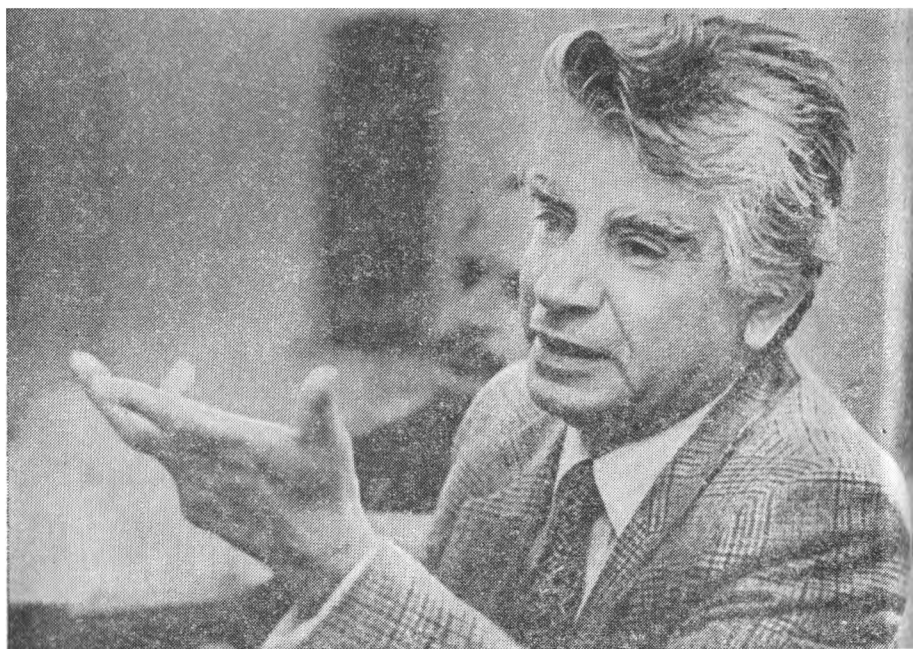


ЛЕОПОЛЬДО СЕА

ФИЛОСОФИЯ
АМЕРИКАНСКОЙ
ИСТОРИИ





ЛЕОПОЛЬДО СЕА

ФИЛОСОФИЯ АМЕРИКАНСКОЙ ИСТОРИИ

СУДЬБЫ
ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ

Перевод с испанского
Ю. Н. Гирина

Вступление *С. А. Микояна*
Общая редакция и послесловие
Е. Ю. Соломиной

МОСКВА
«ПРОГРЕСС»
1984

**Комментарии В. Н. Кутейщиковой,
Ю. Н. Гиркина**

**Редакция литературы по
философии и лингвистике**

© 1978, Fondo de Cultura Económica
Av de la Universidad, 975; México
12, D. F.

© Перевод на русский язык с сокра-
щениями. Вступление, комментарии
издательство «Прогресс», 1984

C $\frac{0302010000-593}{006(01)-84}$ 7-84

Предисловие к советскому изданию

Известие о переводе книги на русский язык принесло мне большую радость. Приятно сознавать, что ее прочтут советские читатели. Исходная установка этой книги связана со стремлением представить всемирную историю с точки зрения одного из ее многочисленных действующих лиц — народов Латинской Америки. Каждый из участников всемирно-исторического процесса, к какому бы региону он ни принадлежал, обладает своей собственной историей. Но особенности истории того или другого народа вовсе не предполагают исключения его из контекста истории общечеловеческой. А ведь всемирная история подчас все еще произвольно толкуется этноцентристски — как расширенная и универсализированная история отдельных народов. Истолкование истории, предлагаемое в этой книге, призвано по-новому осветить данный предмет: оно исходит из признания тех отличительных особенностей, которые, собственно, и делают каждый народ самостоятельным субъектом истории. Именно благодаря своим отличительным особенностям народы мира оказываются равны между собой. И это своеобразие духовных черт и исторических судеб народов требует к себе уважения.

Народы Латинской Америки, так же как и народы других регионов нашей планеты, в упорной борьбе отстаивают свою аутентичность. Для нас, латиноамериканцев, неприемлемы идеи, в которых особенности западной цивилизации трактуются как единственно возможная форма самопроявления человека и его истории. Мы провозглашаем иной тип отношений между народами: не вертикаль зависимости, но горизонталь солидарности. Такой подход, я думаю, не может не вызвать сочувствия советского народа, всегда отстаивающего право людей на уважение их национального достоинства.

Еще раз подчеркну: все народы равны, ибо они различны, то есть обладают своеобразием. Именно своеобра-

зие и делает их способными к взаимопониманию, без которого справедливое устройство человеческого общежития попросту немислимо.

