

Т.Н. Красавченко

**УЧЕНЫЙ И ВЫЗОВЫ ВРЕМЕНИ.
ВАЛЕРИЙ ЗЕМСКОВ: ОТ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ
К КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОМУ
ПОГРАНИЧЬЮ**

Валерий Земсков (1940–2012) до сих пор остается автором пока единственной в России книги о творчестве нобелевского лауреата колумбийца Габриэля Гарсиа Маркеса, изданной в 1986 г., в 1991 г. переведенной на немецкий, и скоро в дополненном виде она вновь появится на русском. Он вспоминал, как принес издательскому чиновнику фотографию Маркеса для своей книги: Маркес на ней откровенно, заразительно смеялся. «Над кем это он смеется?» – подозрительно спросил чиновник. И Земскову стало ясно: в тот момент Маркес смеялся над этим чиновником, а заодно над чиновниками всех рангов, пытающимися регламентировать нашу жизнь и перекрыть кислород¹.

Земсков написал книгу о Гарсиа Маркесе, в частности, именно потому, что был крайне чуток к смеховой природе жизни и литературы. И, как и его герой Гарсиа Маркес, посмеялся бы над тем, что творят ныне с Академией наук – а он был ярким представителем нашей гуманитарной академической науки, – посмеялся бы потому, что смех – это наиболее здоровая, смелая, очистительная форма сопротивления всему негативному и несправедному, по-

¹ *Земсков В.Б.* Искусство века Великой Метаморфозы (актуальные заметки о нас самих и Г. Гарсиа Маркесе) // Иностранная литература. – М., 1988. – № 3. – С. 211.

смеялся, но и еще бы объяснил, что на нас надвигается «новый дивный мир» (воспользуюсь понятием Олдоса Хаксли), новый антропный тип, новый тип человека, для которого традиционные понятия культуры, науки, нравственности лишены смысла.

* * *

С именем Валерия Земскова связано многое в современном гуманитарном знании. Начинал он как латиноамериканист. Для создания школы в науке необходим мощный ученый (как, скажем, в свое время Ю.М. Лотман), способный стать источником идей, разработать общую концептуальную платформу, проявить организаторский талант и объединить вокруг себя усилия отдельных исследователей. Именно в этом качестве и выступил Земсков в российской латиноамериканистике.

До него в этой области работали замечательные литературоведы – Г.В. Степанов, Л.С. Осповат, В.Н. Кутейщикова, И.А. Тертерян, но общего, проблемно-дискуссионного поля не было, как не было магистральных идей, концепций. Их-то и создал Валерий Земсков.

Уже в 1970–1980-е годы он осознал острую необходимость выработки новой гуманитарной исследовательской идеологии, неизбежность культурологической направленности литературоведческих работ по Латинской Америке, ибо речь шла об открытии общекультурного пространства «Латинская Америка». Для этого надо было преодолеть первичную информативность, описательность культуроведения в латиноамериканистике, создать навыки культурологического мышления о литературе и разработать концепцию латиноамериканского цивилизационного варианта.

В советское время латиноамериканистика развивалась в отрыве от иберийской, источниковой традиции. Причина – эстетико-идеологические ограничения в изучении европейских культур и конъюнктурность в отношении к Латинской Америке. Но, как заметил В. Земсков, «нет худа без добра», латиноамериканисты «сумели использовать этот отрыв во благо: казалось бы, неплодотворная инверсия (сначала Латинская Америка, потом Иберия) освободила латиноамериканские исследования от тормозящей инерции европоцентризма, помогла понять принципиально важное: Латинская

Америка – это *иная*... цивилизационная модель, с иными механизмами культурообразования»¹.

Будучи с конца 1980-х годов зампредседателя, потом сопредседателем Комиссии по изучению культуры народов Пиренейского полуострова и Латинской Америки в Совете по истории мировой культуры РАН и членом редсовета журнала «Латинская Америка», он провел (с 1988 г.) ряд междисциплинарных конференций и круглых столов с участием латиноамериканистов из ИМЛИ, Института Латинской Америки, Института искусствознания, из других городов – он обладал особым даром находить и привлекать к участию талантливых ученых. И в результате издал пять коллективных сборников серии «*Iberica Americans*»: «Культуры Нового и Старого Света в их взаимодействии. XVI–XVIII вв.» (1991); «Механизмы культурообразования в Латинской Америке» (1994), «Типы творческой личности в латиноамериканской культуре» (1997), «Праздник в иберо-американской культуре» (2002), «Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX – начала XXI века» (2009). Уже после выхода третьего выпуска «Иберики» заговорили о появлении «серьезной научной школы» отечественной гуманитарно-междисциплинарной латиноамериканистики, а выпуски «Иберики» расценили как значительное явление в российской культурологии в целом².

Разработанная В. Земсковым теоретико-методологическая основа стала фундаментом первой в мире пятитомной «Истории литератур Латинской Америки» (1985–2005); по масштабу и научным принципам она не имеет аналогов не только в России, но и за рубежом. В ней представлена литература и, шире, культура 28 стран континента за 500 лет, созданная на испанском, португальском, а также английском и французском языках. Для осуществления этого проекта он собрал группу талантливых ярких ученых (А. Кофман, Ю. Гирин, М. Надъярных, И. Оржицкий и др.) и сам внес решающий вклад в осуществление этого проекта как от-

¹ Земсков В.Б. Ибероамерика в мировом культуроцивилизационном процессе // *Iberica Americans*. Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX – начала XXI века. – М.: ИМЛИ РАН, 2009. – С. 8–9.

² Шестопал А.В., Прохорова Э.В. Ибероамерика: Альтернативы культуры и диалектика исторического творчества // *Латинская Америка*. – М., 1999. – № 2–3. – С. 70.

