание приобретают очертания космического масштаба, видятся как тот „переворот мира”, который происходит каждые 500 лет с явлением божества Пачакути.

В последний приход Пачакути, как раз 500 лет назад, вся прежняя жизнь населения империи инков обратилась в свою противоположность, в „мир наоборот”, где воцарились насилие, голод, несправедливость и ложь. Это было торжество вечных сил мирового зла, воплотившихся в прибывших из-за моря европейцах. И теперь, когда эти страшные полтысячи лет почти на исходе, вот-вот должен снова явиться Пачакути и все, весь их перевернувшийся мир вернуть в его прежнее положение.

Этот древний миф, отражающий главную, в представлении исконного населения Анд, закономерность мироустройства

и бытия — бесконечную повторяемость всех форм во вселенной, наполняется новым содержанием в обстановке нарастающей борьбы индейского крестьянства за землю, общинное самоуправление и возрождение культурных традиций, идущих нередко от еще доинкских времен. „Пачакути” называлась и созданная в Боливии еще в 1948 году организация, первой поставившая перед собой цель возрождения прежнего „коллективистского строя” индейцев, понимаемого прежде всего как общинное самоуправление на искони принадлежащих им землях. Стремление „вернуть свое”, надежды на восстановление былого порядка вещей, пронесенные через пять веков угнетения, по существу, этноцида, вдруг как-то сразу заявили о себе в последние десять лет. Это происходило в обстановке общей демократизации, либерализации жизни в Боливии и Перу, на волне захлестнувшего все ранее колонизованные народы нежелания существовать и дальше в фарватере или же вообще на обочине европейского прогресса.

Прошлое, о возвращении которого ставится сегодня вопрос во многих индейских манифестах и воззваниях, по-прежнему отождествляется с патриархальным земледельческим обществом Инканата — как обычно называют империю инков. Брат Тупака Амару в своих „Воспоминаниях” сравнивал ее по силе и величию со Спартой. Бесконечно теперь идеализируемое, это строго иерархическое, но проявлявшее заботу о каждом из своих членов общество, породившее миф об „аграрном коммунизме” инков, все больше приобретает в видении индейцев символические очертания некоего архетипа подлинно человеческого бытия.

Теперь уже позабылись почти все подробности тогдашней жизни — по существу, такой же муравьиноподобной жизни, как и в древних теократических царствах Старого Света. Но осталась, даже как-то высветилась за эти мучительные полтысячи лет память о том, что они были свободны и сыты. Свободны — потому что никому из сотен тысяч подданных Верховного инки, из этого великого множества от века копошащихся на родной земле тружеников и в голову бы не пришло считать рабством служение тому самому Солнцу, по светлосной милости которого зиждется земное наше бытие...

„В те времена не было воровства. Не существовало также ни ненависти, ни лжи. Равным образом давно уже никто не жил плохо. В те времена жили здоровые люди, полностью посвятившие себя труду, хорошие люди. Они действовали во взаимном согласии” — так видит жизнь в инкском государ-

стве перуанский крестьянин С. Уиллка, убежденный (или же убедивший себя, как и многие другие, хотя бы немного воспринявшие от вековечной темноты индейцы) в том, что на их земле действительно была „великая социалистическая империя всех времен”.

Отвергая определения инкского общества, выдвинутые европейскими историками, рассматривая их как фальсификацию, своекорыстные измышления колонизаторов, современные апологеты Инканата рисуют его как во всех отношениях совершенную хозяйственно-социальную систему, где „все работали над производством жизненных благ для всех” и где хозяйственная деятельность протекала в нерасторжимой взаимосвязи с непреложными законами Космоса.

В обстановке ожиданий больших перемен острее стали звучать передаваемые из поколения в поколение предания о том, как европейские завоеватели „грабили богатства нашего Куско”; как искореняли культурные и духовные ценности, сам „закон справедливости”, который лежал (как думается, как хочется думать праправнукам инкских общинников) в основе их прежнего бытия, саму „мудрость предков”. „Не мы пришли в земли испанцев, чтобы подчинить их, отнять у них то, что они имели”, — осознание этой горькой для коренного населения истины питает все более радикальные, все более утопические требования, выдвигаемые на индейско-крестьянских конгрессах, придает силы для борьбы за их осуществление.

Даже среди маргиналов больших городов, обитателей кварталов нищеты, у которых почти утрачены связи с прошлым, с культурным наследием андской общины и осталось, казалось бы, только гнетущее, повергающее в отчаяние и апатию ощущение исторического поражения, катастрофической неподлинности теперешнего их существования, даже среди них жива память о „золотом веке” инков. Об этом свидетельствуют опросы, проведенные в 60–70-е годы немногочисленными учеными и литераторами, проявляющими интерес к тому, что же все-таки думает, как видит мир часть их соотечественников, которая продолжает оставаться не только „теми, кто внизу” (вспоминая непревзойденный по емкости лаконизм мексиканского писателя Мариано Асуэлы), но и теми, „кто с другой стороны”.

И в индейских селениях, и в маргинальных кварталах продолжают рассказывать об Инкари (Инке-царе), казненном испанцами и теперь являющемся своему бесконечно униженному народу, чтобы приободрить его „ночным присутствием”.

В этих, быть может, наивных мифах, которые в течение долгих лет одни только, наверное, и питали готовую вот-вот иссякнуть веру в жизнь, говорится также о том, что отрубленная голова Великого инки, зарытая то ли в Куско, то ли в Лиме, то ли даже в Испании, продолжает не только жить, но из нее медленно, век за веком отрастает новое тело. И вот когда тело это вырастет полностью, Инка вернется в мир и восстановит всю прежнюю жизнь индейцев.

Вопреки утверждениям тех этнографов и социологов, которые считают, что самобытные культуры индейцев безвозвратно разрушены, их социальные установления давно уже не имеют ничего общего с древним коллективизмом айлью и сами они стремятся уж если не быть „белыми“, то хотя бы на них походить, вопреки всему этому становится все более настойчивым и частым призыв создать новое, Второе Тауантинсуйю (название империи инков), „помолодевшее и напористое“. Отвергая упреки в анахронизме, в стремлении повернуть вспять историю, сторонники этого лозунга пишут о том, что возвращение домой после долгого тяжелого странствия никогда не бывает анахронизмом, а вся история — это постоянное „революционное возвращение“ прошлого на каждом новом витке человеческого бытия.

Но в силу все той же диалектики, которая делает неизбежным появление „антирасистского расизма“ индейцев, многие из идеологов „индеанидад“ впадают сейчас в крайность преувеличения в своем справедливом стремлении восстановить историю андских народов до испанского вторжения, реабилитировать автохтонные ценности, очистив их от многовековых наслоений колонизаторско-расистских стереотипов. Так, уже упомянутый Ф. Рейнага, один из наиболее плодовитых и интересных литераторов этого направления, разворачивает в одной из своих книг („Власть индейцев и Запад“) картину древней истории Андского нагорья, которую просто трудно назвать иначе, как фантастической.