Приношу благодарность моим советским друзьям и коллегам, подготовившим настоящее издание.

Леопольдо Сеа

Мехико, январь 1984

Несколько слов об авторе и его книге

Автор этой книги — крупнейший философ современной Латинской Америки — редкий по своему обаянию человек, о чем, разумеется, можно судить лишь при личном знакомстве. Однако о его мировоззрении, проникнутом глубоким чувством патриотизма, мы имеем возможность узнать из его работ. Одна из них и предлагается вниманию советского читателя.

Леопольдо Сеа родился в 1912 г., в разгар мексиканской революции, потрясшей эту страну до самых основ и покончившей с диктатурой Порфирио Диаса. Раннее детство его совпало с кровавой и героической эпопеей освободительной войны под знаменами Панчо Вильи и Эмилиано Сапаты. Несомненно, что, начав сознательно познавать мир, Леопольдо Сеа не мог не ощущать атмосферу очищающей грозы, пронесшейся над его родной землей. Думается, что гордость за свой народ, прорвавшийся в современную историю через заслоны штыков карателей проамериканской диктатуры генерала Уэрты, во многом определила гражданскую позицию будущего философа.

В 30-е годы Л. Сеа закончил Национальный автономный университет в Мехико. Начало его трудовой деятельности совпало с новым подъемом освободительного движения в политической жизни страны. Годы президентства Ласаро Карденаса вывели Мексику в первые ряды антиимпериалистической борьбы в Латинской Америке. В то время как за южными границами страны ставленник Вашингтона Анастасио Сомоса расправлялся с вооруженным движением, возглавляемым Сандино, Ласаро Карденас нанес удар по «святым святым» Уолл-стрита — по нефтяному бизнесу, реализовав на практике ту статью мексиканской конституции, которая объявляла недра национальным достоянием.

Свой научный путь Л. Сеа начал под руководством испанского философа Хосе Гаоса, эмигрировавшего из Испании после поражения республиканцев. Хосе Гаос — сподвижник крупнейшего философа Х. Ортеги-и-Гассета — внес большой вклад в постановку проблемы «латиноамериканской сущности». В 1944 г., в возрасте 32 лет, Леопольдо Сеа стал профессором университета в

Мехико. Его научным дебютом была монография «Расцвет и упадок позитивизма в Мексике». Однако он не мог и не хотел стать чисто кабинетным ученым, погруженным в философские размышления, оторванные от реальной жизни.

Л. Сеа чужд местный национализм, от которого один шаг до проповеди исключительности, замкнутости, если не пренебрежения к другим народам. Леопольдо Сеа мыслит масштабами континента, полушария, всей планеты. Работа «Америка как сознание» (1953 г.) принесла автору особую известность. Не будучи марксистом, Л. Сеа часто и плодотворно пользуется принципами диалектики, идеями Маркса. Хотя порой его концепции и не свободны от некоторой созерцательности и идеалистичности, он сознательно подчиняет свои философские изыскания задаче «переделать мир» — в той сфере, которая стала для него самой важной, — сфере исследований историко-социального, этнокультурного своеобразия латиноамериканских народов как основы для утверждения политической и духовной независимости Латинской Америки.

Антиколониалистская направленность его философии, «прикладной» в этом смысле ее характер — предмет гордости Л. Сеа. Книга «Америка в истории» (1957 г.) стала важной вехой в целой серии трудов, исследующих так называемую «философию латиноамериканской сущности». В числе последних его работ можно назвать такие, например, как «Латиноамериканская мысль» (1965 г.), «Американская философия как собственно философия» (1969 г.), «Зависимость и освобождение латиноамериканской культуры» (1972 г.), «Диалектика американского сознания» (1979 г.), «Симон Боливар» (1980 г.), «Латинская Америка на перекрестке истории» (1981 г.), «Рассуждение о мире с позиции маргинальности и «варварства»» (1983 г.).

Важная сторона деятельности Л. Сеа — организация науки. Он инициатор создания и руководитель Центра по координации и распространению латиноамериканских исследований, входящего в систему УНАМ¹. Ныне Центр имеет тесные научные контакты с университетами и научно-исследовательскими организациями ряда стран Латинской Америки. Учитывая масштаб и значение научной деятельности Центра и его возросшую роль, ЮНЕСКО предоставила ему статус ведущей международной организации в области латиноамериканистики. Центр, руководимый Л. Сеа, широко связан и с демократически настроенными кругами западноевропейских ученых-латиноамериканистов.

