

**Я.Г.Шемякин**

# Рождение цивилизации. Размышления над книгой А.Ф.Кофмана

В статье анализируется недавно увидевшая свет книга **Андрея Федоровича Кофмана «Под покровительством Сантьяго. Испанское завоевание Америки и судьбы знаменитых конкистадоров»** (СПб, Издательство «Крига», 2017, 1032 с.). Содержание книги рассматривается в контексте проблемы генезиса латиноамериканской цивилизации. Автор обосновывает точку зрения, согласно которой основные черты этой цивилизации определились уже в момент ее рождения, в эпоху конкисты.

**Ключевые слова:** конкиста, конкистадоры, метисация, взаимодействие культур, латиноамериканская цивилизация.

Появление каждой новой работы Андрея Федоровича Кофмана, выдающегося отечественного культуролога, историка, литературоведа — событие и для коллег, и для широкого круга читателей. Однако недавно увидевшая свет последняя его книга<sup>1</sup> занимает особое место среди творений ученого. Пожалуй, в этом произведении особенно ярко проявилась вообще типичная для творчества Кофмана черта — сочетание научной глубины и вполне доступной для самого обычного читателя формы изложения. Если давать книге самую общую оценку, то можно с полным на то основанием утверждать, что перед нами — одна из лучших работ, посвященных процессу генезиса латиноамериканской цивилизации.

Причем особенно ценным является, на мой взгляд, то обстоятельство, что цивилизационный процесс рассматривается на личностном уровне, через призму судеб конкретных людей — тех, кто стоял у истоков, более того — принимал непосредственное участие в созидании нового огромного человеческого мира в Западном полушарии. Данная книга представляет собой развернутую яркую иллюстрацию основных положений научной концепции латиноамериканской реальности, в наиболее полном и цельном виде представленной, по моему мнению, в книге Кофмана «Латиноамериканский художественный образ мира» (М.: Наследие, 1997).

Изложенный на страницах книги Кофмана материал может, по моему убеждению, служить убедительным подтверждением мысли, сформулированной одним из

---

**Яков Георгиевич Шемякин** — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института Латинской Америки РАН (shemyakinx3@gmail.com).

наиболее видных российских мыслителей XX в. Питиримом Сорокиным: «Жизненный путь системы во многом предопределен в момент ее рождения»<sup>2</sup>. Изучение рассматриваемого произведения помогает понять, что основные черты латиноамериканской цивилизационной общности, сам ее характер определились в исторический момент ее рождения, в эпоху конкисты. Итак, какие же это черты?

Первое, что здесь необходимо сказать: всю книгу Кофмана пронизывает одна идея: формировавшаяся в ходе конкисты новая человеческая реальность изначально носила «пограничный» характер. «Пограничным» был сам человеческий тип конкистадора — главного героя произведения. По словам автора, «конкистадоры — это люди «пограничного» сознания, — такие же, какими были время и пространство, их породившие...»<sup>3</sup>.

«Пограничный» характер носила эпоха, в которую происходило открытие и завоевание Нового Света, знаменовавшая собой переход от Средневековья к Новому времени. И самое главное — «пограничной» была сама формировавшаяся действительность, являвшая собой, если использовать формулу Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, «воплощенное беспокойство границы» двух столкнувшихся, неизмеримо далеких друг от друга и вошедших в крайне противоречивое драматическое взаимодействие человеческих миров. На страницах книги перед нами разворачивается грандиозная панорама этого взаимодействия, в ходе которого, собственно, и возникает новая культурно-историческая реальность, получившая впоследствии условное название «Латинская Америка». Именно взаимодействие продолжало определять характер этой реальности и после эпохи конкисты. Изначальная «пограничность» Нового Света нашла свое наиболее полное воплощение в том типе цивилизации, который возник во владениях иберийских монархий.

Большая часть работ, вышедших из-под пера автора этих строк, посвящена обоснованию идеи о «пограничном» характере латиноамериканской цивилизации. Чтобы не нарушать цельность изложения, предельно кратко напомним, что главной особенностью этого типа (к которому, как мне неоднократно приходилось отмечать, в настоящее время принадлежат, помимо Латинской Америки, Россия—Евразия и Балканская культурно-историческая общность)\* является качественно иное по сравнению с великими «классическими» цивилизациями Запада и Востока («субэкуменами», по терминологии Григория Соломоновича Померанца)<sup>4</sup> соотношение начал единства и многообразия. Все цивилизации одновременно и едины, и



\* До сих пор сохраняет определенные черты пограничности и Пиренейская культурно-историческая общность (Испания и Португалия), несмотря на то, что преобладающей тенденцией цивилизационного процесса в Иберийской Европе стал во второй половине XX века процесс интеграции в общую цивилизационную систему Запада, который, однако, отнюдь не завершен: сохраняются противоположные ему контртенденции.

многообразны. Но если в субэкуменах (к их числу принадлежат христианский Запад, индо-буддийский мир Южной Азии с центром в Индии, конфуцианско-буддийский мир Восточной Азии с центром в Китае и мир ислама) преобладает единство, т.е. здесь есть некий духовно-ценностный стержень, пронизывающий все огромное разнообразие составляющих их компонентов, то в цивилизационном «пограничье» доминирует начало многообразия — при том, что возникает и единство. Однако это единство *sui generis*: если в условиях субэкумен принцип единства воплощен в некоем архетипе, «отлитом» в определенные исторически устойчивые духовные и институциональные формы (в которых закреплен избранный той или иной цивилизационной общностью подход к решению ключевых проблем-противоречий человеческого существования), то в «пограничных» цивилизациях сам процесс взаимодействия выступает как архетип, формирующий действительность «мира людей» на всех уровнях — от повседневности до сфер политики и высокой духовной культуры<sup>5</sup>.

В условиях Нового Света данный процесс-архетип получил свое главное воплощение в метисации. Начальный этап этого процесса нашел очень яркое отражение на страницах книги Кофмана (как, впрочем, и серии предыдущих его работ, посвященных той же самой, по сути дела, тематике)<sup>6</sup>. Как отмечает автор, метисация была «запрограммирована» тем восприятием вновь открытого мира, какое нашло свое отражение в булле папы Александра VI, содержание которой, в свою очередь, определил дневник Христофора Колумба<sup>7</sup>.

«В интерпретации Колумба индейцы — носители почти что христианских добродетелей: им не достает только имени Христа на устах...»<sup>8</sup>. Поэтому в первых же строках папской буллы была «ясно указана главная цель свершенных и еще грядущих открытий — христианизация. Де-факто индейцы были признаны людьми и получили право спасти свои души в лоне христианства... Объявив туземцев людьми, способными принять слово Божье, а христианизацию — главной целью и оправданием испанской власти, папа настроил испанских монархов на всесторонний контакт с индейцами...», что в конечном счете и привело к формированию метисных латиноамериканских этносов. И от такой линии поведения Испания уже не отступала никогда<sup>9</sup>.