ветственный редактор четырех томов из пяти (1985, 1994, 4-й в 2 кн. – 2004, 5-й – 2005), как автор четырех теоретических введений и трех десятков глав. Таким образом, он вывел исследование такого сложного феномена как литературы Латинской Америки на новый общекультурный цивилизационный теоретический уровень. И это был настоящий прорыв – не только в отечественной, но и мировой науке.

* * *

С чего начал Валерий Земсков? С переосмысления проблемы культурогенеза в Латинской Америке, с ключевого периода драматического межцивилизационного взаимодействия на землях Нового Света индейских, автохтонных и испаноевропейской цивилизаций, с открытия – конкисты – колонизации – христианизации, с отказа как от «черной», так и от «розовой» легенд¹. Нужен был переход от господствовавшего в советской науке историко-социального одномерного понимания к культурфилософской оптике, показывавшей этот процесс как жестокую, но креативную драму истории, в которой действовали и деструктивные, и культуропорождающие силы. Культурно-социальные, этнические взаимоотношения, христианизация, сложно взаимодействовавшая с «доосевыми» мифологическими традициями, отношения «побежденные – победители», появление метисного населения, креольской культуры и идеологии со своим специфическим кодом – все это были факторы формирования нового культурно-психологического, ментального поля, новых культурных архетипов и комплексов. Без этого процесса не была бы возможной идеология войны за независимость от Испании, а в дальнейшем – возникновение первых вариантов основ национальных культур и образов национального мира,

¹ См.: Земсков В.Б. Введение к изданию: История литератур Латинской Америки. – М.: ИМЛИ РАН, 2004. – Кн. 1. – С. 11–13; Земсков В.Б. О некоторых методологических вопросах изучения историко-культурных отношений иберийских стран и Нового Света (к определению понятий «открытие» и «конкиста») // Iberica. Культура народов Пиренейского полуострова в XX веке. – Л.: Наука, 1989. – С. 25–35; Земсков В.Б. Введение к изданию: Некоторые актуальные вопросы межкультурного взаимодействия Нового и Старого Света // Iberica Americans. Культуры Нового и Старого Света в XVI–XVIII вв. в их взаимодействии. – СПб.: Наука, 1991. – С. 5–10.

первого варианта латиноамериканской цивилизационной философии, которую сформулировал на рубеже XIX–XX вв. испаноамериканский модернизм в лице Хосе Марти, Хосе Энрике Родо, Рубена Дарио и др.

* * *

Наиболее острую проблему культурологической латиноамериканистской мысли (во многом она актуальна и для культурологии в целом) В. Земсков видел в более широких рамках возможности / невозможности межкультурного культуропорождающего взаимодействия и, соответственно, его границ, пределов, способов. Особую остроту она приобрела в европейской мысли в связи с открытием Нового Света, но теоретически была осмыслена, лишь когда экспансия Европы в Новый Свет достигла максимума, т.е. в период борьбы культурфилософских парадигм позитивизма-антипозитивизма, а затем получила развитие на новых философских основаниях (Данилевский, Шпенглер, Тойнби, Ясперс, Вебер, П. Сорокин и др.). Европейские культурологи с разных точек зрения давали крайне ограничивающие или отрицательные ответы на вопрос о возможностях межкультурного взаимодействия. Негативизм проявился и в латиноамериканистских исследованиях. Парадокс состоял в том, что весь мир читал латиноамериканский «новый» роман, восхищался великой латиноамериканской живописью, архитектурой, порожденными явно иным «способом бытия», дающими особый образ мира, а теоретически эта культура считалась несуществующей – для признания ее существования надо было признать простой и крайне сложный факт: она родилась в результате *межкультурного взаимодействия*. Своим существованием латиноамериканская культура опровергала «отрицательное» направление культурологической мысли. Так, грузинский философ Мераб Мамардашвили считал невозможным полноценное культуропорождающее взаимодействие «доосевых» и «осевых» цивилизаций и творчески бесплодную встречу рас и цивилизаций в Новом Свете; он определил латиноамериканскую культуру в духе шпенглеровского псевдоморфоза – как «пустоту»¹. Утверждая «пустоту» латиноамериканской культуры

¹ Мамардашвили М. Другое небо // Три каравеллы на горизонте. – М.: Международные отношения, 1991. – С. 42.

(сопоставимую для него с «пустотой» русской культуры), М. Мамардашвили имел в виду не отсутствие конкретных культурных форм, а отсутствие культуры как системы, дающей миру плодотворную цивилизационно-культурную парадигму. Эти идеи нашли поддержку у части латиноамериканистов, считающих латиноамериканскую культуру зависимой от культуры европейской и принадлежащей к ареалу западной цивилизации как ее периферийная зона.

Но внимательное прочтение текста М. Мамардашвили убедило В. Земскова в том, что, отвергая плодотворность межкультурного контакта в Латинской Америке, философ в то же время противоречил себе, метафорически утверждая его результативность: «...испанцы подавили автохтонную культуру... уселись на ней... и это проникло в кровь», «испанцы уселись на индейцах, и получился кентавр»¹. А ведь «кентавр с иной кровью» – это существо, имеющее свою сердцевину, «иные» связи с «землей» и «небом». Мифологема кентавра – ключевая в латиноамериканской топики и выступает часто именно как знак латиноамериканца, плода межкультурного взаимодействия. Естественно, у В. Земскова возник вопрос: не является ли негативное отношение к возможностям межкультурного взаимодействия в значительной мере результатом аберрации европоцентристского сознания?