¹ УНАМ — Национальный автономный университет Мексики.

Научная и общественная деятельность Л. Сеа получила широкое признание в Латинской Америке, где его концепции завоевали сторонников среди многих ученых. Под влиянием его идей в ряде стран, таких, как Перу, Венесуэла, Эквадор, Колумбия, сформировались объединения ученых, исследовавших идеи самобытности и равноправия Латинской Америки.

Л. Сеа — один из первых лауреатов Национальной премии по науке и искусству. Он удостоен также почетного звания профессора нескольких университетов, в том числе почетного доктора МГУ. В 1982 г. Л. Сеа был торжественно вручен «Орден Освободителя» (Симона Боливара), которым Венесуэла отметила 70-летие мексиканского ученого.

Л. Сеа проявляет большую активность в укреплении и расширении контактов с советскими научными организациями. Он — участник симпозиума, проводившегося Институтом Латинской Америки АН СССР. Вместе с тремя сотрудниками Центра он принял участие в дискуссии по проблемам историко-культурной самобытности Латинской Америки, проводившейся журналом «Латинская Америка». По приглашению Л. Сеа советские латиноамериканисты приняли участие в ряде симпозиумов, проходивших под эгидой Центра.

«Латиноамериканская философия, — говорил Л. Сеа на встрече в журнале «Латинская Америка» в Москве в 1981 г., — ставя в качестве центральной проблему преодоления зависимости сознания, с неизбежностью приходит к философии освобождения... Но сегодня философия освобождения стала орудием в борьбе за подлинную независимость в деле решения социальных проблем...»².

В настоящей книге, «Философия американской истории», Л. Сеа дает обобщающую картину эволюции латиноамериканской общественной мысли, направленной на выявление специфики историко-социального и культурного формирования путей освобождения от всех форм колониальной зависимости. Давая резкую отповедь концепциям, утверждающим и оправдывающим неизбежность экономического, политического и духовного подчинения Латинской Америки — как в прошлом, так и в настоящем, — автор наносит чувствительный удар по так называемому «европоцентризму» — тенденции рассматривать историю народов развивающихся стран с позиций превосходства западной цивилизации.

Подчеркивая основные вехи развития общественной мысли Латинской Америки, автор не ставит целью дать конкретную характеристику всех идейно-исторических факторов, из которых складывается это развитие. Читатель, не знакомый с конкретными

² «Латинская Америка», 1982, № 2, с. 78—79.

историческими обстоятельствами, в которых рождалась идея латиноамериканского своеобразия, найдет дополнительные сведения об этом в комментариях, помещенных в конце книги. Основные методологические аспекты философии латиноамериканской истории в общемировом контексте рассматриваются в послесловии Е. Ю. Соломиной «В поисках человеческого «самообретения».

*С. А. Микоян,
доктор исторических наук*

Стремление отринуть свое прошлое и перестроиться по внешним меркам не оправдало себя, как и любая другая утопия. Перестроиться по чужой мерке, видимо, еще можно. А вот отрешиться от своего прошлого — вещь абсолютно невозможная. Не в этих ли обстоятельствах — *основная* предпосылка длительного бездействия испаноамериканской мысли прежде и стремительного ее оживления теперь, в последние годы? И не в этих ли обстоятельствах — предпосылка качественно нового этапа развития испаноамериканской мысли?..

И освоить свое прошлое эта мысль сумела лишь потому, что увидела его с высоты новой *философии истории* *Испаноамерики*... Не отвергать прошлое, но принять его через *Aufhebung*... перестраивать себя не по заимствованной внешней мерке, но в соответствии со своим собственным прошлым, имея при этом в виду свое собственное будущее.

Хосе Гаос

*Марии Элене, моей жене,
посвящаю*

Предисловие автора

В 1947 г. Комиссия по истории при Панамериканском институте географии и истории создала по инициативе ее председателя д-ра Сильвио Савала Комитет по истории идей в Латинской Америке, возглавить который было поручено мне. Основная задача комитета должна была состоять в подготовке и публикации «Истории идей» каждой из латиноамериканских стран. Комиссия получила разнообразную финансовую помощь с целью поддержания исследовательских работ на начальном этапе. Эти работы осуществились в сотрудничестве с рядом видных специалистов, с большинством из которых меня уже связывали личные контакты, установленные за время моего путешествия по Латинской Америке в 1945—1946 гг.