Следуя за автором книги, мы получаем возможность наблюдать, как на открытых испанцами землях начинает звучать «бурная симфония крови»<sup>10</sup> в ходе развратывания «сексуальной конкисты», которая, как совершенно справедливо неоднократно отмечал Андрей Федорович, отнюдь не сводилась к актам банального грубого насилия. В результате этого процесса появилась на свет совершенно новая разновидность рода человеческого, получившая название «метисы», то есть потомки испанских завоевателей и индейских женщин. Причем история конкисты изобилует примерами признания испанскими отцами своих детей от индейских «жен» и наложниц. Общую парадигму поведения испанцев в этой сфере определил завоеватель Мексики Эрнан Кортес, у которого было пятеро детей-метисов — два сына и три дочери. «Разговор о метисном потомстве Кортеса имеет полное право фигурировать под рубрикой «созидательная деятельность» — так созидалась будущая метисная мексиканская нация, и Кортес, можно сказать, личным примером стимулировал этот процесс»<sup>11</sup>. Причем, как особо подчеркивает автор, важен «не столько сам факт смешения кровей — куда важнее отношение нашего героя к своим внебрачным детям и индейским «женам». Надо сказать, никто из испанцев не осудил бы Кортеса, если бы он знать не захотел своих бастардов, к тому же полукровок. Напротив, Кортес не только их признает, но и демонстрирует отеческое к ним отношение; годы спустя он повезет в Испанию трех сыновей — «законного» и двух метисов; более того, он приложит невероятные усилия, чтобы выбить из самого Папы Римского признание «законности» своих детей-метисов. Когда Кортес, а вслед за ним другие испанцы признавали метиса своим ребенком, они соверша-

ли, по сути, глубоко символический акт, означавший, с одной стороны, признание собственной принадлежности к Новому Свету, а с другой — признание человеческой полноценности индейцев. То был первый шаг на пути сотворения будущей латиноамериканской культуры»<sup>12</sup>.

И это действительно так, поскольку «симфонией крови» дело не ограничивается: в хаосе столкновения различных «звуков» постепенно рождалась «симфония духа» формирующихся новых народов, которая воплощалась в деятельности по созданию нового мира. Предпосылкой этой деятельности стала общая внутренняя ориентация на контакт с аборигенной действительностью, заложенная в самом проекте католической христианизации, о чем уже говорилось выше. И здесь опять стоит вспомнить Э.Кортеса, его бурную организационную деятельность после завоевания Мексики. Ее особенность «заключалась в том, что он, насколько это было возможно, старался использовать сложившиеся модели мышления, формы быта и социальной организации индейцев, — и эта, по сути, новаторская установка впоследствии была воспроизведена конкистадорами Южной Америки»<sup>13</sup>.

Полностью соглашаясь с точкой зрения автора относительно того, что метисация была обусловлена глубинной внутренней логикой исторического проекта христианизации в ее католической версии, хотелось бы все-таки уточнить одно обстоятельство. Кофман пишет: «По указанию Кортеса повсюду разрушаются языческие святилища и на их месте воздвигаются церкви и алтари; и на строительство церквей частенько идут каменные блоки пирамид... Если в отношении язычества Кортес занимал самую жесткую позицию, то гораздо мягче она была в отношении прочих элементов индейской культуры. Он вовсе не ставил своей задачей превратить индейцев в краснокожих испанцев, лишив их собственной самобытности...»<sup>14</sup>.

Но именно в языческо-мифологическом сознании и соответствующих ему жизненных практиках (а наиболее ярко — в человеческих жертвоприношениях, категорически запрещенных и беспощадно искореняемых испанской властью) доколумбовы культуры, в особенности месоамериканские, проявляли себя как целостность. В результате конкисты, в том числе духовной (*conquista espiritual*) целостность этих культур была разрушена. Дело не только (и не столько) в материальных разрушениях языческих храмов и городов. Дело именно в разрушении духовного ядра местных обществ.

Проект христианизации отнюдь не предполагал права индейцев на сохранение собственной культуры, на равноправное их участие в начавшемся процессе взаимодействия качественно различных традиций. Упомянутая выше булла Александра VI, несомненно, ориентировала верующих испанцев на контакт, неизбежным объективным следствием которого действительно была метисация. Но никакой *сознательной* программы метисации никогда не было. Напротив, одной из характерных черт социокультурного строя испанских колоний в Новом Свете стала впоследствии попытка изолировать мир индейцев (*república indígena*), замкнув его в пределах общин и отделив от «мира белых», живущих в городах. Автор отнюдь не игнорирует эту «разрушительную» ипостась конкисты, но он не акцентирует на ней внимание, что в некоторых случаях создает у читателя иллюзию *полной* открытости испанцев индейскому миру. Например, по словам автора, «Кортес изначально взял курс на создание метисного общества, вовлекая индейцев в общественную и экономическую жизнь колонии»<sup>15</sup>.

Однако *полной* открытости испанцев индейскому миру не могло быть уже в силу того, что доколумбовы культуры и иберокатолическая цивилизация основывались на принципиально различных подходах к решению ключевых проблем человеческого существования, что вызывало отторжение испанцами языческих, а индейцами — европейско-христианских реалий. Отторжение, силу которого, особенно на начальных этапах конкисты, вряд ли стоит недооценивать.

Сознательно формулируемой целью рыцарей «духовной конкисты» была отнюдь не метисация, а включение индейцев в христианскую ойкумену ценой отказа от языческих верований. Разумеется, значение неизбежно связанной со стремлением к этой цели готовности испанцев к различным формам контакта с миром аборигенов никак нельзя недооценивать. Немалое значение имело и особо отмечаемое автором положительное эстетическое восприятие индейцев и их мира испанскими конкистадорами. Парадигму подобного восприятия задал не кто иной как Христофор Колумб, впервые давший подробное описание туземцев, обладавших в его восприятии привлекательной, по европейским меркам, внешностью<sup>16</sup>. В Заключении к своей книге А.Ф.Кофман отмечает, что конкистадоры «первыми дали высочайшую оценку произведений индейского искусства, ставя их на оценочной шкале выше европейских аналогов...»<sup>17</sup>.

Подобное восприятие формировало психологическую установку на сохранение в рамках новой христианизированной культуры максимально возможного количества элементов разрушенной целостности индейского мира. Это стало важной предпосылкой межкультурных контактов, а в конечном счете синтеза первоначально чрезвычайно далеких друг от друга традиций. Здесь сыграло решающую роль то обстоятельство, что в каждом из сохранившихся после конкисты элементов доколумбова мира индейская культура так или иначе, в разной степени (но всегда неполно, частично) проявлялась как целостность: «Дело в том, что в соответствии с современными системными представлениями, элемент любой системы воплощает собой противоречие: будучи ее частью, он в то же время выражает целостность той системы, в которую включен»<sup>18</sup>. Доколумбовы культуры были стерты до матрицы, но сама матрица сохранилась — прежде всего, в организации и образе жизни индейских общин и — косвенно — в сохранившихся после европейского завоевания элементах автохтонного мира<sup>19</sup>.

Общая установка на контакт плюс положительное эстетическое восприятие индейского мира создали социально-психологическую основу для развертывания процессов взаимодействия в сфере духовной культуры, в ходе которых происходило формирование ценностно-смысловой основы новой цивилизации. Различные стадии этого процесса нашли яркое отражение на страницах пятитомника «История литератур Латинской Америки», одним из основных авторов которого является А.Ф.Кофман<sup>20</sup>. Особенно зримо различные типы взаимодействия культурных традиций проявились в праздничной культуре континента<sup>21</sup>.

Имея все это в виду, следует подчеркнуть, что творческие типы контакта (синтез и симбиоз культур) пробивали себе дорогу отнюдь не беспрепятственно, вопреки достаточно сильным контртенденциям, опиравшимся на тотальное неприятие чуждой реальности и проявлявшихся в противостоянии различных культур\*. Однако — и в этом Кофман совершенно прав — не противостояние определило главные черты исторического облика Испанской Америки.

Тому, что общая установка на контакт в ходе католической христианизации открыла в конечном итоге дорогу процессу метисации, в значительной мере способствовали определенные черты самой испанской культуры, впитавшей в себя опыт сосуществования (*convivencia*) и различных типов взаимодействия существенно отличных друг от друга цивилизационных традиций: иберохристианской, исламской и иудейской<sup>22</sup>. К такому выводу уже давно пришли многие исследователи, и его полностью разделяет автор рецензируемой книги.