Изучение ученым природы межкультурного взаимодействия выдвинуло на первый план ключевое, на его взгляд, понятие «культурного синтеза», указывающее общий вектор и смысл развития, тогда как конкретное взаимодействие и культурогенез осуществляются на разных уровнях культуры и в различных ее видах не через один, а через различные механизмы. С этой точки зрения, конечно же, прямое применение понятия культурного синтеза для интерпретации и характеристики механизмов культурогенеза неприемлемо. В культурных отношениях невозможно равнодолевое участие исходных компонентов в формировании нового явления. В цивилизационно-культурных отношениях одна из сторон всегда выступает в качестве инициативного суперстрата, а другая – в роли воспринимающего инерционного субстрата, и важнее та сторона, чьи цивилизационные матрицы кладутся в ос-

¹ Мамардашвили М. Другое небо // Три каравеллы на горизонте. – М.: Международные отношения, 1991. – С. 50.

нову. Решающее значение для определения цивилизационно-культурного типа имеет степень инициативности центрального цивилизующего начала, каковыми являются мировые религии или религиозно-мифологические комплексы. И язык культуры тут – фактор более важный, чем язык в лингвистическом смысле.

Масштабный анализ межцивилизационного взаимодействия в Новом Свете в рамках мирового процесса позволил В. Земскову определить суть произошедшего там. Известны, по крайней мере, три крупных периода межцивилизационного / межкультурного взаимодействия: 1) взаимодействие «доосевых» (по Ясперсу) культур древности; 2) период, когда главная цивилизующая сила – «осевые» культуры; 3) выдвижение христианской цивилизации как основной динамической силы мировой истории (с периода Нового времени). В европейском цивилизационном типе ключевым является наложение греко-иудейско-римской матрицы, выступающей в качестве суперстрата, на «языческие», т.е. нехристианские, культурные миры, а разделение христианской матрицы на два вида (западная и восточная) и различие способов их взаимодействия с культурным субстратом порождает внутри единого цивилизационного круга множество вариантов культур. Продолжением этого процесса, захватившего в Европе I – начало II тысячелетий н.э., и стали культуuroобразующие процессы, начавшиеся с открытием и конкистой Нового Света и кампанией христианизации коренного населения. Хотя разрыв во времени между завершением христианизации окраин Европы (Русь, Скандинавия) и началом христианизации Нового Света с точки зрения исторических масштабов небольшой (пять-шесть столетий), но характер межцивилизационного взаимодействия на заре Нового времени совершенно иной. Перенос европейской культурной традиции в Новый Свет, христианизация Америки происходят уже в кризисный век Ренессанса, в период гуманизации культуры, быстрого роста ее самосознания, что сказалось на сущности того нового культурного типа, который складывается в Латинской Америке.

Другой важнейший фактор – огромный разрыв в историческом возрасте субстратного (автохтонного) и суперстратного материала (европейского). Ученый обнаружил в Новом Свете уникальную культуropорождающих процессов и максимальное напряжение на полюсах исторического возраста (встреча современности с древностью / юно-

стью), к тому же не имевшую ранее никаких иноцивилизационных связей за пределами своей среды обитания. То есть В. Земсков рассматривает процесс культурообразования в Латинской Америке как открытую для чтения историю межкультурного взаимодействия.

* * *

В чем В.Б. Земсков увидел специфику латиноамериканского культуростроительства? Еще в 1977 г. в книге «Аргентинская поэзия гаучо. К проблеме отношений литературы и фольклора в Латинской Америке»¹ он выяснил, что испанский фольклор не стал фольклором Нового Света. Сама испанская литература, как известно, выросла на богатейшей фольклорной почве, на древнем метафорическом, лирическом и эпическом арсенале. В Новом Свете этого не было. К середине XVI в. испанский фольклор представлен там фрагментарно, осколками, отдельными цитатами. Привычная, типичная для древних литератур схема: «сначала» фольклор, «потом» литература – заменяется на инверсию «сначала» литература – хроники, «потом» фольклор. И эта причудливая по европейским меркам инверсия – свидетельство особой роли словесности, ибо именно на нее возложено создание основ культуры и цивилизационной «картины мира». В хрониках XVI–XVII вв. Слово обрело жизнетворческий статус поименования «вещей», определения и интерпретации мира – от природы до культуры. Литература, наделенная креативной инновационной функцией, выполняя роль «вторичного» эпоса, создала таким образом новое культурное сознание, которое начало рефлексировать по поводу этого мира и новой цивилизационно-культурной общности. Иными словами, здесь создавалась не просто литература, а другой мир, и литература была важнейшим инструментом его творения. Таким образом, латиноамериканской культуре в период ее формирования (вплоть до XX в.) имманентно присуща радикальная литературоцентричность. Этот феномен известен и другим культурам (например русской). Но латиноамериканский литературоцентризм был более всеохватным – латиноамериканская словесность, как замечает В. Земсков, «от начал» творит

¹ *Земсков В.Б. Аргентинская поэзия гаучо. К проблеме отношений литературы и фольклора в Латинской Америке.* – М.: Наука, 1977. – 222 с.

новый, свой Логос. «Новый» латиноамериканский роман середины и второй половины XX в. завершает историческую миссию и создает универсально значимую картину мира Латинской Америки, замкнув начала и концы латиноамериканского культурно-исторического континуума от XVI до конца XX в.

В отсутствие развитых базовых основ культуры словесность, литература выполняют фундаментальную роль создания первичных национальных картин мира, моделируют национальные типы человека, начинают рефлексировать по поводу национальной специфики, т.е. создают основы национальных кодов.