Игнорируя археологические данные, Ф. Рейнага берет на себя смелость утверждать, что сам род человеческий появился впервые именно на их континенте: „Адам и Ева — это слова майя: Атхан, Эуа... Имя Мария, равным образом и имя матерей других мессий, — это Майя... Крест Христа — это крест из Паленке. Сфинкса и свастику также создали майя во время своего пребывания в Египте“. Словно полемизируя с довольно распространенным предположением о том, что развитие месоамериканских культур происходило под египетским или же месо-

потамским влиянием, Рейнага настойчиво проводит тезис о том, что, напротив, индейцы майя способствовали зарождению очагов цивилизации в Египте, Индии, Вавилоне, Тибете, что Будда и Христос проповедовали на языке майя и что именно этому языку принадлежат последние таинственные слова Христа на Голгофе.

Безусловно, что в древнейшей американской истории еще очень много неясного и дальнейшие исследования в этой области сулят немало неожиданностей. Однако тезис Рейнаги, равно как и некоторых других индейских авторов, о том, что эти цивилизации значительно древнее европейских, нуждается в очень серьезных доказательствах. Доходит до того, что зарождение андской культуры Тиауанаку относится к отдаленнейшим, поистине мифическим временам, когда Луна была расположена якобы ближе к Земле и из разлившегося почти по всей земной поверхности мирового океана выступали лишь наиболее высокие горные кряжи — Анды, Мексиканское нагорье, Новая Гвинея и Тибет, где и были сосредоточены очаги человеческой деятельности. Согласно этой версии, город Тиауанаку стоял тогда на берегу океана, о чем будто бы свидетельствуют обнаруженные археологами остатки портовых сооружений. Иногда старейшие из андских культур связываются непосредственно с Атлантидой.

Распространению такого рода представлений среди образованной части коренного населения весьма способствуют полуфантастические построения некоторых любителей доколумбовой старины, таких, например, как боливийский инженер А. Познанский. После многолетней работы на развалинах Тиауанаку он пытался доказать, что этот город основан по крайней мере 15 тысяч лет назад. Боливийский языковед Э. Вальямил де Рада, например, отстаивал гипотезу о том, что Адам говорил по-аймарски. Ссылаясь на испанского священника Балтасара де Саласа (утверждавшего еще в 1625 г., что библейский рай был расположен не более и не менее как на боливийском Альтиплано) и на одного из модных современных авторов доктора Х. С. Белами (допускающего, что Тиауанаку мог быть построен вообще 250 тыс. лет назад), апологеты андских цивилизаций стремятся обосновать уж если не приоритет своего континента в развитии человеческой культуры, то хотя бы одновременность прохождения соответствующих стадий со Старым Светом. Они сравнивают Тиауанаку (основание которого, согласно всем имеющимся научным данным, не может быть отнесено ранее чем к 1800–1600 гг. до н. э.) с древними царст-

вами Египта, культуру ольмеков — с Грецией (1000—900 гг. до н. э.), культуры Перу, Чавин и Мочика — с Римом (500—100 гг. до н. э.) и так далее.

Однако при такого рода сравнениях еще отчетливее вырисовывается один из самых главных для понимания характера американских культур вопросов: чем же объясняется столь очевидное отставание доколумбовых обществ Америки — при всей высоте их достижений в математике, астрономии, ирригации, агрикультуре и некоторых других областях, от культуры Старого Света? Ведь все-таки даже при самом непредвзятом подходе никто бы не рискнул назвать культовые центры древней Месоамерики греческими полисами, а государство Чавин Римской республикой. Равным образом было бы слишком большой смелостью (на которую, кажется, до сих пор никто не отважился) проводить историческую параллель между обществами инков и ацтеков и сокрушившей их феодальной Испанией.

И тогда в непреклонном стремлении обосновать историческое свое равноправие, опрокинуть расистские, социал-дарвинистские нагромождения нескольких столетий индейские философы обращаются к идее плюралистичности цивилизаций, многовекторности исторического процесса, к теории цикличности О. Шпенглера, тезису испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета „все люди, все народы равны, потому что они разные”, к той самой теории „эндогенного развития”, которую подняли в последнее десятилетие на щит африканцы.

„Нет одной-единственной цивилизации, на которую претендуют европейские мыслители, — пишет в связи с этим Г. Бонфиль Баталья, выражая общую для авторов этого направления точку зрения. — Латинская Америка имеет свою собственную цивилизацию, индейскую. ...Она сохраняется в недрах индейского народа, в его коллективной памяти, в каждодневной практике и возрождаемой истории... Само индейское мышление содержит в себе выражение этой цивилизации. Ее истоки и развитие подчинены траектории тысячелетий, и господство Запада представляет собой только один из ее моментов, одну небольшую главу, но никоим образом не финал”.

Отвергая известную периодизацию Л. Моргана, согласно которой народы Нового Света находились ко времени их „встречи” с европейцами на „средней стадии варварства”, ссылаясь на мнения европейских ученых о высоком интеллектуальном потенциале ряда доколумбовых культур, индейские идеологи считают, что речь должна идти не о более низком уровне об-

ществленного развития, но об ином типе развития, об ином характере цивилизации, причем цивилизации, более соответствующей интересам человечества как вида, чем западная.

Нередко индейцев все еще обвиняют в неспособности к усвоению достижений научно-технического прогресса, в том, что именно они являются главной причиной отсталости и политической нестабильности своих стран. И также нередко ответ состоит в нарастающем стремлении переписать заново не только историю Боливии или же Перу, но даже и Европы, в стремлении рассмотреть весь пройденный западной цивилизацией путь, от Сократа до Маркса, и отвергнуть его в конечном счете как самоубийственный путь безудержного и агрессивного индивидуализма. На европоцентризм в политике и мышлении возлагается основная вина за переживаемый мировым сообществом кризис. Приверженность этой обанкротившейся концепции со стороны определенной части латиноамериканской интеллигенции делает, по мнению апологетов индейской цивилизации, невозможным конструктивный диалог, какой-либо компромисс. Спасение самой Европы, всего человечества видится в „индеанизации” – возвращении к общинному коллективизму и гармонии с природой, к своего рода традиционному обществу на новой материально-технической основе (впрочем, здесь имеют место и идеи полного отказа от научного прогресса). И это будет спасительным вкладом коренного населения Америки в решение глобальных проблем, осуществление его исторической миссии.