В 1956 г. стали появляться первые публикации, получившие широкое распространение благодаря договору, заключенному с издательством «Фондо де культура экономика». Начиная с этого момента были опубликованы следующие работы: Артуро Ардао «Философия в Уругвае в XX веке»; Гильермо Франкович «Боливийская мысль в XX веке»; Жуан Круз Кошта «Очерк истории идей в Бразилии»; Хосе Луис Ромеро «Развитие идей в аргентинском обществе в XX веке»; Рафаэль Элиодоро Валье «История современной мысли в Центральной Америке»; Анхелика Мендоса «Панорама современной мысли в Соединенных Штатах»; Виктор Альба «Современные социальные идеи в Мексике»; Антонио Гомес Робледо «Идея и опыт Америки». По причинам финансового характера две книги были опубликованы вне серии: Аугусто Саласар Бонди «История идей в современном Перу» (Лима) и Хайме Харамильо Урибе «Колумбийская мысль в XIX веке» (Богота). Две книги — «История современной мысли в Венесуэле» Мариано Пикона Саласа и «История современной мысли в Чили» Луиса Ойярсупа — не были завершены в связи с

кончиной авторов. К этим работам добавились опубликованные в последнее время упомянутым издательством следующие издания: Франсиско Миро Кесада «Латиноамериканская философия, ее возникновение и проект»; Хуан А. Ортега-и-Медина «Пуританская эвангелизация в Северной Америке».

Новый этап в деятельности Комитета по истории идей начался в 1973 г. в связи с перенесением места пребывания Комиссии по истории в столицу Венесуэлы Каракас. Комитет, который я продолжаю возглавлять, находясь в Мексике, получил от руководства комиссии новую и значительную помощь, во многом благодаря горячей заинтересованности д-ра Гильермо Морона, заместителя председателя. Этому обстоятельству обязан факт включения в серию книг Миро Кесады и Ортега-и-Медины, равно как и новые договоры, плоды которых вскоре увидят свет, в их числе: Хавьер Окампо Лопес «История современной мысли в Колумбии»; Абельардо Вильегас «Современная мысль в Мексике»; Элиас Пино Итурриета «История современной мысли в Венесуэле»; Жерар Пьер Шарль «История современной мысли на Франко-британских Антилах», а также вторая часть упомянутой книги Франсиско Миро Кесады (о латиноамериканской философии) «Проект и действительность». К этим работам добавятся исследования по истории идей на Кубе и испаноязычных Антилах, в Эквадоре и Парагвае. Предполагаются и труды, в которых дается обобщающий обзор идей в Латинской Америке, подобные уже вышедшим работам Гомеса Робледо и Миро Кесады. К ним добавится исследование Артуро Андреса Ройга «Теория и критика латиноамериканской мысли» и настоящее издание.

Толчком к написанию этой работы стало своего рода обязательство, которым связал меня еще в 1949 г. высоко мною чтимый Хосе Гаос, высказавший в «Открытом письме» соображения по поводу моей книги «Два этапа в истории мысли Испанской Америки», дополненной и переизданной впоследствии под названием «Латиноамериканская мысль». Гаос видел особый смысл в работе над историей идей, которая тогда только начиналась: ведь тем самым закладывалась основа новой философии — собственно философии Латинской Америки. Упомянутая работа по истории идей намечала в то же время соответствующий подход к философии, определенной Гаосом как новая философия испаноамериканской истории. Выявить эту философию,

нащупать ее проблемный стержень, дать ей истолкование — это и должно было стать главной задачей, осуществление которой было бы лучшим доказательством того, что философия в Латинской Америке достигла своей зрелости. Стремление содействовать осуществлению этой задачи и выполнить взятое на себя обязательство и определило характер и направленность этой книги. В своей работе я опирался на то, что уже было сделано в области истории идей в Америке. В то же время вновь и вновь возвращаясь к основному кругу моих интересов, я постоянно обращался к моим собственным изысканиям. Я надеюсь, что здесь обретут завершение и окончательную форму мои многолетние труды и моя постоянная заинтересованность в том, чтобы история нашей Америки* рассматривалась внутри того контекста, частью и выражением которого она является, — в границах истории как таковой, истории человека во всех его многочисленных и конкретных реальностях.

Речь идет о поиске смысла той истории, относительно которой уже высказались — как отмечалось выше — многие серьезные исследователи нашей Америки. Всем им я отдаю дань благодарности, особенно моим коллегам, оказавшим и оказывающим мне свое содействие в разработке истории идей в Америке, — истории, смысл которой я пытаюсь определить в настоящей работе. Плодотворная деятельность некоторых из них безвременно оборвалась — выше уже были упомянуты Мариано Пикон Салас и Луис Ойярсун, вслед за ними ушли Аугусто Саласар Бонди и, совсем недавно, Хосе Луис Ромеро.