Формирование литератур Латинской Америки в XIX в. как межлитературной общности, основанной на подвижной, пульсирующей системе центростремительных и центробежных тенденций, при ретроспективном взгляде на нее из XX в. — это активный цивилизационно-строительный процесс. Именно поэтому основой для периодизации литературного процесса служит здесь не характерная для Европы смена философско-эстетических течений, а этапность цивилизационного самостроительства, в котором словесности принадлежит важнейшая авангардная и опережающая функция.

Генетически связанная с Европой, развивающаяся в лоне западной традиции, *вместе* с ней, но и *вопреки* ей, о чем свидетельствуют постоянные антиевропоцентристские полемики, латиноамериканская литература все отчетливее структурируется в самостоятельную систему, которая функционирует на основе своих закономерностей и порождает собственные цивилизационные смыслы. Она и принадлежит западному кругу, и в то же время все менее является однородным с ним образованием.

Процесс усложнения и одновременно автономизации латиноамериканской межлитературной общности ученый представляет как все более активное функционирование цивилизационного ядра. Возникает континентальный метатип культурно-художественного сознания, формируется межлитературная общность, и лишь в общем процессе взаимодополнительного взаимодействия каждая национальная литература обретает автономность и смысловую полноту. А смысловая и художественная полнота всей литературной общности складывается из открытий, сделанных национальными литературами.

Крупнейшие писатели XX в., читавшие американские хроники, именovali себя «хронистами» Нового Света, или, как и хро-

нисты прошлого, – «свидетелями». Все почерпнутое в европейской культуре рекодифицировалось в систему воссоздания «человека латиноамериканского» – нового «родового индивидуума», вышедшего на арену мировой культуры, его «коллективной экзистенции». В этом суть и смысл «нового» латиноамериканского романа, соединившего Топос с Хроносом, в результате возник *латиноамериканский цивилизационный хронотоп* (В. Земсков использует термин М.М. Бахтина). В его основе – особая эпистемологическая парадигматика, порождающая иную поэтику. В XX в. латиноамериканская литература, развиваясь *рядом* и *вместе* с европейской, отказалась от принципов классической традиции (монизм, рациоцентризм, антропоцентризм, линейность, эволюционизм и т.д.), которая «разбилась» и фрагментировалась в авангардизме и модернизме. Латиноамериканская литература противопоставила ей свой Логос, основанный на принципах множественности, нелинейности, вариативности, децентрированности развития как постоянной метаморфозы и трансформационизма с полифункциональными возможностями и неожиданными результатами. Внешне это напоминает постмодернистскую картину мира, но, по сути, это иное явление. Латиноамериканская новая систематика возникла уже в 1940-е годы (с появлением первых блестящих произведений «нового» романа), т.е. задолго до постмодернизма, и в отличие от него была результатом не эпистемологической «неуверенности» и «растерянности», а утверждения собственной поликультурной, множественной картины мира с помощью конгениальных ей принципов; картины, одновременно являвшейся и образом поликультурного всеобщего мира. Поэтику «нового» латиноамериканского романа В. Земсков характеризует как поэтику *мифопоэтического конструкционизма*, в основе которого – игровая комбинаторика, позволяющая сочетать подлинный, «живой» мифологизм и современную романную «инженерию».

В понимании В. Земскова необходимое условие для получения более или менее адекватных ответов о Латинской Америке – это постоянное внимание к тому, что мы имеем дело с *процессом* самоформирования новой цивилизационной версии, проделавшей за 500 лет путь от «первичного бульона» к высокой структурированности, пусть и в варианте «недостроенной» цивилизации.

* * *

Уникален ли латиноамериканский вариант, ставит вопрос В. Земсков. И да, и нет.

Латиноамериканский культурно-цивилизационный парафраз, очевидно, может быть соотнесен с иными крупнейшими синтезами мировой истории, например с римским парафразом древнегреческой культуры, а затем с новоевропейским парафразом греко-римского синтеза в соединении с ближневосточной иудейско-христианской культурной традицией, а в русском варианте – с византийским ее вариантом. В то же время есть принципиальное отличие. Новоевропейские культуры формировались в пределах либо одного цивилизационно-культурного «архетипа», либо вступавшие во взаимодействие «архетипы» были одного стадияльно-хронологического уровня (уровень мифологизма). В латиноамериканском варианте речь идет о взаимодействии цивилизационных «архетипов», хронологически разведенных тысячелетиями (непроницаемый мифологизм индейских культур и начинающийся процесс демифологизации европейской культуры). Этим разрывом и объясняется специфичность латиноамериканской традиции. Причем пять столетий формирования латиноамериканской культуры не только не сгладили исходное противоречие, а парадоксальным образом в XX в. выявили его в искусстве. «Новая архаика» западноевропейской культуры (мифологизм, сюрреализм и т.п.), обратившаяся через века к истокам, была воспринята и парафразирована латиноамериканскими художниками по-своему – в результате и родились такие латиноамериканские методы построения «архетипа», как «чудесная реальность», «магический реализм», в основе которых – идея соединения и гармонизации принципиально противоречащих один другому хронотопов, контекстов. Все разнообразие индивидуально-творческих идей латиноамериканских художников в принципе вписывается в выдвинутую и обоснованную (и теоретически, и художественно) Алехо Карпентьером концепцию тотального латиноамериканского метаморфизма – концепцию латиноамериканской «барочности», в свою очередь, восходящую к протезизму Хосе Энрике Родо. Ее основной тезис – тотальное и свободное взаимодействие всего со всем во имя поиска своего гармонического облика.