Но это – в будущем, которое, впрочем, учитывая нарастающие в мире экологические, социальные, демографические и мировоззренческо-психологические процессы, может оказаться не таким уж отдаленным. Ведь недаром Махатма Ганди видел смысл истекающего века в окончательном крахе господства белого человека. В этом тезисе черпают силы для дальнейшей борьбы не только индейские лидеры и идеологи. Сегодня же свою основную задачу они видят в том, чтобы всемерно способствовать социальной мобилизации индейцев, а также в „реконкисте” индейского мышления, восстановлении искаженной европейцами подлинной картины мироздания и бытия. „Наши души и разум – территории, оккупированные врагом, – пишет Рамиро Рейнага Бургоа, – мы должны освободиться от большей части теперешних своих представлений и остаться только с теми немногими, которые можно считать аутентичными”.

В своем стремлении воссоздать мировидение предков современные индейские философы обращаются к дошедшим

до наших дней древним автохтонным представлениям, и наивные верования земледельцев каменного века обретают во многом новое звучание в интерпретации людей, знакомых с последними достижениями философской мысли. В своих основных чертах создаваемая ими онтология (нам трудно судить, в какой мере она соответствует представлениям времени инков или же других, более ранних культур) напоминает картину бытия, присущую миропониманию древних народов Востока. Это прежде всего концепция времени как замкнутого круга и проистекающее из нее понимание жизни — тоже как круга, или цикла: „Во времени, движущемся по кругу, нет ни начала, ни конца. Все представляет собой энергию в движении. Все движется и изменяет способ существования, но сущность всего остается неизменной — энергия”. И поэтому представляется лишенным всякого смысла введенное европейцами деление времени на эры, века, часы, а также сама идея поступательного движения к какой-либо цели, ибо жизнь — самоценна и „не имеет ни начала, ни цели”. Ложное понимание времени, по мнению индейских философов, привело к разрушению изначального синкретизма бытия, единения человека с окружающим миром, породило идеи историзма и прогресса и в конечном счете преступную по своей сути иерархию более развитых и более отсталых народов, более консервативных и более прогрессивных культур. И возвращение к концепции „круглого времени” будет одним из первых шагов уже недалекого возрождения исконного населения Анд.

Главным принципом мироздания современные последователи амаут (мудрецов, учителей в обществе инков) считают тот же самый древний тезис „все во всем”, что лежал когда-то в основе учения Анаксагора. С позиций нерасчленного единства всего сущего они трактуют материю и дух, жизнь и смерть, сам феномен человека — этого „брата звезды из самой отдаленной Галактики”, земное воплощение искры солнечного света. Интуицию они ставят выше разума, и сама человеческая жизнь для них — не творческий поступательный процесс, рационалистическое осмысление мира, но стабильная неизменность раз и навсегда заданного бытия, основанного на любви и взаимопонимании между всеми проявлениями вечного Космоса. Эти построения сводятся в конечном итоге все к тому же отрицанию прогресса как закона общественной жизни, к развенчанию наиболее ложного и губительного в глазах многих неевропейских народов представления о человеке как хозяине земли, господине и преобразователе природы: „природа — это

не враг, которого необходимо одолеть, и человек отнюдь не представляет собой ось мироздания... он существует внутри природы как один из ее моментов”.

Как и сторонники эндогенного развития в Африке, индейские интеллектуалы пытаются противопоставить „научно-техническому безумию Запада” „космическое сознание” своих предков, словно бы не понимая, не желая понимать, что вся наша общая жизнь на Земле необратимо изменилась с тех пор, как предки американских индейцев, да и многих других неевропейских народов налагали табу на некоторые виды человеческой деятельности, дабы избежать непредвиденных разрушительных последствий.

Призывая отказаться от грубого, неоправданного вторжения в природу, они словно бы не видят, что даже общинникам в андских селениях уже не прожить по старинке, может быть, даже не прокормиться в случае отказа от всех „вредоносных изобретений белых”. Они пристально ищут, высматривают в образе жизни и мышлении индейских крестьян столь драгоценную для них аутентичность. И только в последние годы начинают понимать, что дело совсем не в том, чтобы вернуться к мировоззрению и социальным установлениям земледельцев позднекаменного века, а в том, чтобы стать опять хозяевами на собственной земле, подлинно свободными людьми современного мира.

И поскольку эта главная и реальная цель как-то теряется за нагромождением накопившихся за 500 лет обид и подлежащих исторической реабилитации ценностей, многие из выдвигаемых индейскими авторами требований имеют несколько искусственный характер. Вот один из примеров: по свидетельству этнографов и социологов, среди индейских крестьян продолжают сохраняться наиболее важные из доколумбовых культов, и многие индейцы, даже переселившись в города, „больше верят в Пачамаму, чем в Святую Троицу”. Но тем не менее за прошедшие полтысячи лет христианство превратилось если не в определяющий, то в весьма значимый компонент духовной жизни коренного населения. И это вряд ли можно отрицать. Однако некоторые из идеологов духовной реконкисты все чаще выступают за возвращение к язычеству, к почитанию Солнца и древнейших андских божеств — Пачамамы (Матери-Земли) и Виракочи. „Наше время, наш климат, наша агрокультура, наше скотоводство и рыболовство зависят исключительно и единственно от Солнца и Луны... Все производство и воспроизводство — это результат деятельности Отца-Солнца

и Матери-Луны”, — пишет Ф. Рейнага, призывая отвергнуть христианство как „религию белых и только для белых”. С поклонением Солнцу он связывает этику, коллективистские социальные установления андских земледельцев; с их пантеистическим мироощущением — ту целостность бытия, понимание себя нераздельной частицей вечного сущего Космоса, которые давно уже утрачены европейцами, а также в какой-то мере разрушены ими у покоренных народов.

А в интерпретации В. Розля Пинеды древние образы языческой религии превращаются в своего рода философские символы. Пачамама отождествляется со Вселенной, бесконечным во времени и пространстве Универсумом, в лоне которого идут нескончаемые процессы всевозможных изменений. Творческая сила Пачамамы — Пачакамак (верховный бог, творец мира и света в мифологии кечуа) приобретает очертания того Мирового разума, что одушевлял Вселенную в представлении древних греков...

Впрочем, вопрос о возвращении к религии предков ставится и в программных требованиях некоторых индейских движений, например в „Манифесте Индейского движения Перу” (1977), составители которого также призывают к „единению с Космосом или Пачамаймой” и отмечают ту консолидирующую роль, которую всегда играли древние земледельческие культы. Они вновь призывают привести законы существования общества в соответствие с извечными законами Космоса, и прежде всего отказаться от тех форм производства и технологий, которые вырывают человека из лона Пачамамы, то есть ведут к экологической катастрофе.

Так же обстоит дело и с тезисом о том, что коренное население в своем большинстве сохранило исторически сложившийся, генетически закрепленный менталитет, а все привнесенное европейскими колонизаторами осталось якобы чуждым индейской душе, лишь слегка скользнув по ее поверхности и не затронув надежно хранящих память о прошлом глубин.