Я хочу поблагодарить тех, кто способствовал самой возможности осуществить работу над этой историей и опубликованию соответствующих трудов (это прежде всего Сильвио Савала), и тех, кто продолжает спешествовать ей, подобно Гильермо Морону. Хочу также выразить признательность всем помогавшим мне в исполнении моих обязанностей в Комитете по истории идей: Абелардо Вильегасу, виднейшему специалисту, ученому, много лет проработавшему в комитете на посту заместителя председателя, и Марии Элене, моей жене, которая присоединилась к нашей работе в качестве секретаря комитета еще в 1961 г. на VII Консультативном совещании Панамерикан-

* Здесь и далее звездочками помечены примечания, помещенные в конце книги.

ского института географии и истории в Буэнос-Айресе. С тех пор она сочетает эту деятельность с деятельностью в Центре латиноамериканских исследований при УНАМ, в ущерб своей личной работе осуществляя необходимую административно-научную координацию. Ей в знак признательности за ее труд, я и посвящаю эту книгу.

Леопольдо Сеа

Мехико, 5 марта 1977 года

Вступление

1. История идей и философия истории

Некоторое время назад Артуро Ардао представил в сжатой форме анализ и периодизацию истории развития философских идей в Латинской Америке¹. Значение его исследования тем более велико, что труды самого Ардао стали важной частью этой истории. Он отделил значение истории идей от значения истории западноевропейской мысли и философии для латиноамериканского мышления. Говоря о последней, Ардао останавливается на критике, которой подвергалась история идей в Европе. Иногда дело доходило до отрицания исторического развития европейской философской традиции. Критика велась с самых разных позиций и всегда исходила из характера связи философских идей с отражаемой действительностью или, учитывая их внутреннюю логику, из характера отражения ими самой действительности. Идеи рассматривались либо как выражение реального мира, определенной истории или обстоятельств, либо как отражения реальности, чуждые ей, но связанные собственной логикой. К первому типу относятся работы Дильтея, Ортеги и — шире — историческое направление как таковое, ко второму — труды Виндельбанда, Кроче, Лавджоя и других.

И все же эта история, как ее ни толковать, радикально отличается от истории идей, создаваемой в самой Латинской Америке. Первая из них — европейская или, точнее, западная — имеет дело с проявлениями философии, мысли и культуры, на ее же основе и возникшими, тогда как история идей нашей Америки исходит не из своих собственных идей, но из тех форм, которые приняли, адаптируясь к латиноамериканской действительности, западноевропейские идеи. Речь идет, стало быть, не об истории латиноамериканских идей, подобной истории идей в

¹ Ardao A. Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina, доклад на IX Межамериканском философском конгрессе. Caracas, 20.6.1977.

Европе, но о том, как эти европейские идеи были усвоены, ассимилированы латиноамериканской философией и культурой. Именно в этом смысле история идей в Латинской Америке отлична от истории европейских идей. История идей западноевропейской философии в исследовании собственного пути и своей связи с действительностью, в которой она осуществлялась, обращается к себе самой — будь то в стремлении постичь логику исторического становления этих идей или же в изучении их развития во вневременном плане. Иначе обстоит дело с историей философских идей Латинской Америки, которой важно уяснить себе, каким образом и для чего были восприняты некоторые идеи, казалось бы, вовсе чуждые ее историческому контексту и действительности.

История западноевропейской философии включает в себя, среди прочих учений и школ, платонизм, аристотелизм, томизм, картезианство, позитивизм, историческую школу, экзистенциализм и марксизм *. История идей этой философии будет иметь дело со многими из своих проявлений. Еще раз подчеркну: все эти направления суть элементы ее *собственного* наследия. И в нашей философской истории может идти речь об отдельных философских направлениях и школах как таковых. Но в данном случае мы говорим не о самих этих направлениях как таковых (скажем, о либерализме или позитивизме), но о том, как и почему они были восприняты или не восприняты в нашей Америке. Отсюда стремление считать эту историю не историей философии, но лишь историей мысли. Ведь понятие «философское» предполагает известную оригинальность, а не просто копирование или адаптацию чужеземных философий, выражающих иную, чуждую действительность и, стало быть, чуждых аутентичной действительности нашей Америки, которую пытаются сменить на ту, что опосредованно выражена в воспринятых идеях. Идеи эти суть теоретические проекции чуждых латиноамериканцам, но добровольно принятых образцов, по которым следовало бы изменить собственную действительность, полагаемую ближе по отношению к той, чьи идеи были восприняты.