Очевидно прямое соотношение между латиноамериканскими цивилизационно-культурными утопиями (от идей Симона Боливара

до Хосе Марти и от «пятой расы» Х. Васконселоса до латиноамериканского «парафраза» европейско-русской социалистической утопии «нового человека», как она воплотилась в мысли Че Гевары, с одной стороны, или в «теологии освобождения» – с другой) и собственно художественными концепциями (типа упомянутой барочности Карпентьера). Иными словами, на всех уровнях латиноамериканское сознание подчиняется в своем развитии единому вектору гармонии: оно ищет идеальный, универсальный культурно-цивилизационный «архетип» общества и человека, в котором будут сняты все противоречия. Речь идет об имманентной утопической доминанте латиноамериканского сознания. Отсюда и определяющие саму его сущность фундаментальные черты – хилиастический мессианиззм, общая эсхатологическая перспектива. Они обнаруживают себя начиная с Бартоломе Лас-Касаса или Васко де Кирог в XVI в. и развиваются, трансформируясь в различных мировоззренческих формах, до Симона Боливара и Андреса Бельо, а далее – у Хосе Марти с его идеей «моральной республики» и Рубена Дарио с его идеалом «Нового града», а затем в художественных утопических исканиях Карпентьера, Гарсиа Маркеса и др. С утопическими исканиями связаны и полемические альтернативы следующей волны «новых» романистов.

Валерий Земсков не раз сопоставлял латиноамериканский вариант с вариантом русской культуры, в которой, как было показано многими мыслителями начала XX в., особенно Н.А. Бердяевым, если говорить о культурологическом аспекте, эсхатологический перспективизм лежит в самых ее основах¹, при этом, разумеется, латиноамериканская (испанская) культура, с одной стороны, и русская культура – с другой, основываются на различных – католической и православной – ветвях европейской традиции.

* * *

Ученый вышел за рамки латиноамериканистики. Его новаторская концепция вывела к возможностям типологического анализа других литератур / культур Нового времени (США, Канады,

¹ См., например: *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 224 с.

Австралии...). Он открыл новое направление – типологическое сопоставление культурных процессов в иберийском мире и Российско-Азиатском регионе. В рамках «Совета по истории мировой культуры» РАН в 1997 г. он провел междисциплинарную конференцию «Сибирь в контексте мировой культуры», где были поставлены типологические проблемы сопоставления культурных процессов в Иbero-Америке, Евразии, Северной Америке, начиная с XVI–XVII вв. Среди его работ последних лет – монография «Экспансия в XVI–XVII вв. Испании и Англии в Америку, России – в Сибирь: Варианты этнокультурного взаимодействия и генезис новых культурно-литературных моделей» (он не успел завершить ее). В ней впервые дается сопоставительный анализ трех главных исторических субъектов европейско-христианской экспансии на Запад и Восток (Испания, Англия, Россия). Крайне важно введение в этот макроисторический и историко-культурный ряды равновеликого другим русского варианта экспансии, который прежде либо маргинализировался либо вообще не рассматривался и выводился в зону «варварских экзотизмов». Но без его осмысления всегда будут оставаться неполно понятыми истоки культуры начала Нового времени, т.е. модернизационного процесса, и тем более возникновение и развитие классического российского культурно-художественного сознания (XIX в. и далее – в XX в.).

* * *

В круг научных интересов ученого вошли вопросы межкультурного взаимодействия в Европе. В частности, с конца 1990-х годов он стал соруководителем исследований по проблеме «Культурный трансфер: Россия, Германия, Франция» в сотрудничестве с Национальным центром научных исследований Франции (CNRS).

Он занимался также проблемами имагологической рецепции и репрезентации России на новейшем, переломном этапе перехода от советского к постсоветскому обществу с учетом особенностей сложного исторического пути России. Под его редакцией вышла масштабная коллективная монография с участием авторов из ИМЛИ, ИНИОН РАН, МГУ: «На переломе. Образ России прошлой и со-

временной в культуре, литературе Европы и Америки (конец XX – начало XXI в.)»¹. В первой части своей теоретической статьи он дал определение имагологии, ее инструментария, во второй – речь идет о специфике осмысления «образа России» как культурно-цивилизационного субъекта мировой истории, тут принципиально важен эпизод полемики с Д.С. Лихачёвым и евразийцами.

На Западе и в самой России после краха Советского Союза стала особенно острой проблема культурно-цивилизационной идентичности «русского». И тут наблюдалось «перетягивание канатов» между западниками, евразийцами и сторонниками «русской великодержавности». Признавая неоспоримость многого в позиции Д.С. Лихачёва, который утверждал, что Россия – не Евразия, а «несомненная Европа по религии и культуре»², В. Земсков считал такую позицию весьма редуцированной, явно связанной с профессиональным кругом интересов Д.С. Лихачёва как историка культуры допетровской Руси, т.е. доимперской России. Начиная с конца XVI в. Россия овладела огромными пространствами в Сибири до Тихого океана, в Средней Азии, на Кавказе, в европейской зоне (Прибалтика, Польша). Русский культурно-цивилизационный тип менялся и в столетия татаро-монгольской экспансии, и в 400-летнюю историю имперской России (вплоть до развала СССР); происходили глубокие изменения в русской ментальности, в культурном бессознательном, в обычаях, быте, в ценностной шкале, в том числе и в отношении к Востоку. Несомненно, как отмечает В.Б. Земсков, никакой, например немецкий или французский, поэт никогда бы не написал «Скифов» Блока, утверждавшего, однако, не «азиатскость» России, а ее иную, в сравнении с Европой, сущность. Несомненна полемическая, но имеющая исторические основания соотносимость «русского» с «азиатским», их связь и сближенность. Блоковские «Скифы» в глазах В. Земскова – поэтический определитель иной, в отличие от Запада, культурной принадлежности России.

¹ На переломе. Образ России прошлой и современной в культуре, литературе Европы и Америки (конец XX – начало XXI в.). – М.: Новый хронограф, 2011. – 696 с.