Живы особенности национального характера и психологии индейцев, унаследованные от отдаленных времен представления, актуален вопрос о столкновении двух совершенно различных культур и мировоззрений. Вся история цивилизации свидетельствует о том, каким долгим, мучительным, внутренне антагонистическим бывает процесс формирования новых культур, новых национальных сообществ из пришедших в соприкосновение генетически разнотипных культур, тем более что, как правило, одна из них принадлежит побежденным, а другая — по-

бедителям. Так, понадобилась чуть ли не тысяча лет, чтобы из столкновения, противоборства, взаимовлияния древней крито-минойской, пеласгической культуры и культуры хлынувших на Балканский полуостров индоевропейцев, людей „железного века”, родилось неповторимое совершенство Эллады. В многовековых тиглях плавилась различные культурно-этнические элементы Востока, чтобы отлиться в не меркнущие от времени достижения творческого духа.

Набирается все больше свидетельств тому, что подобного рода процессы идут и в тех странах Латинской Америки, где в прошлом имели место высокоразвитые цивилизации. Особенно характерным примером является Мексика. Но что касается Перу и Боливии, то здесь налицо довольно серьезное субъективное неприятие естественного и исторически неизбежного взаимовлияния, стремление сохранить свою прежнюю сущность, свой взгляд на вещи, саму позицию „с другой стороны”. Об этом говорят опрашиваемые социологами крестьяне, свидетельствуют многие положения индейских манифестов, выдвигаемые на их конгрессах лозунги. И одной из наиболее сложных и драматических проблем продолжает оставаться различие в самих концепциях человеческого бытия, в понимании жизненных ценностей. Об этом свидетельствуют современный фольклор (то немногое, что до недавнего времени одно только и отражало сокровенные думы и чаяния угнетенного и темного крестьянства) и, в частности, притча об Инке и Христе, рассказанная перуанским кечуа Исидро Уамани.

Старик Уамани приехал навестить в Лиму внука-школьника. Зашел разговор о том, что индейские дети учатся с неохотой, со страхом, и надо ли им учиться вообще, и Уамани рассказал по этому поводу следующее: Бог, создатель всего сущего, в том числе и Пачамамы (прародительницы растений, животных и людей) имел двух сыновей: Инку и Иисуса Христа. Сначала было время господства старшего сына, Инки, который был женат на Пачамаме, холил ее и лелеял, просил, чтобы она кормила людей, а тех, в свою очередь, учил беречь и обрабатывать землю. И тогда было время изобилия и благоденствия рода человеческого. Но потом пришло время младшего, Иисуса Христа, который обманул старшего брата при помощи „листов с письменами”, поработил его и повернул против Пачамамы. Теперь братья живут вместе, вместе сражаются с Землей и понемногу ее уничтожают. Земля же, Пачамама, больше не любит своего бывшего супруга — Инку, понемногу она утра-

чивает способность рожать, и людям скоро вообще нечего будет есть. Голодом мстит она за свое унижение.

Письмена же, которыми Христос запутал и погубил Инку, продолжают использоваться для обмана немногих оставшихся истинных детей Пачамамы, чтобы „придать видимость, иллюзорный смысл заведомо фальшивым вещам” и навсегда извратить для людей подлинные закономерности мира и бытия. Поэтому индейские дети, интуитивно чувствуя это, не хотят ходить в школу: то, чему их научат там едва ли понадобится в жизни. Однако они могут утратить ощущение стабильности мира, своей принадлежности к вечному порядку вещей, без чего человеку не выжить.

О том, что на многое в окружающей их действительности индейцы (или по крайней мере те, кто считает себя таковыми) смотрят иначе, чем остальное население, говорит и создание целого ряда индейских движений, особая активность которых пришлась на 70-е годы.

Хотя уже в империи инков имели место в достаточной степени сложившиеся этнические общности, и прежде всего кечуа и аймара (с собственными историческими истоками, различными языками и особенностями уходящей в глубь веков культуры), и между ними существовали тогда серьезные противоречия, все это как-то отодвинулось на задний план перед трагическим в своей быстроте и внезапности крушением их прежнего мира, когда все они оказались „индейцами” перед завоевателями, отказывающими им в самом праве считаться людьми. И каждый из андских народов сумел сохранить и жизнеспособное ядро, и память о происхождении, и осознание себя как кечуа или аймара. Причем осознание это заметно окрепло в последние годы, так что исследователи все более определенно ставят вопрос о дальнейшем развитии их как национальностей.

Вопрос о том, что индейская проблема не сводится только к проблеме земли, но имеет и весьма значимые расово-психологические аспекты, все чаще ставят не только этнографы и социологи, но и сами индейцы, их идеологи и лидеры. Тенденция к консолидации аймара заметно усилилась после Боливийской революции 1952 года. Тогда часть индейского крестьянства получила наконец земельные наделы, стала образовываться прослойка сельской буржуазии и интеллигенции, многие представители которой (нередко с университетским образованием) сделали организаторами целого ряда индейских движений и, в частности, наиболее значительного из них — Дви-

жения индейцев Тупака Катари. Крепнущее национальное самосознание аймара (порой принимающее и экстремистские формы) нашло проявление в некоторых публикациях тех лет, таких как „Манифест Тиауанаку” и „Резолюции недели крестьянина” (1974), доклад движения „Минка” на Первой антропологической конференции андского региона в Ла-Пасе (1975). Значительно большую по сравнению с кечуа активность проявляли и продолжают проявлять перуанские аймара, выдвигающие идею создания своей федерации.

Находясь в авангарде нарастающего на Андском нагорье движения за социальное и культурное возрождение коренного населения, за то, чтобы оно опять стало хозяином собственной земли и судьбы, аймара вносят в это движение присущую им напористость, непримиримость, страстное желание исторического реванша. Но в то же время их стремление стать во главе и задавать тон на этом новом этапе освободительной борьбы ничего не забывших и ничего не простивших „детей Солнца” все больше настораживает людей других местных народностей, и прежде всего кечуа. Последние не без основания опасаются, что, избавившись от дискриминации со стороны белых, они столкнутся в недалеком будущем с этнической нетерпимостью соседей-аймара.