С этой точки зрения история идей в Латинской Америке есть не более чем выражение — как бы это ни отрицалось — действительности, которую надлежит преобразовать. Но эта история есть также и выражение зависимости, свойственной этой действительности. Вот это-то соотноше-

ние и следовало бы изменить, пользуясь идеями, взятыми у действительности, которая нас подчиняла. Но поиск связи, необходимо возникшей между идеями, воспринятыми у европейской философии, и действительностью, их воспринявшей, привел к обнаружению определенной закономерности в процессах подобной адаптации, к обнаружению внутренней логики, «узаконивающей» историю подобным образом ассимилированных идей. Попытка разобраться в этой ситуации невольно выявила то, что можно считать уже собственным оригинальным выражением не только мысли, но и философии Латинской Америки. Именно это имеет в виду Хосе Гаос *, когда говорит о новой философии, которая порождена особой озабоченностью, присущей истории идей в нашей Америке. В чем суть этой озабоченности? По-видимому, в стремлении осознать логику ассимиляции идей европейской философии и культуры. Эта логика, собственно, и лежит в основе того, что Гаос определяет как философию истории Испаноамерики ². Во всяком случае, содержание испаноамериканской философии должно восприниматься не по внешне усвоенным философемам, но по духу, по сути, определившим характер этого усвоения. Таким образом, речь идет о смысле, который связан с живой действительностью этой Америки, о реальных мотивах, вызвавших к жизни историю идей в нашем регионе.

Речь, стало быть, идет о логике или смысле, который Гаос обозначил как результат попыток самих латиноамериканцев отвергнуть свое прошлое с тем, чтобы перестроить себя в соответствии с чуждым им настоящим, — тем настоящим, которое для латиноамериканцев было воплощено в притягательных для них идеях. Эти попытки в конечном счете есть лишь плод представлений самих латиноамериканцев о собственной действительности как о чем-то чужом, заимствованном или, что еще хуже, навязанном, от чего они смогут освободиться лишь путем отрицания этой действительности как таковой. Такое отрицание должно сопровождаться приятием идей, которые могли бы дать начало некоей иной действительности, созданной иными людьми и принимаемой в качестве образца. Эти иные люди в силу тех же причин обладают превосходством в глазах латиноамериканцев, заинтересован-

² Gaos J. Carta Abierta a Leopoldo Zea, *Filosofía mexicana de nuestros días*. Imprenta Universitaria. México, 1954, p. 183—190.

ных в собственной перестройке. Следовательно, уяснение логики, обуславливающей подобные попытки, влечет за собой выяснение смысла отрицаемой действительности. Эта действительность равно включает в себя как то, на что направлены попытки отрицания, так и то, чего не удавалось достичь в течение всей истории ассимиляции идей. Направление этой истории, как уже говорилось, определялось осознанием своей зависимости, подлежащей отрицанию, и формой осуществления такого отрицания. В этом суть феномена, который был обозначен как латиноамериканская философия — своя собственная, аутентичная философия человека Латинской Америки, пришедшего к осознанию собственной действительности. При этом аутентичность данной философии нисколько не страдает от включения некоторых, как будто бы чуждых латиноамериканской действительности идей. Я говорю «как будто бы», поскольку сама возможность ассимиляции таких идей свидетельствует о том, что они не чужды нашей действительности, хотя и заимствованы из другого контекста. Эта аутентичность парадоксальным образом выразилась в утверждении того, что подобная ассимиляция может породить лишь плохие копии заемных образцов. Но в данном случае плохими копиями скорее будут сами предложенные образцы, так как в процесс «подражания» неизбежно вторгается действительность «подражателей». Это вторжение и обеспечивает подлинность, аутентичность всех проявлений действительности.

Артуго Ардао полагает, что, несмотря на долговременную скудость нашей философской рефлексии, латиноамериканская философия никогда не переставала искать собственные способы выражения. Действительно, мы выпиваем философию из-за границы, словно готовое платье. Но на импортированный товар мы ставим собственное клеймо, как говорил некогда Алехандро Корн*. Этот факт был подтвержден всем последующим движением нашей философско-исторической мысли, свидетельствующим о настойчивом стремлении к аутентичности. При этом не обошлось без бесплодного механического или рабского подражания. На всем протяжении истории, продолжает Корн, наиболее открытые умы умели не только перенимать чуждую мысль, но и перелагать ее на свой лад, приспособлявая ее как к своим реальным ситуациям и обстоятельствам, к своим насущным проблемам и нуждам, так и к своему стилю и духу, своему способу бытия. Так было и

у нас, в Латинской Америке. От поколения к поколению пассивное восприятие неуклонно, хотя и не без сопротивления, уступало место осознанной и критической адаптации, которая в конце концов полностью возобладала и обеспечила тем самым — теперь уже окончательно — обретение самостоятельной позиции в рамках двуединой общефилософской проблематики, связанной с миром объектов и миром субъектов. Это и есть становление латиноамериканской философии, о которой говорил Хосе Гаос и выражением которой является новая попытка перестройки самих себя в соответствии с собственными прошлым и настоящим, что как раз и делает философию собственно философией.