² Лихачёв Д.С. О русской интеллигенции // Новый мир. – М., 1993. – № 2. – С. 3–6.

В отвергнутой Д.С. Лихачёвым формуле «Россия-Евразия» ученый находит значительный смысл. Колонизация русская / российская была совершенно не похожей на западную. Конечно, и она во многом осуществлялась военным путем, но русский политический класс в своих интересах начиная с XVII в. по указам царей долгое время сохранял традиционные государственно-общественные, родо-племенные границы, установления, обычаи, языки нерусских, включал их как подданных в состав России, в том числе и в правящие слои империи; русская церковь проявляла значительную веротерпимость, ей не было свойственно активное миссионерство, вплоть до Петра I запрещалось насильственное крещение. В советский период такая толерантность была подорвана абсурдной перекройкой границ в отдельных регионах, антирелигиозной политикой, более активной русификацией, но и в этот период невозможно отрицать «двойственный» патернализм, поощрение развития локальных, национальных автономий, культур, активное культуртрегерство, огромный (хотя и относительно ущербный) размах просветительства. Русские несли на Восток европейское начало, однако и сами испытывали обратное влияние. Специфика отношений состояла в том, что европейско-русское, воспринимая восточное, не растворялось в нем, и восточное (в тех условиях, правилах, которые установила российская власть), воспринимая европейское, также не растворялось в русском и не замещалось им. В отличие от английской колонизации восточный человек признавался «другим» («иноверцем», «инородцем»), право быть другим сохранялось за ним, как не было и непреходимой черты между русскими и «другими». Русская этничность размывалась в контактах с финно-угорскими племенами, в результате монгольской экспансии, затем в ходе завоевания Сибири и т.д., но русский этнос, русская культура, ее носитель всегда составляли государствообразующее ядро, культура же его и ментальность претерпевали изменения. В Советском Союзе русский этнос, фактически уже гибридный, стал «невидимкой»; сохраняя свою центральную роль, он был сокрыт понятием «советский человек». В постсоветской России утвердилось производное от имперского названия «Россия» понятие «россиянин», обнимающее все множество народов, населяющих Россию. Вместе с тем для внешней рецепции на Западе понятия «россиянин» не существует, всех жителей страны независимо от их этнической принадлежности называют «русскими»,

как это было и при Советском Союзе. Сложность положения В. Земсков видит в том, что ни одно жесткое определение не «работает», не охватывает его целиком.

Современные западники А. Ахиезер, И. Яковенко, И. Клямкин, авторы книги «История России: Конец или новое начало?» (2005), уже в начале XXI в., указывая на влияние монголо-татарского элемента на все «русское»¹, естественно, в отрицательном смысле, полагают, что монгольская экспансия не изменила основного цивилизационного выбора России, связанного с восприятием византийского православного наследия, но в северо-восточных княжествах (т.е. в будущей Московии) «коррекция этого выбора» привела к «развороту на Азию»², и произошел (на взгляд В.Б. Земскова, невозможный) «монгольско-греческий синтез», породивший нечто специфическое, чего не было ни у греков, ни у монголов.

Приведенные утверждения и полемическую позицию Д.С. Лихачёва ученый возводит к спорам с «новыми евразийцами», пробужденными к жизни Л.Н. Гумилёвым, наследником евразийцев 1920-х годов – Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Г.В. Вернадского и др. Гумилёвская концепция евразийства России, важнейшего значения «туранского», монгольского компонентов в истории Московской Руси была направлена против традиционной, классической полярной оппозиции «западники – славянофилы» и давала иной образ России и ее культуры. Несомненно, Л.Н. Гумилёв ввел в культурологию новое видение проблемы (это видно и в концепции западников А. Ахиезера, И. Яковенко, И. Клямкина), но, как это бывало не раз в истории культуры (например, в борьбе «черной» и «розовой» легенд о роли Испании в Новом Свете), найти корректную «середину» ему, как считает В. Земсков, не удалось³. И в формулах Л.Н. Гумилёва и последующих евразийцев сказалась все та же традиционная жесткая русская антиномичность. Отметая европоцентризм и западоцентризм, «русское евразийство» также впало в грех редуцирования исторической, концептуальной полноты, на этот раз в отношении значимости европейского выбора

¹ Ахиезер А., Яковенко И., Клямкин И. История России: Конец или новое начало. – М.: Новое издательство, 2005. – С. 181.

² Там же. – С. 295.

³ Гумилёв Л.Н. Черная легенда. – М.: ЭКОПРОС, 1994. – 621 с.

России. Ни «европейская Россия», ни «туранская Россия» – ни одна из этих формул, на взгляд В. Земскова, неудовлетворительна.

Русская культура, утверждает он, зарождалась как восточно-европейская, византийско-христианская ветвь европейской цивилизации, именно ее иной – православный – характер, ее положение как «конституирующего чужого» для Запада на протяжении сотен лет, в том числе и особенно в классический период ее развития (от Пушкина до Достоевского и Толстого), ее ценностная система, экзистенциальные ценности, ее общинная ориентация и религиозность противоречили западному пути развития. Эти различия абсолютизировали славянофилы, а западники отвергли очевидные коренные особенности русской культуры. Такая же путаница происходит из-за абсолютизации составляющих начал в концепции евразийства России. То есть всякая редукция ведет к утверждению одного из полюсов оппозиции в ущерб другому, закрывает путь к пониманию сложности проблемы.

Казалось бы, корректная (при корректном понимании) для наших дней формула «Россия – это и Европа, и Восток», т.е. «Евразия», могла бы исчерпать проблему. Но нет, у этой формулы В. Земсков видит еще и другой полюс – «новое» русское западничество, которое не выбросишь из культуры, из общественной жизни, из науки. И получается: любое вроде бы вполне корректное определение верно для одних и неприемлемо для других.