---

\* О соотношении противостояния симбиоза и синтеза как основных типов взаимодействия и взаимосвязи различных традиций см. уже не раз упоминавшуюся монографию и цикл статей автора этих строк в журналах «Латинская Америка», «Общественные науки и современность», «Мир России», альманах «Диалог со временем» в 2000—2017 гг.

То, что именно метисация определила главные черты возникающего в заокеанских владениях Испании человеческого мира, означало, что в основу формирующейся цивилизации заложено качественно иное, по сравнению с великими «классическими» цивилизациями-субэкуменами, решение проблемы «Другого» («Иного»). Дело в том, что для последних оказались весьма типичны\* «исключающие» дискурсы. Их характерная особенность заключается в следующем.

«Другой» включен в картину мира осуществляющей самоидентификацию цивилизации, но лишь в качестве реальности абсолютно ей чуждой и, в любом случае, занимающей неизмеримо более низкое место в иерархии бытия («варвары» в противоположность «эллинам» и продолжавшие по сути эту линию дискурсы в истории Запада, «варвары», противопоставляемые «Срединной империи», как образцу организации человеческого общества в истории Китая, «дар аль-харб» — еще не подвластная нормам истинной веры «территория войны», т.е. все немусульмане, в истории исламского мира)\*\*.

В «пограничье» ситуация принципиально иная: «Другой» воспринимается (причем независимо от характера отношения к нему) как неотъемлемая часть собственного жизненного и культурного пространства, он включен в собственный мир каждого из участников взаимодействия. Без этого не были бы возможны ни метисация, ни сколько-нибудь прочное соединение, тем более — творческий синтез различных традиций. Подобное понимание роли «Другого», причем утверждаемое прежде всего на уровне повседневной жизненной практики (которая, в свою очередь, приводит и к коррекции официальных идентификационных стратегий) — *condition sine qua non* самого существования «пограничных» цивилизационных систем. Здесь следует особо отметить, что подобное решение проблемы «Другого» характерно для всего цивилизационного «пограничья», в том числе и для России<sup>23</sup>.

Процесс рождения латиноамериканской цивилизации можно охарактеризовать формулой: «парадокс рождения целостности в условиях доминанты многообразия». Книга Кофмана позволяет увидеть, как возникал механизм, обеспечивающий эту целостность *sui generis*. То решение проблемы «Другого», которое было охарактеризовано выше, оказалось возможно в результате формирования на самых начальных стадиях такой характеристики, как повышенная проницаемость внутренних границ в культуре. Как отмечает автор, «в сознании конкистадоров и испанских колонистов это понятие фронта, непереходимой границы между культурами, начисто отсутствовало»<sup>24</sup>. Приведя восторженные описания Кортесом Теночтитлана, его дворцов и храмов (языческих!), произведений ювелирного искусства местных мастеров, относимых к категории «прекрасного», Кофман задает отнюдь не риторический вопрос (ведь это Кортес, беспощадно уничтожавший «языческие капища!») и тут же дает на него ответ: «Что же это такое стряслось с нашим героем? А то, что так или иначе происходило с большинством конкистадоров, которые впитывали в себя туземный мир и начинали преобразовываться, не замечая, как они постепенно утрачивают европейское чувство нормы, как нарушается прежняя система ценностей в их сознании, как изменяется их мировосприятие. Не

\* В особенности для западной, китайской и исламской. В случае с индо-буддийской субэкуменой ситуация гораздо более сложная, она заслуживает отдельного рассмотрения. Будучи жестко ограничен рамками допустимого объема текста статьи, я не могу останавливаться на этом сюжете достаточно подробно, а ограничиться несколькими фразами в данном случае невозможно.

\*\* Об основных связанных с этой темой сюжетах подробнее см.: О.Д.Шемякина. Эмоциональные преграды во взаимопонимании культурных общностей. — *Общественные науки и современность*, 1994, № 4, с. 104–114.

только индейцы — испанцы также испытали глубокий психологический шок при столкновении культур; следствием же этого шока стала своего рода культурная двойственность, связанная с частичным принятием индейского мира»<sup>25</sup>.

Соглашаясь по существу с этим выводом, считаю нужным все же уточнить: в силу того, что конкистадор утверждал себя, свою культуру как победитель, те процессы, которые происходили в его сознании, наложили решающий отпечаток на историческое лицо возникающей социокультурной общности. В этой связи обращает на себя внимание совершенно особый характер цивилизационной идентификации в «Индиях». Зададим себе вопрос: с кем конкретно отождествлял себя испанский конкистадор в эпоху конкисты (а затем и испанский энкомендеро периода иберийского колониального господства)? На уровне сознания он, несомненно, ощущал себя паладином истинной (католической) веры и, разумеется, подданным великой христианской монархии, во владениях которой, как говорили ее апологеты, «никогда не заходило солнце». Когда они посещали церковь и общались с себе подобными, испанцы (упомянутые конкистадоры и энкомендеро) являли вполне определенный образ идентичности, сознательно формируемый в рамках той идентификационной стратегии, которая была избрана пиренейской монархией и в основе которой лежала идея исторического призвания Испании — привести автохтонное население к свету христианской истины. Эта идея была охарактеризована Леопольдо Сеа как «иберийский колонизаторский проект»<sup>26</sup>.

Но что происходило, когда испанский конкистадор, а впоследствии — энкомендеро или владелец эстансии возвращался в собственный дом и вступал в общение со своими индейскими слугами и наложницами? Как уже говорилось, главным результатом этого общения стало появление новой, быстро растущей группы населения — метисов со смешанной индейской и испанской кровью. Хотя официальная линия колониальных властей (еще раз подчеркну) заключалась в том, чтобы отделить «мир индейцев» (*república indígena*) от мира белых непроеходимой стеной, на практике барьеры оказались проницаемыми. Испанцы усваивали местные обычаи в сфере быта, соответствующие природно-климатическим условиям Нового Света; индейское влияние сначала подспудно, а затем во все большей мере проявлялось в усвоении европейцами автохтонных традиций в приготовлении пищи, в одежде\*.

Так с чем же реально отождествлял себя конкистадор на уровне повседневной жизненной практики? Из сказанного явствует, что на *этом* уровне укоренившиеся в Новом Свете испанцы идентифицировали себя не с одной лишь иберокатолической традицией, а с *процессом ее взаимодействия* с автохтонным началом, в полном соответствии с логикой социокультурного «пограничья», где, как уже подчеркивалось выше, архетипом, положенным в основу социокультурной системы, является не результат, отлитый в определенные устойчивые символические и организационные формы, а сам процесс взаимодействия.

То же самое, впрочем, можно сказать и о втором главном участнике контакта — христианизирующихся индейцах, в чьих душах этот контакт интериоризировался. Когда монахи организовывали католические праздники с массовыми шествиями обращенных индейцев, активно используя при этом опыт организации языческих праздников, индейского театра, когда священнослужители заимствовали образы местной мифологии, давая им христианскую интерпретацию, изучали индейские языки с целью наиболее успешной проповеди своей веры, прибегали к услугам местных мастеров, которые вносили элементы автохтонной эстетики при оформлении внешнего облика католических храмов (черты местных мифологиче-

---

\* Яркое описание того, каким образом происходил этот процесс, см. в серии уже упоминавшихся замечательных книг А.Ф.Кохмана: «Рыцари Нового Света»; «Кортес и его капитаны»; «Конкистадоры. Три хроники завоевания Америки»; «Испанский конкистадор. От текста к реконструкции типа личности».