Попытки политической организации коренного населения предпринимались в Боливии уже в конце 40-х годов, когда, как уже говорилось, была создана организация „Пачакути”. Целью этой организации, ставшей впоследствии определяющей для программ индейских движений, была реставрация Колльясуйю (так называлась боливийская часть империи инков). В 60-е годы Ф. Рейнагой была образована Партия индейцев Боливии, впервые за истекшие четыреста лет выдвинувшая лозунг „Власть — индейцам”, но довольно скоро распавшаяся на несколько группировок. К концу 70-х годов (в противовес официальным индеанистским учреждениям — проводникам политики общенациональной интеграции) в Боливии были созданы Центр по координации и развитию крестьянства „Минка”, уже упоминавшееся Движение индейцев Тупака Катари (МИТКА), Крестьянское революционное движение по реставрации Колльясуйю, Новая индейская партия. В 1980 году образовался Единый фронт Тупака Катари. Несколько подобных организаций было создано и в Перу: Федерация аймара Тупака Катари, Движение Педро Уиллка Апаса, наиболее значимые из них — Движение индейцев Перу и Общинная власть, также выдвинувшие требование возрождения Тауантинсуйю. Однако

в целом развитие освободительного движения индейского крестьянства пошло в этой стране по несколько иному, чем в Боливии, пути. С одной стороны, оно проходило в обстановке различного рода реформ и правительственных начинаний по разрешению индейско-аграрного кризиса, а с другой – партизанского движения 60-х годов и экстремизма движения „Сендеро люминосо“, развязавшего в последнее десятилетие настоящую гражданскую войну.

Это движение, типологически сходное с полпотовщиной в Камбодже, показало еще раз (как говорил об этом известный перуанский писатель Марио Варгас Льюса в интервью журналу „Камбио-16“), что в Перу „имеет место ужасающее непонимание между людьми... ужасная разница в уровнях жизни“, явилось свидетельством прежде всего того, что „в Перу самые примитивные сообщества сосуществуют рядом с XX веком“.

Лидеры „Сендеро люминосо“, провозгласившие тотальную войну против города, также апеллируют к традициям Инканыта и ставят своей целью возвращение к „исключительно аграрному обществу“. Однако после нескольких лет безжалостного террора, принудиловки „красных зон“ в контролируемых сендеристами районах стал очевиден, если так можно сказать, обратный эффект: в значительной мере пересмотрев свои былые сепаратистские устремления, андское крестьянство проявляет все большее желание решать извечную проблему земли и свободы теми средствами, которые предоставляет для этого буржуазно-демократическое государство.

Идеология и тактика индейских движений претерпели заметные изменения. 70-е годы были временем экстремистских призывов и утопических требований, тем начальным периодом „индейского возрождения“, когда необходимо было выговориться, заявить о своих обидах, о своем накопившемся за полтысячи лет унижении, поставить основные вопросы. Это было сделано в целом ряде манифестов и воззваний, таких как „Освобождение индейцев Боливии“, „Индейский народ: униженный, но не побежденный“, „Манифест Движения индейцев Перу“ и др. В их основе лежала идея не только освобождения от каких бы то ни было форм угнетения, но и создания „совсем иного общества“. Они пронизаны были надеждой на то, что, пережив пять столетий колониального ига, тридцати миллионам американских индейцев удастся „вернуться к самим себе“.

Опираясь на научно ничем не подкрепленный тезис об „общинном коммунизме“ инков, многие из индейских идеологов

выдвигали лозунг „Второго Тауантинсу́йю”, понимая под этим следующее: крестьянская община должна стать основой справедливого и гуманистического общества; трудовая деятельность должна быть направлена прежде всего на производство сельскохозяйственных продуктов; необходимы охрана природы и принципиальные преобразования в системе просвещения.

В отличие от антипрогрессизма крайних противников Запада, предлагавших одно время отказаться даже от использования сельскохозяйственной техники, вернуться к доколумбовой палке-копалке, в этих документах в целом признается необходимость и неизбежность для индейского крестьянства приобщения к достижениям современной аграрной науки и техники. Главное, на чем настаивают составители многочисленных воззваний и манифестов, — изменение общественной психологии в целом, преодоление принесенного европейцами индивидуализма, возвращение к моральным заповедям инков: не воруй, не лги, не ленись... Будущее индейских стран видится как сообщество самоуправляемых общин (руководимых общинными советами и советами амаут), как некие „нации-айлью”, которые на новом витке истории продолжают тысячелетние социальные и культурные традиции андской цивилизации.

Индийские вожаки призывали к созданию не только движений, но и сильных политических партий индейского крестьянства как главной, по их мнению, революционно-преобразующей силы; к достижению „всей полноты власти” — парламентским путем либо с оружием в руках. М. Константино Лима (один из двух катаристов, избранных в конце 70-х годов в боливийский парламент) утверждал, что индейское возрождение — это прежде всего возрождение расы, и отвергал какое бы то ни было сотрудничество с общественными организациями и партиями метисов и белых. На подобных позициях стояли в то время и многие другие представители боливийского крестьянства (С. Йампари Варачи, Ф. Киспе Уанка, В. Уго Карденас), призывавшие на митингах к полному забвению всего связанного с Европой и утверждавшие, что только индейцы Колльясуйю смогут повести весь народ на борьбу против империализма янки и местной лакейской буржуазии.

„Вернуть свое” — эта идея крепнет в сознании исконных обитателей Перу и Боливии, составляющих и сейчас этническую основу развивающихся национальных обществ, но растет и понимание того, что добиться этого можно иными, чем представлялось раньше, путями. И хотя еще многим (как индейцам, но, кажется, больше белым горожанам, а также некоторым

как будто бы даже ждущим этого исследователям) видятся в будущем не только мощные всплески крестьянских волнений, но даже расовые войны, с каждым годом становится все очевиднее, что вожденная реконкиста будет осуществляться (уже осуществляется) другими, не бунтарскими, но естественно-историческими путями. Этот процесс идет во всех областях: усиление политической значимости коренного населения по мере демократизации жизни, развития гражданского общества; количественный рост этого населения, изменения в психологии: если раньше индейское происхождение старались как-то скрыть, то теперь им гордятся. Постепенная реконкиста — это и возвращение общинам хотя бы части их прежних земель, и появление все большего числа политических деятелей, интеллигентов индейского происхождения и даже звучащие на улицах Лимы мелодии Сьерры, принесенные переполняющими большие города мигрантами.

Та „индеанизация” мышления, мировидения неиндейского населения, в которой Хосе Мариа Аргедас видел историческое преодоление дуализма рас и культур, становится все более очевидной реальностью по мере того, как наша общая жизнь, состояние дел на планете свидетельствуют о том, что идеи, зародившиеся первоначально в Европе, — не единственно правильные. Повзрослевшим, многое пересматривающим человечеством все более глубоко осознается та главная истина, на восстановлении которой настаивают индейские интеллектуалы, — неразрывная взаимосвязь мироздания и бытия, общества и природы, человеческого разума и Космоса. Для возвращения к этой главной из аксиом, к анаксагорову тезису „все во всем” европейцам понадобилось более двух тысяч лет. Коренные же обитатели Анд, кажется, в нем ни разу не усомнились, по крайней мере те, кто не утратил, если уж не способность размышлять о закономерностях мира, то хотя бы интуитивное, идущее из толщи веков понимание их. И вот теперь они так неожиданно встретились на пороге грядущего тысячелетия словно внезапно все вспомнившие наследники великой цивилизации Солнца и повзрослевшие потомки ее разрушителей, все больше осознающие самоубийственную ошибочность многих прогрессистских притязаний и непреложность той „космической правды”, истоки которой теряются в тумане доисторических времен.