Валерий Земсков ставит принципиально важный и актуальный для современной России вопрос о *многополюсной русской «сущности»*. На пространстве России, как физическом, так и ментальном, происходят бурные процессы, и если одни компоненты ее структуры отжили или обрели устойчивую жесткость, то другие переживают разные стадии развития, которые могут вести как к скреплению с «костяком» России-Евразии, так и к отделению от него.

Таким образом, ученый предлагает *динамичное* видение России-Евразии и разделяет пробивающуюся к жизни точку зрения на русское евразийство – не просто как на реальную «данность» (определение евразийца первого поколения Г.В. Вернадского), а как на *развивающуюся данность*.

Внутри российско-евразийского пространства действуют *не только бинарные, но много более сложные*, пока не изученные механизмы, порождающие «культурную сложность».

Позиция В. Земскова сводится к следующему: идентичность России нельзя определить простым сложением разных характеристик – органического качества такая операция не породит. «В постсоветский период парадигматика России и “русского” усложнилась. Речь теперь идет не об арифметической задаче с двумя членами, но о высшей математике, поскольку Россия – это *полиполярная, поликультурная многосоставная страна, имеющая свой регулятивный механизм, поддерживающий ее сложное целое* (курсив мой. – Т.К.). Определим российский / русский мирострой как соположенность различных этнокультурных, исторических, цивилизационных традиций, создающую основания для взаимодействия, казалось бы, взаимоисключающих определений, которые по-разному представлены на разных уровнях – “этажах” объективной реальности России и, соответственно, русского / российского самосознания. В “русском” присутствуют различные механизмы культурообразования – не только бинарно-инверсионный, но и тернарный и какие-то иные, которым пока не найдено определения. Все вместе они обеспечивают сложно-равновесную систему, которая восстанавливается, проходя через кризисы, на основе равнодействующей русской / российской культуры. Обретение устойчивого равновесия, выработка долгого функционирования такой систематики – это и есть основная задача»¹.

* * *

Работы В.Б. Земскова последних лет посвящены историко-хронологическим и типологическим аспектам цивилизационно-культурного «пограничья». Сюжет этот, возникавший у него и ранее, теперь получил развитие. Научную новизну этой тематики определяет то, что в цивилизационных исследованиях XX в. (начиная с работ Шпенглера и далее) в центре внимания, как правило, находились «классические объекты», или «классические цивилизации», понимаемые как устойчивые, завершенные в своем формировании системы. Рождение во второй половине XX в. концепции

¹ Земсков В.Б. Россия на переломе // На переломе. Образ России прошлой и современной в культуре, литературе Европы и Америки (конец XX – начало XXI в.) / Отв. ред. Земсков В.Б. – М.: Новый хронограф, 2011. – С. 43.

многополярного мира отозвалось в цивилизационных исследованиях переходом от исследования «правильных» и статически воспринимаемых «классических объектов» к изучению «неклассических объектов», а именно пограничных цивилизаций, которые по самой своей природе отрицают возможность статического подхода. Ученые обнаружили, что пограничные цивилизации проявляют не меньшую активность и агрессивную способность к экспансии культурных ценностей за пределы своих границ не только в сторону удаления от цивилизационного центра, но и в направлении самого центра. Более того: высокая конфликтность, напряженность, свойственные зонам цивилизационной трансгрессии, зачастую все очевидней определяют нестабильность глобальной ситуации. В то же время становится очевидным, что наука еще не располагает методологическим инструментарием, необходимым для систематического изучения пограничных культур.

В июне 2012 г. В. Земсков провел в ИМЛИ РАН конференцию «Цивилизационно-культурное пограничье как генератор становления мировой культуры / литературы»¹, где в программном теоретическом выступлении «Цивилизационно-культурное пограничье — универсальная константа, энергетический источник и средство самостроения мирового историко-культурного процесса / мировой литературы» в сущности сформулировал принципы нового подхода к структурированию мирового историко-культурного / литературного процесса. Традиционное деление культурного / литературного процесса на исторически и эстетически разграниченные последовательные эпохи он расценивает как условное. Такое деление определяет доминирующий вектор качественных изменений, но не учитывает динамику зарождения, угасания, возрождения и борьбы различных потенциалов развития. В сущности, в каждый период состояние культуры как системы является пограничным и переходным и имеет несколько вариантов дальнейшего движения и преобразования.

¹ См.: Цивилизационно-культурное пограничье как генератор становления мировой культуры / литературы: Материалы конф. Москва, ИМЛИ, 4–6 июня 2012 г. / Отв. ред. Земсков В.Б. // Новые российские гуманитарные исследования: Электр. журн. — 30.07.2012. — Режим доступа: http://www.nrgumis.ru/articles/article_full.php?aid=443

Акцент сделан на динамичности культурного / литературного процесса как его имманентном свойстве. Согласно нестационарной картине мира, где отсутствуют линейная однонаправленность и четкая стадийность развития, в каждый момент времени состояние системы является пограничным, переходным и имеет несколько вариантов дальнейшего движения.

В последние годы, отмечает ученый, отечественная культурология выдвинула концепцию цивилизационно-социального, культурного пограничья¹, в отличие от теории «классических» цивилизаций от древности до западноевропейского сообщества, на фоне которых описывались «неклассические», пограничные системы (русская, балканская, иберийская, латиноамериканская, иногда – турецкая).