ских персонажей в скульптурах христианских святых, цветовая гамма росписей и др.), они на уровне сознания, несомненно, отождествляли себя с католической системой ценностей, а подвергавшиеся их воздействию индейцы в значительном, по видимому, числе случаев (хотя встречались и факты «симуляции» сознания, скрытого сохранения языческих верований при официальном принятии христианства) уже были искренне верующими католиками. Но на практике имел место интенсивный процесс взаимодействия качественно различных традиций, и его участники в действительности, опять же на уровне повседневных жизненных практик, идентифицировали себя не с одной из этих традиций, а с процессом их взаимодействия.

В XVII—XVIII вв. характер взаимодействия разнородных составляющих еще более усложнился за счет новых участников — носителей традиций африканского происхождения, укоренившихся на землях Нового Света в результате массового ввоза негров-рабов, и западной цивилизации, идеи и ценностные установки которой широко распространяются в эпоху Просвещения. Однако включение новых составляющих в формирующийся латиноамериканский «мир миров», приведя к усложнению идентификационной сферы, не привело к изменению принципа ее построения: в основе этой сферы по-прежнему лежала идентификация с самим процессом взаимодействия разнородных начал, а не с каким-то одним из них.

Что означал факт подобной идентификации с процессом взаимодействия первоначально чрезвычайно далеких друг от друга традиций? Этот факт означал, что в действительности реальной идентификационной стратегией, избранной формирующейся латиноамериканской общностью, стала метисация. Идея о том, что именно процесс метисации сформировал неповторимые черты цивилизационного облика Латинской Америки, уже давно утвердилась в рамках того направления латиноамериканской мысли, сторонники которого рассматривают действительность региона к югу от Рио-Гранде-дель-Норте как особый человеческий мир, непохожий ни на что другое. То есть, по существу (хотя этот термин может и не использоваться) как особую цивилизацию. Здесь можно проследить прямую линию преемственности от Симона Боливара до Хосе Марти, а от него — к современным мыслителям, прежде всего Леопольдо Сеа и его школе<sup>27</sup>. В последние годы одним из наиболее ярких представителей данной тенденции является Боливар Эчеверриа<sup>28</sup>.

В связи с этим следует особо выделить тезис, в неявной форме уже наличествовавший в предыдущих рассуждениях. Реальная метисная идентичность утверждалась в процессе духовно-практического освоения реальности Нового Света главным образом (первоначально почти исключительно) в сфере повседневности. При этом она пробивала себе дорогу с большим трудом — ее воздействие на формирование образов идентичности сначала было минимальным (несмотря на то, что ключевую значимость процесса метисации учитывал С.Боливар)<sup>29</sup>. Это воздействие стало постепенно усиливаться на рубеже XIX—XX вв., в полной мере проявившись уже в недавно ставшем прошлым столетии и воплотившись в трудах виднейших латиноамериканских мыслителей (помимо уже упомянутых здесь следует назвать такие имена, как Педро Энрикес Уренья, Альфонсо Рейес, Антенор Оррего, Хосе Васконселос, Виктор Рауль Айя де ла Торре, Жильберто Фрейре, Хосе Карлос Мариатеги, Алехо Карпентьер, Алехандро Яньес, а также представителей «теологии освобождения» Гильермо Гутьерреса, Леонардо Боффа и др.) и в идентификационной стратегии в Мексике (главным образом) и в отдельные периоды в ряде других стран.

Впрочем, нельзя не отметить, что в латиноамериканском цивилизационном сознании продолжают сталкиваться и соперничать различные образы идентичности. Вся их совокупность тяготеет, в конечном счете, к двум полюсам. Один из них уже был вкратце охарактеризован: речь идет о тех, кто убежден, что Латинская Америка — это особый человеческий мир, родившийся в ходе и в результате взаимодействия самых различных традиций, но обладающий собственной иден-

тичностью и неповторимым своеобразием. Вокруг другого полюса концентрируются те, для кого Латинская Америка — это не новый «мир миров», существенно отличный от всего того, что существовало до его появления на арене мировой истории, а арена продолжающейся уже более пяти столетий борьбы миров, абсолютно несовместимых друг с другом — европейской цивилизации и автохтонного индейского мира. Особо хотелось бы подчеркнуть, что к этому направлению относятся как ультраиндеанисты, считающие, что только индейское начало выражает глубинную сущность действительности континента, а все европейское обречено на гибель как нечто абсолютно этой действительности чуждое, так и ярые западники, для которых Латинская Америка — не более, чем «тавтология мировой истории», простое повторение Европы, только в ухудшенном варианте<sup>30</sup>.

Наличие качества повышенной проницаемости внутренних границ в культуре, в свою очередь, было обусловлено формированием в духовном космосе ибероамериканского «пограничья» еще одной важнейшей особенности: повышенного уровня оперирования знаковыми структурами различного происхождения и характера, прежде всего — сакральными символами. Эта черта стала устойчивой характеристикой латиноамериканской цивилизации, воплотившейся во множестве явлений — прежде всего, в весьма причудливых сочетаниях католической веры и обрядности и элементов мифологического сознания, а также основанных на нем жизненных практик — черта, общая для всех основных участников взаимодействия культур в Новом Свете, в том числе и для европейцев, у которых столкновение с человеческой и природной реальностью только что открытой новой части света привело к «всплыванию» архаических архетипов, сохранившихся в их «культурном бессознательном». В рецензируемой книге более чем достаточно примеров подобного «всплывания». И этот, дохристианский по своей генетике пласт сознания испанцев пришел во взаимодействие с мифологическими представлениями индейцев, образовав множество самых разнообразных сочетаний: примеры здесь могли бы занять не одну страницу\*.

Оперировать знаковыми структурами не могут никакая бы то ни было общность или социальный институт. Это может делать только конкретный живой человек. В силу этого обеспечить повышенный уровень оперирования подобными структурами оказалось возможным лишь в случае кардинального изменения (по сравнению с субэкуменами) соотношения различных уровней развертывания цивилизационного процесса — личностного (индивидуального) и надличностного.

Как было установлено в ходе цивилизационного исследования, разница между ними относительна: надличностный пласт — нормативно-ценностная база цивилизации — наличествует в любом человеке. В цивилизациях «классического» типа именно он является основой целостности личности. Здесь находит одно из главных своих проявлений доминанта принципа единства.

Однако личность несводима к этой основе. В любом человеке имеется определенное «пространство свободы» по отношению к господствующим нормам и ценностям, некий «несводимый остаток», «собственно индивидуальный» пласт, который и определяет неповторимое своеобразие каждой личности. Для цивилизационного «пограничья» характерно принципиально иное, по сравнению с «классическими» цивилизациями, соотношение между надличностным и «собственно индивидуальным» уровнями в структуре самой личности. Крайне противоречивое существование качественно различных, в том числе и прямо противоположных ценностно-смысловых ориентаций, отличающее реальность «пограничных» цивили-

---

\* Литературу по этому вопросу, как и целый ряд примеров подобных сочетаний, см. в монографии автора этих строк: Я.Г.Шемакин. Европа и Латинская Америка..., с. 88–97, 176–177.