Строго говоря, философия нашей Америки выражается в стремлении (впрочем, бесплодном) разъять то двуединство общефилософской проблематики, о котором говорит Артуро Ардао, — мира объектов и мира субъектов. Мы имеем дело с субъектом — латиноамериканцами, жаждущими дереализоваться, дезобъективироваться. А это означает стремление к отрицанию того, чем являешься, — стремление стать другим, чуждым самому себе; стремление отвергнуть собственное прошлое. Объект как отрицаемая реальность связан с определенными образцами, которые по своей природе чужды и отрицаемой реальности, и отрицающему субъекту. Это отрицание исходит, как мы уже говорили, из осознания латиноамериканцем своей зависимости, то есть из осознания того факта, что он принадлежит реальности, которую не считает своей, ибо она была ему навязана. В результате он подходит дифференцированно к вышеуказанному двуединству субъекта и объекта. Субъект — латиноамериканец — полагается здесь чуждым своему объекту, то есть своей реальности, стремящейся ассимилировать другую реальность, которую он может считать своей на том основании, что воспринял ее по доброй воле, без насилия с другой стороны. Однако, говорит Гаос, если перестроить себя в соответствии с чуждым настоящим представляется возможным, то уж отринуть собственное прошлое абсолютно невозможно, ибо допустимость подобной операции означала бы самоуничтожение. Желаем мы того или нет, всякое чужое настоящее, которое мы хотели бы перенять, должно будет неизбежно учитывать существование как прошлого, так и самой воспринимающей реальности. Эта-то реальность и определит форму ассимиляции чужого настоящего.

Этот факт все более осознается по мере изучения истории восприятия и адаптации Латинской Америкой идей, чуждых ее реальности. Осознание этой истории и выразилось в том, что Гаос и другие латиноамериканцы называют философией истории нашей Америки. Наша философия истории познает именно причины восприятий и адаптаций и в рамках Латинской Америки выражает себя в форме иной, нежели философско-историческая традиция Европы и — шире — Западного региона. Поэтому философия истории, представленная Гегелем, оказывается антиподом философии истории, создаваемой в Латинской Америке. Для западноевропейской философии истории характерно гегелевское *Aufhebung* («снятие»). Это философия диалектическая, которая делает из прошлого инструмент настоящего и будущего с помощью абсорбции (впитывания) или ассимиляции. И то, что было, и то, что прошло, уже не нуждается в продлении своего бытия. В этом смысле наша философия истории есть антипод европейской: она всегда стремилась закрыть глаза на собственную реальность (включая и свое прошлое) и сделать вид, что не знает ее, ибо видит в ней нечто чуждое. Субъект и объект кажутся здесь оторванными друг от друга. Субъект абстрагируется, отстраняется от действительности, которую не желает принимать за свою, а объект — действительность — представляется чем-то чуждым субъекту, в нее же погруженному.

Итак, западноевропейская история как история ассимиляций противостоит истории латиноамериканской, состоящей из соположенности реальностей, в разной форме чуждых субъекту, который и отвергает, и ассимилирует. Абсорбция, ассимиляция в одной истории и соположенность — в другой. Осознание такого двойного смысла философии истории — латиноамериканской и западноевропейской — и привело к отрицанию соположенности и появлению такой философии истории, которая реализует снятие, абсорбцию прошлого, истории, реальности и которая, хотим мы того или нет, является собственной аутентичной реальностью Латинской Америки. Осознанное прошлое, состоящее из соположенностей, воспринимается как нечто «свое», и именно из него следует исходить, создавая собственное настоящее и будущее. Эта философия истории положит конец трагической ситуации, выраженной Симоном Боливаром в словах «мы пахали море», когда все, что мы ни делали, обернулось пустотой, как если бы мы пахали море или песок.