В. Земсков не согласен с жестким разделением «классических» и пограничных образований, ибо оно фиксирует статическую картину определенных периодов. Оба типа образований оказываются оторванными от исторического контекста и утверждаются как принципиально различные онтологические сущности. За увековечиванием онтологических характеристик стоит идеология, тот или иной вид центризма и оценки по шкале «хуже – лучше», «продуктивно – непродуктивно», «более развито – менее развито» и т.д. И хотели этого авторы (от О. Шпенглера до Г.С. Померанца, А.С. Ахиезера, В. Цымбурского) или нет, они представляли пограничные цивилизации как своего рода «недоделки» мировой истории, отводя им нишу среди таких дефиниций, как псевдоморфоз, стыковые, промежуточные, лиминальные, агрегаты (т.е., по В. Тёрнеру, «ни то ни сё»). От любых центризмов освобождает только *децентрированная история*, понятая как *свободный, многообразный, нелинейный и одновременно единый процесс, основанный на принципах взаимодополнительности и взаимодействий*. Несостоятельность онтологического подхода в отрыве от истории выявляется сразу

¹ Ахиезер А.С. Россия: Критика исторического опыта. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. – Т. 1–3; Хатунцев С. Новый взгляд на развитие цивилизаций и таксономия культурно-исторических общностей // Цивилизационный подход к истории: Проблемы и перспективы развития. – Воронеж: ВГУ, 1994. – Ч. 1. – С. 150–162; Яковенко И.Г. Россия и саморазвитие западноевропейского эйдоса // Российский цивилизационный космос. – М.: Эйдос, 1999. – С. 186–202; Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте истории. – М.: Наука, 2001. – С. 186–202 и др.

же, как только схематизируется историческая динамика, где на самом деле действуют не бинарные противопоставления, а закономерности сверхсложных систем, каковыми являются цивилизационные образования.

В.Б. Земсков предлагает ввести концепт цивилизационно-культурного пограничья в историческую динамику, в Большое время, понимаемое в категориях не бинарного кода, а в категориях синергетики, для которой главные принципы – не ставшее, а становящееся, не статика, а движение, не завершенность, а переходные формы.

В Большом времени истории цивилизационные образования возникают в масштабных процессах противостояния, экспансий, миграций, сцеплений, «скрещений» народов, традиций; происходит постоянное изменение границ взаимодействующих миров, их культур. Принцип динамического нелинейного процесса по множественным путям устраняет любой принцип центризма.

Разделяя идею И.Г. Гердера о существовании множества культур, понимание М.М. Бахтиным универсальной взаимосвязи граница – пограничье – культура, идеи А.И. Веселовского о том, что культура состоит из «неразрешимо смешанных» явлений, идеи Ю.М. Лотмана о существовании прежде любого текста и о легитимности «неадекватного» (трансформированного) «перевода» (т.е. адаптации феноменов одной культуры в другом контексте), основываясь на современном развитии этих идей в «культурном трансфере», согласно которому любой контекст изначально «нечист», «смешан», В. Земсков предлагает признать основой самостроения мирового историко-культурного процесса постоянные изменения, пересечения контекстов, их взаимодействие и увидеть этот процесс как сплошную сеть погранично-трансграничных взаимодействий и трансформаций.

Таким образом, по мнению В.Б. Земскова, с исторической точки зрения пограничье – это универсальная константа, энергетический источник, средство самоорганизации мировой культуры. Пограничье – это не «промежутки» (Ахиезер), не «агрегаты» (Яковенко), а переходы, мосты истории, ее строительные конструкции. И мировая история, мировая культура – не прогрессивно направленный единый процесс, а множество параллельных и пересекающихся процессов. Большая История требует разработки более тонкой градации типов пограничья (культурупорождающих, трансграничного взаимодействия и пограничий деструктивных).

На новом витке возвращаясь к идее культурного синтеза, В. Земсков рассматривает его как ключевую проблему для интерпретации культуuroобразования не только в Латинской Америке, но и в иных пограничных цивилизационных образованиях (или, как их еще определяют, лиминальных, лимитрофных, периферийных и т.д.), т.е. таких образованиях, которые возникают на периферии стабильных крупных цивилизаций, в зонах, где они переходят свои границы, вступая во взаимодействие с иными цивилизациями / культурами.

* * *

Таким образом, благодаря логике научного мировидения Валерий Земсков вышел за пределы латиноамериканистики к новаторскому типологическому сопоставлению культурных процессов в Иберийском и Российском регионах, к изучению межкультурных коммуникаций в европейском и глобальном масштабе, к исследованию образа России и «русской идентичности» в современном мире, к инновационной постановке проблем изучения цивилизационно-культурного пограничья, чем, по сути, определил направленность фундаментальных гуманитарных исследований не на одно десятилетие вперед.

Как справедливо заметил известный российский культуролог Игорь Кондаков, В. Земсков шел путем ученых-гуманитариев, стремившихся к универсальности, таких как М.М. Бахтин и А.Ф. Лосев, Н.И. Конрад и В.М. Жирмунский, Д.С. Лихачёв и А.М. Панченко, С.С. Аверинцев и А.В. Михайлов, Ю.М. Лотман и В.Н. Топоров, М.Л. Гаспаров и Н.И. Толстой, Вяч.Вс. Иванов и Б.А. Успенский, и несомненно находится в этом ряду. Все они, часто независимо друг от друга, смело пересекали границы смысловых областей и отдельных наук, различных видов искусств и типов культур, прослеживали глубинные связи между отдаленнейшими явлениями, соединяя, казалось бы, несоединимое; все обладали широким кругозором, пронизательным взглядом, фантастической интуицией и потому были и остаются – в науке и культуре – пограничными фигурами, стоящими на страже нового, непознанного¹.

¹ Кондаков В. Вступительное слово // Земсков В.Б. Россия в современном мире и иные сюжеты. – СПб.: Университетская книга. – В печати.