лизаций, обуславливает то обстоятельство, что воплощающий общепринятые, официально утвержденные установки нормативно-ценностный пласт в личности «пограничного» типа, по общему правилу, ослаблен, и поэтому его интегративные потенции явно недостаточны для того, чтобы обеспечить ее духовную целостность. В подобной ситуации решающее значение приобретает тот самый «несводимый остаток» в человеческой индивидуальности, который становится главным фактором достижения ее целостности. Достичь более высокого, чем в «непограничных» человеческих мирах, уровня оперирования знаковыми структурами различного происхождения и характера можно было лишь в «пространстве свободы» личности. Учитывая то, что говорилось выше о специфике соотношения личного и надличностного уровней цивилизационного процесса в социокультурном «пограничье», это «пространство свободы» следует рассматривать как первичный, и в этом смысле ключевой фактор достижения целостности «пограничной» цивилизационной системы. В цивилизационных «пограничьях» планетарного масштаба, в России и Латинской Америке, перечисленные качества проявляются с особой силой<sup>31</sup>.

Значительная часть материала, приводимого в книге Кофмана, может служить яркой иллюстрацией сформулированных положений. Испанские конкистадоры, их деятельность и судьбы являют собой убедительное подтверждение мысли о ключевой значимости индивидуального уровня развертывания цивилизационного процесса, а в его рамках — «пространства свободы» личности. Достаточно вспомнить решающую роль частной инициативы и личных усилий организаторов походов и экспедиций конкисты — Эрнана Кортеса, Франсиско Писарро, Гонсало Хименеса де Кесады, Васко Нуньеса де Бальбоа и других героев книги. Автор совершенно прав, указывая на прямую связь этой стороны конкисты с теми традициями взаимоотношений королевской власти и частной инициативы (главным образом в военной сфере), которые установились в эпоху Реконксты. Точно так же совершенно правильным является и подтвержденный многочисленными примерами вывод о том, что в тех экстремальных условиях, в которые попали испанцы в Новом Свете, получили гипертрофированное развитие черты испанского характера, сформировавшиеся в эпоху Реконксты, в том числе ярко выраженный индивидуализм<sup>32</sup>.

Это, несомненно, было связано с необходимостью мобилизовать все потенции человека для того, чтобы дать достойный ответ на тот серьезнейший вызов, какой бросала первооткрывателям континента природа<sup>33</sup>. Уже на этапе генезиса латиноамериканской цивилизации стала очевидна совершенно особая роль природного фактора в цивилизационной системе, существенно более значимая, чем в великих «классических» цивилизациях: мощь природных стихий здесь ощущается значительно сильнее, чем в западной и восточных субэкменах. Здесь — прямая параллель со второй «пограничной» цивилизацией планетарного масштаба — Россией—Евразией<sup>34</sup>.

Впрочем, ключевая роль «пространства свободы» личности как решающего фактора формирования цивилизационной целостности объясняется не только наследием иберийского индивидуализма и огромным по силе воздействием природного фактора. К мобилизации всех духовных сил побуждала и сама ситуация столкновения первоначально чрезвычайно далеких друг от друга человеческих миров. Именно в эпоху конкисты впервые проявляется то специфическое соотношение веры и рации — двух главных форм духовно-практического освоения мира человеком, которое стало еще одним инвариантом процессов становления и развития латиноамериканской цивилизации<sup>35</sup>. Главное, в чем заключается эта специфика: начиная с эпохи конкисты вплоть до сегодняшнего дня отчетливо прослеживается упорное стремление латиноамериканского духа свести воедино веру и рацию в живом, пульсирующем ядре цивилизационной системы — творческой личности. В эпоху конкисты, прежде всего в сознании самих конкистадоров, данное стремление проявилось в упорных попытках совместить католическую веру и рационализм в духовном пространстве одного человека, чему можно найти немало ярких

примеров на страницах рецензируемой книги. Впоследствии тенденция к соединению полюсов веры и рации очень ярко и с большой силой проявилась в особом, «синкретическом» типе творческой личности, которая оказалась способна совмещать функции мыслителя (в том числе религиозного), общественного деятеля, писателя, ученого. Наиболее яркие творческие индивидуальности Испанской Америки, по крайней мере начиная с XVII в. и по настоящее время определенно принадлежат к этому типу<sup>36</sup>.

Потребность в мобилизации всех духовных сил была связана еще с одной чертой латиноамериканской цивилизации, зародившейся в эпоху ее генезиса и ярко проявившейся в сознании конкистадоров. Речь идет о столкновении и крайне драматичном взаимодействии двух качественно различных типов рациональности — «формальной рациональности», воплотившей, как убедительно показал Макс Вебер, «дух капитализма»<sup>37</sup>, и иберокатолической рациональности, которую упомянутый немецкий мыслитель назвал бы «ценностной»<sup>38</sup>. Чтобы не нарушить цельность изложения, напомним, чем они отличаются. Попытка обобщить результаты исследований и самого Вебера, и представителей «веберовского ренессанса» 70—90-х годов XX в.<sup>39</sup> привела меня к выводу о том, что можно выделить три главных признака «формальной рациональности».

Первый из них — убеждение в том, что любую вещь (явление, процесс) можно полностью исчерпать ее количественной характеристикой. Имеет значение лишь то, что можно подвергнуть измерению. Никакие качественные определения в расчет не принимаются. Попросту говоря, все можно сосчитать: всеобщая калькулируемость есть неотъемлемое определяющее качество самой действительности. Раз все можно сосчитать, значит все можно познать. Не существует ничего непознаваемого в принципе, есть только еще не познанное человеком. Не может быть никаких тайн, недоступных «свету разума»: «мир расколдован»<sup>40</sup>.

Из уверенности во всеобщей калькулируемости и всеобщей познаваемости мира вырастает убеждение в том, что мир управляем: познав его законы, человек в состоянии поставить под свой полный контроль как доступную ему часть вселенной, так и свою собственную природу. Это, впрочем, неизбежно влечет за собой вывод о том, что и самого человека можно в принципе (опираясь на совокупные данные различных наук) запрограммировать, лишив его тем самым свободы выбора. Хотя в духовном космосе «фаустовской» цивилизации всегда существовали и иные, альтернативные «формальной рациональности» разновидности рации, именно она определила главные черты исторического лица Запада эпохи модернизации. Как совершенно справедливо отмечала Пиима Павловна Гайденок, «формальная рациональность» — это рациональность как самоцель<sup>41</sup>, рацию как бы замкнул в данном случае на себя.

Данный тип рациональности, неотделимый от капитализма, наложил, бесспорно, мощный отпечаток на Латинскую Америку и продолжает осуществлять духовную экспансию по сей день. Однако никогда, ни на одном из этапов истории, он не мог подавить полностью иные виды рациональности, присутствующие в духовном космосе латиноамериканской цивилизации. Главным из них, наложившим сильный отпечаток на формирующуюся социокультурную общность, стал упомянутый иберокатолический рации, бесспорно являющийся одной из разновидностей ценностной рациональности. Этот тип рациональности не замкнут на себя и потому открыт для создания разнообразных путей и способов коммуникации с противоположным полюсом духовного космоса — верой. Ценностная рациональность предполагает учет качественных характеристик вещи или явления; здесь обязательно наличествует цель, которая только и придает смысл формально-логическим процедурам.

Приведем две яркие иллюстрации тезиса о столкновении охарактеризованных типов рациональности в сознании конкистадоров. Вот слова Берналя Диаса дель Кастильо, в которых, говоря словами В.Б. Земскова, «в полном виде формулиру-

ется концепция конкисты»<sup>42</sup>: «Служить Богу, его величеству и дать свет тем, кто пребывал во мраке, а также добыть богатства, которые все мы, люди, обычно стремимся обрести»<sup>43</sup>. Хронист Франсиско Лопес де Гомара формулирует цель конкисты в очень похожих выражениях: «Главное, зачем мы пришли на эти земли, — это восхвалять и проповедовать Слово Божие; но вместе с тем мы ищем славу, честь и богатство, хотя эти вещи редко умещаются в один мешок»<sup>44</sup>. Как справедливо отмечает Кофман, на самом деле у завоевателей Америки все эти вещи прекрасно «умещались в один мешок»<sup>45</sup>.