Близятся к своему завершению те 500 лет, что по древним верованиям разделяют „перевороты времен”, неизменные, как само мироздание. Истекают последние сроки поражения

и рабства, и воспрянувшим индейским народам хочется верить, что оно вот-вот сбудется, прошедшее через века пророчество Инки Рипаха о возрождении былой силы инков, ацтеков и майя, что вот-вот дрогнет стрелка вселенских часов и сошедший на землю Пачакути вернет своему измученному народу прежнюю, представляющуюся теперь такой прекрасной жизнь.

ПРИМЕЧАНИЯ

ЭССЕ 5

- ¹ Альберди Х. Б. Преступление войны. – М., 1960. – С. 15.
- ² Там же. – С. 16–17.
- ³ См. *El pensamiento de Alberdi*. – Buenos Aires, 1943. – P. 12.
- ⁴ Альберди Х. Б. Указ. соч. – С. 30.
- ⁵ Там же. – С. 103.
- ⁶ Alberdi J. V. Fragmento preliminar al estudio del derecho. – Buenos Aires, 1942. – P. 5.
- ⁷ „...Индустрия и политика – неразрывны с преступлением” (войной. – В. А.) (Alberdi J.V. *Perigrinación de Luz del Día o Viaje y Aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo*. – Buenos Aires, 1916. – P. 85. Далее: *Perigrinación...*); „война является занятием, профессией, которой кормятся миллионы людей, причем военные составляют среди них меньшую часть. Самую активную и значительную часть составляют промышленники, которые производят оружие и орудия для ведения войны на суше и на море, боеприпасы, военное снаряжение, а также те, которые разрабатывают вопросы войны как науки и обучают этой науке других” (Альберди Х. Б. Указ. соч. – С. 101–102).
- ⁸ Альберди Х. Б. Указ соч. – С. 36.
- ⁹ Любопытно созвучие этой идеи Альберди с мыслью Маркса о том, что вся предшествующая история человечества есть предыстория его действительной истории и „поэтому буржуазной общественно-экономической формацией завершается предыстория человечества” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 13. – С. 8). Подобные „схожести”, вероятно, дают повод А. Корну утверждать, что Альберди „раньше Маркса открыл историческое господство экономических сил” (см. Корн А. *El pensamiento argentino*. – Buenos Aires, 1861. – P. 179).
- ¹⁰ См. Альберди Х. Б. Указ. соч. – С. 55.
- ¹¹ Там же. – С. 91.
- ¹² Гегель. Соч. – Т. VII. – М., Л., 1934. – С. 89.
- ¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. I. – С. 336.
- ¹⁴ См. Alberdi J. V. *Perigrinación...* – P. 206.
- ¹⁵ Альберди Х. Б. Указ. соч. – С. 115.

- ¹⁶ Там же. — С. 121.
- ¹⁷ Там же. — С. 132.
- ¹⁸ Alberdi J. B. *Escritos satiricos Vy de la critica literria.* — Buenos Aires, 1945. — P. 309.
- ¹⁹ *El pensamiento de Alberdi.* — P. 28.
- ²⁰ Alberdi J. B. *La revolucion del 80.* — Buenos Aires, 1964. — P. 114.
- ²¹ Альберди Х. Б. Указ. соч. — С. 151.
- ²² Там же. — С. 168.
- ²³ „По общему мнению, — пишет Кант, — враждебно можно поступать лишь по отношению к тому, кто уже делом нарушил мое право, и это, конечно, верно, если и тот и другой находятся в гражданско-правовом состоянии... Человек же (или народ) в совершенно естественном состоянии лишает меня этой гарантии и, живя рядом со мной, нарушает мое право уже самим этим состоянием, если не делом (facto), то беззаконностью своего состояния (statu iniusto). Этой беззаконностью он постоянно угрожает мне, и я могу принудить его или вступить со мной в общезаконное состояние, или же избавить меня от его соседства”. Вот, следовательно, постулат, лежащий в основе всех статей: „Все люди, которые имеют возможность влиять друг на друга, должны принадлежать к какому-либо гражданскому устройству”.
- „...Устройство по праву всемирного гражданства... произвольно, например, оно необходимо с точки зрения идеи вечного мира. Ведь если хоть один из них, физически воздействуя на другого, все же находился бы в естественном состоянии, то с этим было бы связано состояние войны, освобождение от которого и составляет цель в данном случае” (Кант И. Соч. — Т. 6. — М., 1966. — С. 266).
- ²⁴ Альберди Х. Б. Указ. соч. — С. 182.

ЭССЕ 6

- ¹ См Хейердал Т. *Древний человек и океан.* — М., 1982.
- ² См. Ланда Д. де. Сообщение о делах в Юкатане. — М., Л., 1955. — С. 193; Лас Касас Б. де. *История Индии.* — Л., 1968; *История литератур Латинской Америки: От древнейших времен до начала войны за независимость.* — М., 1985. — С. 139 (далее: *История литератур...*) и др.
- ³ Цит. по Хейердал Т. Указ. соч. — М., 1982. — С. 86.
- ⁴ *Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного.* — М., 1984, — С. 543.
- ⁵ См. *История литератур...* — С. 10–16, 132–261, 335–371, 374–475, 522–544.
- ⁶ *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.* — Т. 1. — Relaciones. — Mexico, 1891.
- ⁷ Гарсиласо де ла Вега И. *История государств инков.* — Л., 1974. — С. 12–13.
- ⁸ Астуриас М. А. *Легенды Гватемалы.* — М., 1972. — С. 9.
- ⁹ Карпентьер А. *Мы искали и нашли себя.* — М., 1984. — С. 241.

ЭССЕ 7

- ¹ Лас Касас Б. де. *История Индии.* — Л., 1968. — С. 129.

- ² Лас Касас Б. де. Мемориал Совету по делам Индий//Католицизм и свободомыслие в Латинской Америке в XVI–XX вв. (документы и материалы). – М., 1980. – С. 36.
- ³ Цит. по Лас Касас Б. де. К истории завоевания Америки. – М., 1966. – С. 15.
- ⁴ Цит. по Neill S. A. History of Christian Missions. – L., 1979. – P. 171.
- ⁵ Лас Касас Б. де. История Индий. – С. 154.
- ⁶ Грин Г. Путешествие без карты. – М., 1989. – С. 198.
- ⁷ Цит. по Лас Касас Б. де. История Индий. – С. 59.
- ⁸ Лосада А. Бартоломе де Лас Касас, заступник американских индейцев в XVI веке//Курьер ЮНЕСКО. – 1975. – № 8. – С. 8.
- ⁹ Роттердамский Э. Разговоры запросто. – М., 1969. – С. 101.
- ¹⁰ Мор Т. Утопия//Утопический роман XVI–XVII веков. – БВЛ. – Т. 34. – М., 1971. – С. 126.
- ¹¹ Цит. по Католицизм и свободомыслие в Латинской Америке в XVI–XX вв. – С. 31.
- ¹² Гарсиласо де ла Вега И. Указ. соч. – С. 72.
- ¹³ Леон-Портилья М. Философия нагуа. Исследование источников. – М., 1961. – С. 188.
- ¹⁴ Цит. по Лопес Портильо Х. Кецалькоатль. – М., 1982. – С. 61.