Иберокатолическая ценностная рациональность конкистадоров необходимым образом предполагала высшую цель, которая убедительно оправдывала бы их стремление к материальным благам и к власти над новыми землями. В этом стремлении во многом проявились уже императивы новой капиталистической эры с ее формальной рациональностью. По словам Кофмана, сами экспедиции конкистадоров стали «законченным выражением» «пограничного» характера эпохи: «с одной стороны — крестовые походы на средневековый манер и вера в свою божественную миссию, с другой стороны — это чисто коммерческие предприятия, своего рода акционерные компании, куда участники вкладывают капитал (если не деньги, то ратный труд плюс вооружение), надеясь вернуть впоследствии вложенное с процентами»<sup>46</sup>. И тем не менее: «Материальные интересы конкистадоров нельзя свести к примитивной алчности — напротив, это весьма сложный, многоставный ансамбль, материальное в нем тесно переплетено с духовным (помимо религиозного)»<sup>47</sup>. Составляющими этого ансамбля являются и неумное стремление изменить собственную судьбу, и первопроходческая страсть, и другие факторы: ценностная рациональность не сводилась к религиозной цели, хотя она и была основной.

Еще одна черта, ставшая инвариантом цивилизационного процесса и проявившаяся уже на этапе генезиса: особая, свойственная цивилизационному «пограничью» планетарного масштаба (здесь снова прямая параллель с Россией)<sup>48</sup> структура пространственно-временного континуума, которая характеризуется преобладанием пространства над временем. Огромная роль пространства, его власть над человеческими душами ярко показана на страницах книги<sup>49</sup>. С особой силой это проявилось в том, что гигантский, совершенно непривычный для людей средиземноморской культуры масштаб пространств Нового Света нарушал, ломал европейские представления о мере и норме. Алехо Карпентьер отмечал в этой связи: «Расстояние — вещь суровая, ибо создает образы-миражи, лежащие вне физических возможностей наблюдателя. Диспропорция жестока, поскольку вступает в противоречие с модулем, с гармонией классических пропорций, разломом золотого слитка»<sup>50</sup>. Кофман, в свою очередь, отмечает, что пространство нового континента «околдовывает» конкистадора, «затягивает, отрывает от европейской нормы, изменяет его восприятие действительности»<sup>51</sup>.

Следующая черта, просматриваемая уже у конкистадоров и ставшая впоследствии отличительной чертой латиноамериканской цивилизации — стремление к постоянному переходу через грань меры как инвариант цивилизационного сознания. При этом мера известна, это *европейская* мера, это ее границы нарушаются столь постоянно, что это становится уже отличительной чертой самого образа жизни. Наличие этой черты весьма убедительно показал А.Ф.Кофман в другой своей, уже упоминавшейся работе<sup>52</sup>. Правда, там анализируется проявление данной черты в латиноамериканской литературе. В рецензируемой же книге показано, как такие характеристики проявляются у реальных исторических персонажей<sup>53</sup>.

Наконец, уже на этапе генезиса проявилась еще одна важная особенность «пограничной» цивилизации Латинской Америки: особая роль архаики в цивилизационной системе, гораздо более значительная, чем в великих «классических» цивилизациях-субэкуменах. В своих последних работах, анализируя диалектику соотношения универсального и локального измерений человеческого бытия, я пришел

к выводу, что архаика представляет собой одну из трех главных парадигм, базовых интерпретаций универсального измерения человеческой природы — наряду с традициями первого «осевого времени» (по Карлу Ясперсу) и второго «осевого времени» (эпохи модернизации по Шмуэлю Ноаху Айзенштадту и др.). Каждую из этих парадигм отличает свой способ удовлетворения фундаментальной психофизиологической потребности человека в обретении смысла. Я пришел к выводу, что социокультурное устройство всех ныне существующих цивилизаций определяется диалогом (точнее, полилогом) трех упомянутых парадигм универсального. Однако их соотношение отличается в разных типах цивилизаций<sup>54</sup>. Материалы, приводимые в книге Кофмана, убедительно свидетельствуют о том, что уже в исследуемую им эпоху в рамках полилога трех парадигм универсального особое значение приобрел диалог обеих «осевых» парадигм не только между собой, но и с архаикой. Собственно, именно об этом шла речь выше, когда раскрывалось понятие взаимодействия. Архаика была представлена на первых этапах мифологическими воззрениями и практиками индейцев и «всплывшими» в условиях столкновения миров архаическими архетипами самих европейцев. Впоследствии в составе латиноамериканской архаичной парадигмы появилась африканская (по происхождению) мифологическая составляющая. Первая «осевая» традиция была представлена иберийским католицизмом, а модернизационная парадигма — теми чертами личности и деятельности конкистадоров, в которых они представляли не как первооткрыватели и завоеватели, проповедники «истинной» веры, а в качестве предпринимателей, организующих свои экспедиции, в том числе и как коммерческие предприятия. То что это был именно диалог, а не монолог «осевых» традиций, свидетельствует прежде всего проникновение реалий индейского мира в сознание и быт конкистадоров, о котором неоднократно говорится на страницах книги Кофмана.

В заключение хотелось бы отметить следующее. Завершая вступление к своему произведению, Кофман пишет: «Покоряя Новый Свет, испанцы покорялись Америке. Преобразовывая реальность Нового Света, они изменялись сами. Открывая новые земли, они открывали новые области своей души. Так кто кого завоевывал?»<sup>55</sup>.

Итак, книга Кофмана — это не только история конкисты — завоевания Америки испанцами. Это еще и рассказ о том, как Америка завоевывала конкистадоров. Причем не только ее природная, но и ее человеческая реальность. Именно поэтому вниманию читателей представлено не что иное, как захватывающе интересное повествование о рождении латиноамериканской цивилизации.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

<sup>1</sup> А.Ф.К о ф м а н. Под покровительством Сантьяго. Испанское завоевание Америки и судьбы знаменитых конкистадоров. СПб, издательство «Крига», 2017. [A.F.Kofman. Pod pokrovitelstvom Santjago. Ispanskoe zavoevanie Ameriki b sudby znamenitych konkistadorov] [Under the protection of Santiago. Spanish conquest of America and the fate of the famous conquistadors]. Sankt-Peterburg, Izdatelstvo «Kriga», 2017.

<sup>2</sup> П и т и р и м С о р о к и н. Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб., 2000, с.39. [Pitirim Sorokin. Socialnaya b kulturnaya dinamika. Issledovanie izmenenij v bolshich sistemach iskusstva, istiny, etiki, prava i obschestvennykh otnoshenij]. [Social and cultural dynamics. Research of changes in large systems of art, truth, ethics, law and social relations]. Sankt-Peterburg, 2000, p.39.

<sup>3</sup> А.Ф.К о ф м а н. Op. cit., p. 14.

<sup>4</sup> Г.С.П о м е р а н ц. Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур. — Г.С.П о м е р а н ц. Выход из транса. М.: Юрист, 1995, с.205–227. [G.S.Pomeranz. Teoriya subekumen i problema svoeobraziya stykovykh kul'tur] [The theory of sub-ecumenes and the problem of the identity of butt cultures] [G.S. Pomeranz. Vykход iz transa] [Way out from the Trance] М.: Yurist, 1995, s.205–227.