ЭССЕ 8

- ¹ León-Portilla M. Los antiguos mexicanos. – México, 1961. – P. 157.
- ² Ibid. – P. 151–153.
- ³ Bernabé N. La Introducción de la filosofía moderna en México. – México, 1948. – P. 343.
- ⁴ Méndez Plancarte G. Humanistas del siglo XVIII. – México, 1941. – P. 183.
- ⁵ Obras escogidas del padre fray Benito Jeronimo Feijoo y Montenegro. – Madrid, 1863. – P. 87.
- ⁶ Feijoo Cartas eruditas. – V. 4. – Madrid, 1928. – P. 209.
- ⁷ El padre Feijoo y su siglo. – T. 2. – 1966. – P. 345.
- ⁸ Feijoo Teatro critico universal. – T. 1. – Madrid, 1924. – P. 15.
- ⁹ Méndez Plancarte G. Op. cit. – P. 191.
- ¹⁰ Robertson W. History of America. – Frankfort o. M., 1828. – P. 551.
- ¹¹ Ibid. – P. 362.
- ¹² Méndez Plancarte G. Op. cit. – P. 4.
- ¹³ Ibid. – P. 6.
- ¹⁴ Ibid. – P. 133.

ЭССЕ 9

- ¹ Мор Т. Утопия. – М., 1978. – С. 120. (Далее: Утопия)
- ² Бэкон Ф. Новая Атлантида//Бэкон Ф. Соч. – Т. 2. – М., 1972. – С. 489.
- ³ Descripción de la Sinapia, peninsula en la tierra Austral. A Classical Utopia of Spain. – Hamilton, 1975.
- ⁴ Aguayo Spenser R. Don Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social. – Mexico, 1970. – P. 228.
- ⁵ Святловский Н. В. Коммунистическое государство иезуитов в Парагвае в XVII–XVIII вв. – Пг., 1924.

- ⁶ Reyes A. Obras completas. — V. XI. — México, 1960. — P. 58.
- ⁷ Путешествия Христофора Колумба: Дневники, письма, документы. — М., 1956. (Далее: Путешествия...)
- ⁸ Письма Америго Веспуччи. — М., 1971. — С. 348. (Далее: Письма...)
- ⁹ Martir de Anglería P. Décades del Nuevo Mundo. — México, 1974. — P. 165.
- ¹⁰ Ibid. — P. 589.
- ¹¹ Райт Дж. К. Географические представления в эпоху крестовых походов: Исследование средневековой науки и традиции в Западной Европе. — М., 1988. — С. 186.
- ¹² Olmedillas de Pereiras M. Pedro Martir de Anglería y la mentalidad exotista. — Madrid, 1976. — P. 157.
- ¹³ Martir de Anglería P. Op. cit. — P. 624.
- ¹⁴ Abellan J. L. Historia crítica del pensamiento español. — V. 2. La edad de oro. — Madrid, 1979. — P. 376–381.
- ¹⁵ Цит. по Maravall J. A. Utopía y reformismo en la España de las Austrias. — Madrid, 1982. — P. 13. Этот отрывок из комедии Сервантеса, не переводившийся на русский язык, дан в переводе Н. А. Ветровой
- ¹⁶ Путешествия... — С. 66.
- ¹⁷ Там же. — С. 69.
- ¹⁸ Письма... — С. 356.
- ¹⁹ Martir de Anglería P. Op. cit. — P. 209.
- ²⁰ Ibid. — P. 158.
- ²¹ Ibid. — P. 234–236.
- ²² Ibid. — P. 231.
- ²³ Ibid. — P. 477.
- ²⁴ Ibid. — P. 145.
- ²⁵ Ibid. — P. 325.
- ²⁶ Cro S. Las fuentes clásicas de la utopía moderna: el Buen salvaje y las islas Felices en la historiografía indiana//Anales de Literatura hispano-americana. — Madrid, 1977. — N 6. — P. 45.
- ²⁷ Утопия. — С. 91.
- ²⁸ Vives J. L. Obras completas. — V. II. — Madrid, 1947. — P. 167.
- ²⁹ Castro A. Hacia Cervantes. — Madrid, 1967. — P. 108.
- ³⁰ Redondo A. Antonio de Guevara (1480–1545) et L'Espagne de son temps. — Lille, 1978. — P. 662.
- ³¹ До недавнего времени сочинение Мальдонадо не переиздавалось и стало известно широкому кругу читателей благодаря переводу на испанский язык, сделанному Мигелем Авилесом. См. Avilés M. Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de oro. — Madrid, 1980. — P. 107–178.

ЭССЕ 10

- ¹ Утопия. — М., 1978. — С. 111.
- ² Цит. по Aguayo Spencer R. Don Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social. — México, 1970. — P. 211, 214.
- ³ См. Aguayo Spencer R. Op. cit. — P. 220.
- ⁴ Ibid. — P. 279.
- ⁵ Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México. — México, 1975. — P. 76–77.

- ⁶ **Campos L.** *Metodos misionales y rasgos biográficos de don Vasco de Quiroga según Cristóbal Cabrera//Vasco de Quiroga y el arzobispado de Morelia.* - México, 1965. - P. 142.
- ⁷ *Ibid.* - P. 147.
- ⁸ **Merino M.** *Don Vasco de Quiroga en los cronistas agustinos//Misionaria Hispanica,* 1966. - N 68. - P. 91.
- ⁹ *México a través de los siglos.* - V. 2. - México, 1956. - P. 224.
- ¹⁰ **Aguayo Spencer R.** *Op. cit.* - P. 251-252.
- ¹¹ **Moreno J. J.** *Fragmentos de la vida y virtudes del Ilmo, y Rmo. Sr. Dr. Don Vasco de Quiroga.* - México, 1767.
- ¹² **Tena Ramírez F.** *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX.* - México, 1977. - P. 206.