<sup>5</sup> Я.Г.Ш е м я к и н. Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука, 2001 [Ya.G.Shemyakin. Evropa i Latinskaya Amerika: vzaimodeystviye tsivilizatsiy v kontekste vseмирной istorii] [Europe and Latin America: the interaction of civilizations in the context of world history] М.: Nauka, 2001; е г о ж е. Пограничные цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции. — Латинская Америка, 2007, № 7, с.75–84 [Ya.G.Shemyakin . Pogranichnyye tsivilizatsii planetarnogo masshtaba. Osobennosti i perspektivy evolyutsii] [Border civilizations of a planetary scale. Features and prospects of evolution]. - Latin America, 2007, No. 7, p.75-84; е г о ж е. Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции. — Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2008, с. 11–99 [Tsivilizatsii «pogranichnogo» tipa: formirovaniye kontseptsii. – Sotsiokul'turnoye pogranich'ye kak fenomen mirovykh i rossiyskikh transformatsiy] [Civilizations of the "borderline" type: the formation of the concept. - Sociocultural borderland as a phenomenon of world and Russian transformations] Moscow: The LIBROKOM Book House, 2008, p. 11-99; е г о ж е. И вновь о Латинской Америке, одновременно единой и многообразной. — Латинская Америка, 2017, с.5–13 [I vnov' o Latinskoй Amerike, odnovremennо yedinoй i mnogoobraznoй] [And again about Latin America, which is both one and the same] Latin America, 2017, pp. 5-13; е г о ж е. Слово о Земскове. – Латинская Америка, 2016, № 2, с.76–92 [Slovo o Zemskove] [The word about Zemskov] - Latin America, 2016, No. 2, p.76-92; В.Б.З е м с к о в. О литературе и культуре Нового Света М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Гнозис, 2014 [V.B. Zemskov. O literature i kul'ture Novogo Sveta] [On the literature and culture of the New World] М., St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, Gnosis 2014; е г о ж е. Образ России в современном мире и другие сюжеты. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Гнозис, 2015 [Obraz Rossii v sovremennom mire i drugie syuzhety] [The image of Russia in the modern world and other subjects. М., SPb. : [Tsentr gumanitarnykh initsiativ][Center for Humanitarian Initiatives] Gnosis, 2015; Проблемы культурного пограничья. Памяти Валерия Борисовича Земскова (1940–2012).М.: ИМЛИ РАН, 2014. [Problemy kul'turnogo pogranich'ya. Pamyati Valeriya Borisovicha Zemskova] [Problems of cultural borderlands. In memory of Valery Borisovich Zemskov] (1940-2012) .М.: IMLI RAS, 2014.

<sup>6</sup> А.Ф. К о ф м а н. Рыцари Нового Света. М., 2006 [A.F.Kofman. Rytsari Novogo Sveta] [Knights of the New World] М., 2006; е г о ж е. Кортес и его капитаны. М., 2007 [Kortes i yego kapitany] [Cortes and his captains] М., 2007; е г о ж е. Конкистадоры. Три хроники завоевания Америки. М., 2009 [Konkistadory. Tri khroniki zavoyevaniya Ameriki] [Conquistadors. Three chronicles of the conquest of America] М., 2009; е г о ж е. Испанский конкистадор. От текста к реконструкции типа личности. М., 2012 [Ispanskiy konkistador. Ot teksta k rekonstruktsii tipa lichnosti] [Spanish conquistador. From text to reconstruction of the type of personality]. М., 2012.

<sup>7</sup> А.Ф. К о ф м а н. Под покровительством Сантьяго, р.15-21.

<sup>8</sup> Ibid., p. 20.

<sup>9</sup> Ibid., p. 20–21.

<sup>10</sup> Э.П.А г о с т и. Нация и культура. М., 1963, с.229. [P.Agosti. Natsiya i kul'tura] [Nation and culture]. М., 1963, p. 229.

<sup>11</sup> А.Ф.К о ф м а н. Op.cit., p. 208.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibid., p. 206.

<sup>14</sup> Ibid., p. 209.

<sup>15</sup> Ibid., p. 207.

<sup>16</sup> Ibid., p. 19.

<sup>17</sup> Ibid., p. 946.

<sup>18</sup> Я.Г.Ш е м я к и н. Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. Op. cit., p. 160.

<sup>19</sup> О противоречиях этого процесса см.: Я.Г.Ш е м я к и н. Op. cit., p. 154–162.

<sup>20</sup> История литератур Латинской Америки.Т. 1–5. М., 1985, 1988, 1994, 2004, 2005. [Istoriya literatury Latinskoй Ameriki] [History of Latin American Literature], Т. 1-5. М., 1985, 1988, 1994, 2004, 2005.

<sup>21</sup> Iberica Americans. Праздник в ибероамериканской культуре. М., 2002 [Iberica Americans. Prazdnik v iberoamerikanskoй kul'ture ] [Iberica Americans. A holiday in the Ibero-American culture] М., 2002; Я.Г.Ш е м я к и н, О.Д.Ш е м я к и н а. Латиноамериканский карнавал и карнавализованные формы русской культуры: попытка сравнения. — Латинская

Америка, 2008, № 5, с.62–77; № 6, с.53–69. [YA.G. Shemyakin, O.D. Shemyakina. Latino-amerikanskiy karnaval i karnavalizovannyye formy russkoy kul'tury: popytka sravneniya.] [The Latin American carnival and carnivalized forms of Russian culture: an attempt of comparison]. Latinskaya Amerika, 2008, № 5, 62-77; № 6, p.53-69.

<sup>22</sup> О.И.В а р ь я ш. Проблема границы в пограничной культуре (Пиренейский вариант). — Пограничные культуры между Востоком и Западом (Россия и Испания). СПб., 2001, с.62–69. [Var'yash O.I. Problema granitsy v pogranichnoy kul'ture (Pireneyskiy variant) // Pogranichnyye kul'tury mezhdru Vostokom i Zapadom (Rossiya i Ispaniya)] [The problem of the border in the border culture (Pyrenean variant) // Border cultures between East and West (Russia and Spain)] St. Petersburg, 2001, p.62-69.

<sup>23</sup> Я.Г.Ш е м я к и н. Идентичность и тип цивилизации: особенности соотношения (Россия – Латинская Америка – Запад). — «Миры миров»: в поисках идентичности. Россия и Латинская Америка в сравнительно-исторической перспективе. М.: Фонд исторической перспективы, 2016, с. 3–43. [Ya.G.Shemyakin. Identichnost' i tip tsivilizatsii: osobennosti sootnosheniya (Rossiya – Latinskaya Amerika – Zapad) «Miry mirov» : v poiskakh identichnosti. Rossiya i Latinskaya Amerika v sravnitel'no-istoricheskoy perspektive] [Identity and type of civilization: features of the relationship (Russia-Latin America-West) Worlds of the Worlds: in Search of Identity. Russia and Latin America in a Comparative Historical Perspective] Moscow: Historical Perspective Fund, 2016, p. 3-43.

<sup>24</sup> А.Ф. К о ф м а н. Op. cit., p. 22.

<sup>25</sup> Ibid., p. 161.

<sup>26</sup> Л.С е а. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., Прогресс, 1984. [L. Zea. Filosofiya amerikanskoj istorii. Sud'by Latinskoj Ameriki][Philosophy of American history. The fate of Latin America] M., Progress, 1984.

<sup>27</sup> Я.Г.Ш е м я к и н. Европа и Латинская Америка..., p. 41–43.

<sup>28</sup> Bolivar Echeverría. La múltiple modernidad de América Latina. — Contrahistorias. La otra mirada del Clio, 2005, № 4, p. 57–70.