СОДЕРЖАНИЕ

Целостность „вitraжа” и целостность спора (А. Гришин)	3
ЭССЕ 1	
<i>Владимир Орлов.</i> Далеко ли поплыли каравеллы.	7
ЭССЕ 2	
<i>Леопольдо Сеа.</i> Открытие или сокрытие? (Пер. К. Барановского).	25
ЭССЕ 3	
<i>Мераб Мамардашвили.</i> Другое небо	37
ЭССЕ 4	
<i>Алексей Гришин.</i> Лес за деревьями, и/или Кто против „яблока”?	59
ЭССЕ 5	
<i>Валерий Аладьин.</i> „Война” и „мир” в творчестве Альберди	76
ЭССЕ 6	
<i>Яков Шемякин.</i> Как история становилась всемирной	88
ЭССЕ 7	
<i>Александр Мень.</i> „Отцы” Латинской Америки	116
ЭССЕ 8	
<i>Анатолий Василенко.</i> Миротворцы	130

ЭССЕ 9	
<i>Владимир Мордвинцев. Европейская утопия и Новый Свет</i>	144
ЭССЕ 10	
<i>Владимир Мордвинцев. Васко де Кироба—епископ утопии</i> . .	158
ЭССЕ 11	
<i>Татьяна Гончарова. Они ждут возвращения Пачакути</i>	175
Примечания	198

*Художественно-документальное
издание*

Коллектив авторов

ТРИ КАРАВЕЛЛЫ НА ГОРИЗОНТЕ

**В книге использованы
архивные фотоматериалы**

Редактор *О. А. Топалова*

Оформление художника *К. К. Федорова*

Художественный редактор *С. С. Водниц*

Технический редактор *З. Д. Гусева*

Корректор *Э. С. Казанцева*

ИБ № 1832

Сдано в набор 25.04.91. Подписано в печать 6.09.91. Формат 84×108¹/₃₂.
Бумага типографская № 2. Гарнитура „Пресс-Роман”. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 10,92. + 0,84 вкл. Усл. кр.-отт. 12,18. Уч.-изд. л. 12,60. Тираж
10 000 экз. Заказ № 1117. Цена 3 р. 50 к. Изд. № 22-и/90.

Издательство „Международные отношения”
107078, Москва, Садовая-Спасская, 20
Московская типография № 8 Госкомпечати СССР
101898, Москва, Центр, Хохловский пер., 7.

Три каравеллы на горизонте/Сост. А. В. Гришин. —
Т67 М.: Междунар. отношения, 1991. — 208 с. („К 500-летию
открытия Америки”)

ISBN 5-7133-0504-X

„Три каравеллы на горизонте” — книга эссе-размышлений. Это диалог обществоведов, писателей, теологов, представителей гуманитарного знания, которые, заглядывая в прошлое из будущего и настоящего, отвечают на вопросы: что привез с собой Колумб в Новый Свет? Что означало его плавание для Европы? Какое значение оно имело для всего человечества? Великое открытие Колумба — крупная веха в продолжающемся и сегодня процессе встречи культур и континентов.

Книга представляет георетический и просто познавательный интерес как для специалиста, так и для широкого читателя.

Т 0503030000-071 КБ-18-7-1991
003 (01)-91

ББК 63.3 (0) 5

В 1991 году издательство „Международные отношения” начинает публикацию юбилейной серии „К 500-летию открытия Америки”. В нее войдут следующие книги:

Болховитинов Н.Н. РОССИЯ ОТКРЫВАЕТ АМЕРИКУ. 1732–1799. – 22 л., ил. – 1991. – 4 р.

В книге рассказано о ранних связях России с Северной Америкой, деятельности русских промысловых экспедиций, об основании первых русских поселений и, наконец, учреждении Российско-американской компании в 1799 году.

Подробно анализируются русско-американские научные и культурные связи. Специальный раздел посвящен отношению России к американской революции XVIII века, причем исследуются не только действия царской дипломатии во время войны США за независимость, но и отношение к Америке русского общества, в частности Н. И. Новикова, А. Н. Радищева, Д. И. Фонвизина и др.

В основе книги лежат материалы советских и американских архивов, а также обширная документация на основных европейских языках.

В работе воспроизводится большое число иллюстраций, включая фотокопии архивных документов и карт.

Для специалистов-международников и всех интересующихся историей международных отношений.

Гуляев В. И. ДОКОЛУМБОВЫ ПЛАВАНИЯ В АМЕРИКУ. – 15 л., ил. – 1991. – 3 р.

В книге подробно рассматриваются различные версии, касающиеся доколумбовых связей между Америкой и Старым Светом. Не отрицая в принципе наличия отдельных контактов через океаны между американскими индейцами и жителями Старого Света, автор вместе с тем стремится доказать, что все важнейшие культурные достижения древних обитателей Нового Света имеют местные корни.

Книга написана в популярной форме и богато иллюстрирована.

Для специалистов-международников и всех интересующихся историей международных отношений.

КОНКИСТАДОРЫ И ОСВОБОДИТЕЛИ/ Отв. ред. Е. А. Ларин. – 20 л., ил. – 1992. – 3 р.

В книге даются политические портреты завоевателей-конкистадоров (Васко Нуньес де Больбоа, Эрнан Кортес, Педро де Альварадо, Гонсало Хименес де Кесала, Франсиско Писарро), а также портреты освободителей (С. Боливар, Ф. де Miranda, Х. де Сан-Мартин, Х. Артигас, А. Нариньо, Б. Ривадавия, А. Х. де Сукре, Б. О'Хиггинс, Ф. Морасан, М. Идальго, Х. М. Морелос, К. М. де Сеспедес, Х. Марти, А. Масео, М. Гомес).

Такова нестандартная манера, избранная авторами для показа особенностей истории Нового Света в XVI веке и противоречивого развития испанских колоний в конце XVIII – начале XIX века. Используя антитезу (конкистадоры – освободители), авторы в сжатой, но яркой форме показывают всю историю испанской колонизации Америки.

Для специалистов-международников и всех интересующихся историей международных отношений.

ТИРАНЫ И ТИРАНОБОРЦЫ/ Отв. ред. А. В. Кузьмищев. – 14 л. – 1992. – 3 р.

Эта книга является как бы продолжением уже известной читателю книги „Конкистадоры и освободители“. Ее содержание – исторические портреты-миниатюры крупнейших политических деятелей Латинской Америки XX века. В книгу вошли портреты таких диктаторов, как А. Стресснер, А. Пиночет, Анастасио „первый“, Луис и Анастасио „второй“ Сомоса, карибский Гитлер – Ф. Трухильо, Ф. Батиста, генералы-президенты Бразилии и др. Рассказывается также о людях иных судеб, иного морального облика, другой моральной позиции: Э. „Че“ Геваре, О. Торрихосе, героях антидиктаторской борьбы в Никарагуа и других странах Центральной и Южной Америки.

Для специалистов-международников и всех интересующихся историей международных отношений.

Книги можно приобрести в магазинах, распространяющих общественно-политическую литературу.



интернет-магазин
OZON.RU



1002269795

«МЕЖДУНАРОД

»