<sup>29</sup> С.Б о л и в а р. Избранные произведения 1812–1850. М.: Наука, 1983, с.54. [S.Bolivar. Izbrannyye proizvedeniya 1812–1850] [Selected works of 1812-1850] Moscow: Nauka, 1983, p. 54.

<sup>30</sup> См. подробнее: Я.Г.Ш е м я к и н. Европа и Латинская Америка..., p. 43–46.

<sup>31</sup> Я.Г.Ш е м я к и н. Европа и Латинская Америка..., p. 98–103, 168–173, 233–246; е г о ж е. Вера и ратсио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации. — Латинская Америка, 2007, № 3, с.78–92 [Vera i ratsio v dukhovnom kosmose latinoamerikanskoj tsivilizatsii. – Latinskaya Amerika] [Faith and rasion in the spiritual cosmos of Latin American civilization] - Latinskaya Amerika, 2007, N 3, p.78-92; Я.Г.Ш е м я к и н, О.Д.Ш е м я к и н а. Пути и условия достижения целостности цивилизационной системы. Сопоставление исторического опыта России и Латинской Америки. – Латинская Америка, 2009, № 9, с.4–20; № 10, с.82–101. [Ya.G. Shemyakin, O.D. Shemyakina. Puti i usloviya dostizheniya tselostnosti tsivilizatsionnoy sistemy. Sopotstavleniye istoricheskogo opyta Rossii i Latinskoj Ameriki] [Ways and conditions for achieving the integrity of the civilizational system. Comparison of the historical experience of Russia and Latin America] - Latinskaya Amerika, 2009, N 9, p.4-20; № 10, p.82-101.

<sup>32</sup> А.Ф. К о ф м а н. Op. cit., p. 13, 16–18, 31 и др.

<sup>33</sup> Ibid., p. 9, 36–38 и др.

<sup>34</sup> Я.Г.Ш е м я к и н. Европа и Латинская Америка..., p. 193–204; е г о ж е. Россия и Латинская Америка как цивилизации: попытка сравнения. – Мир России, 2016, № 1, с. 154–180. [Rossiya i Latinskaya Amerika kak tsivilizatsii: popytka sravneniya] [Russia and Latin America as civilizations: an attempt of comparison]. The World of Russia, 2016, No. 1, p. 154-180.

<sup>35</sup> Я.Г.Ш е м я к и н. Вера и ратсио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации. — Латинская Америка, 2007, №3, с. 78–92. [YA.G.Shemyakin. Vera i ratsio v dukhovnom kosmose latinoamerikanskoj tsivilizatsii] [Faith and ratio in the spiritual cosmos of Latin American civilization] - Latinskaya Amerika, 2007, № 3, p. 78-92.

<sup>36</sup> История литератур Латинской Америки. Т. 1–5 [Istoriya literatur Latinskoj Ameriki] [History of Latin American Literature] 1-5; Я.Г.Ш е м я к и н. Европа и Латинская Америка..., p. 178–186; Iberica Americans. Тип творческой личности в латиноамериканской культуре. М., 1997. [Tip tvorcheskoy lichnosti v latinoamerikanskoj kul'ture] [Iberica Americans. Type of creative personality in Latin American culture] M., 1997.

<sup>37</sup> М.В е б е р. Избранные произведения. М., 1990. [M.Weber. Izbrannyye proizvedeniya] [Selected works] M., 1990.

- <sup>38</sup> M. Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951, S.551.
- <sup>39</sup> Цивилизации. М., 1995, вып. 3, с. 17–19; Современные теории цивилизаций. М., 1995, с. 52–69; Max Weber, der Historiker. Göttingen, 1986; The Boundaries of Civilizations in Space and Time. Langham, 1987. [Tsivilizatsii] Civilizations. М., 1995, no. 3, p. 17-19; [Sovremennyye teorii tsivilizatsiy] [Modern theories of civilizations] М., 1995, p. 52-69;
- <sup>40</sup> М. Вебер. *Op. cit.*, p. 713–714.
- <sup>41</sup> П. П. Гайденоко. Социология Макса Вебера. — М. Вебер. Указ. соч., с. 23–34. [P.P. Gaydenko. Sotsiologiya Maksa Vebera] [Sociology of Max Weber]. М. Вебер. *Op. cit.*, p. 23-34.
- <sup>42</sup> История литератур Латинской Америки. От древнейших времен до начала Войны за независимость. М.: Наука, 1985, с.204. [Istoriya literatur Latinskooy Ameriki. Ot drevneyshikh vremen do nachala Voiny za nezavisimost' ] [History of Latin American Literature. From the most ancient times to the beginning of the War of Independence] Moscow: Nauka, 1985, p.204.
- <sup>43</sup> Bernal Diáz del Castillo. Historia verdadera de la conquista de Naveva España. Mexico, 1960. Т. I, p.79.
- <sup>44</sup> А. Ф. К оф м а н. *Op. cit.*, p. 22.
- <sup>45</sup> Ibidem.
- <sup>46</sup> Ibid., p. 25.
- <sup>47</sup> Ibid., p. 28.
- <sup>48</sup> Я. Г. Ш е м я к и н. Европа и Латинская Америка..., p. 218-221.
- <sup>49</sup> А. Ф. К оф м а н. *Op. cit.*, p. 36–38.
- <sup>50</sup> А. К а р п е н т ь е р. Мы искали и нашли себя. М.: Прогресс, 1984, с.49. [A. Karpyent'yer. My iskali i nashli sebya] [We searched and found ourselves] Moscow: Progress, 1984, p. 49.
- <sup>51</sup> А. Ф. К оф м а н. *Op. cit.*, p. 7.
- <sup>52</sup> А. Ф. К оф м а н. Латиноамериканский художественный образ мира, с. 1–38 и др. [A.F. Kofman. Latinoamerikanskiy khudozhestvennyy obraz mira] [Latin American artistic image of the world], p. 1-38 and others.
- <sup>53</sup> А. Ф. К оф м а н. Под покровительством Сантьяго..., p. 161.
- <sup>54</sup> Я. Г. Ш е м я к и н. О пределах процесса глобализации. Статья 1. Пространственно-временные рамки процесса и основные контуры смыслового поля понятия глобализации. — Общественные науки и современность, 2017, № 6, с.162–167. [YA.G. Shemyakin. O predelakh protsessa globalizatsii. Stat'ya 1. Prostranstvenno-vremennyye ramki protsessa i osnovnyye kontury smyslovogo polya ponyatiya globalizatsii.] [On the limits of the process of globalization. Article 1. Spatial-temporal framework of the process and the main contours of the semantic field of the concept of globalization] Obshchestvennyye nauki i sovremennost', 2017, No. 6, p.162-167.
- <sup>55</sup> А. Ф. К оф м а н. *Op. cit.*, p. 38.

Yakov G. Shemyakin (shemyakinx3@gmail.com)  
 Doctor of History, Chief Researcer, Institute of Latin America.

### **The birth of civilization. Reflections on the book of A.F. Kofman**

**Abstract:** The article analyzes the recently published book of Andrei Fedorovich Kofman "Under the patronage of Santiago. The Spanish conquest of America and the fate of the famous conquistadors. " St. Petersburg, Publishing House "Kriga", 2017. The content of the book is considered in the context of the problem of the genesis of Latin American civilization. Ya.G. Shemyakin substantiates the point of view according to which the main features of this civilization were determined already at the time of her birth, in the era of the conquest.

**Key words:** conquest, conquistadors, metization, interaction of cultures, Latin American civilization.