Пустота, присущая субъекту, бегущему от собственной реальности и пытающемуся реализовать себя вне ее, — это тот «боваризм», о котором говорил мексиканец Антонио Касо *. Флоберовская Эмма Бовари обладала, по словам Касо, «способностью воспринимать себя иной, чем она была на самом деле». Эта способность присуща каждому человеку, ибо он так или иначе воспринимает себя иным, чем есть на самом деле. То же самое может происходить с целыми народами, в том числе с народами нашей Америки. «Мы отличаемся, — писал Касо, — самым ярким и очевидным врожденным боваризмом: способностью в политике воспринимать себя не такими, какие мы есть в действительности»³. Следствием позиции, занятой мадам Бовари, явилось ее поражение; мы потерпели поражение по той же причине. Нашей позицией было отрицание, игнорирование собственной реальности принятием чужой реальности, которая как таковая исключала наше самоосуществление. Отречение от основ своей реальности привело к явлению соположенности, о котором говорилось выше, к накоплению проблем, но не решений. Боваризм не разрешает проблем — он их только накапливает. Начало этому положила конкиста, которая, смешав народы, создала для них проблемы, не дав их решений. Еще не решив проблем, порожденных конкистой, мы уже ставили вопрос о либерализме, который не решал предыдущих проблем, а создавал новые, и так продолжалось далее, накапливались проблемы, а не их решения.

Собственная живая реальность при этом всегда игнорировалась, поскольку считалась менее достойной внимания, чем представлявшиеся нашему сознанию идеалы. Мы отрицали самое себя, строя планы в пустоте. Мы еще не решили проблемы конкисты, оставленной нам Испанией, пишет Касо, еще не выяснили проблемы демократии, а уже на повестке дня стал в самой острой и безотлагательной форме исторический вопрос о социализме. Таковой видится история нашей Америки, — история, отличная от западноевропейской и выражающаяся в постоянной ассимиляции импортированных идей, боваристских идеалов. Ее смысл мы и пытаемся теперь представить, с тем чтобы объяснить самим себе цепь поражений, которые потерпела, по видимости, наша Америка. Такое объяснение по-

³ C a s o A. El bovarismo nacional, Discursos a la nación mexicana, Librería Porrúa. México, 1922, p. 77—82.

могает нам извлечь из этих поражений необходимый опыт, на основе которого мы построим мир, но не боваристский, а реальный. Более того, этот мир в некотором роде уже создается. Наша история — часть великой и единой истории, истории человека.

Философия истории нашей Америки позволила выявить особую диалектику, вдохновлявшую ее творцов. Смысл этой истории кроется в сознании своей маргинальности. Именно сознание маргинальности порождает разъединение того, что должно было бы быть единым и что объясняет ту двойственность общефилософской проблематики, о которой говорил Ардао. Маргинальность порождает несоответствие между субъектом и объектом, между человеком и реальностью. Карлос Реаль де Асуа также обратил внимание на то, как происходит переход от истории идей к философии истории, то есть философии идей, «философии истории идей». Философия истории идей, колонизаторская по сути, неизбежно становится философией истории как таковой, говорит Реаль де Асуа. Философия, свойственная, как мы увидим, периферийным, маргинальным, зависимым народам, является философией иной истории, нежели истории народов «центра», имперски-колонизаторских народов. Эта философия может быть приемлемой и для других, не латиноамериканских народов, находящихся в подобной ситуации. Согласно Реалю де Асуа, «...латиноамериканскую перспективу могут использовать африканские или азиатские *вестернизаторы*, поскольку она выражает общее для всех них состояние духа — двойное переживание своей маргинальности по отношению к Западу и своего приобщения к его благам»⁴.

Так называемая «интеллектуальная история» в США рассматривает эту историю идей в специфической философской интерпретации как философию истории, с той, однако, оговоркой, что она понимается как философия абстрактная. Имеется в виду философия истории, которая не опирается на факты, но лишь ищет в них оправдания определенному проекту, который в силу своей природы относится не к тому, что имеет место в действительности, а к тому, что может или должно быть. Такая философия не принимает историческую реальность в том виде, в ко-

⁴ Real de Azúa C. *Filosofía de la historia e imperialismo*, Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos, 9, UNAM, México, 1976, p. 191—210.

тором она существует, а пытается превратить ее в инструмент, поставленный на службу чему-то, что еще не существует. Парадоксальным образом эта философия, становясь идеологией, оказывается прагматической. Философией истории она становится лишь постольку, поскольку берет за исходную точку реальную историю, используя ее в качестве инструмента и опоры для создания истории, которая не существует и которую надлежит создать. Следовательно, эта философия лишена объективности. Далее утверждается, что этой истории идей важно познать не столько внутреннюю логику интеллектуальной деятельности в Латинской Америке, сколько характер отношения латиноамериканского мышления к тому или иному проекту или предприятию, которое должно быть создано с учетом реальной действительности. Один из представителей этого направления, историк Чарльз Э. Хейл, пишет: «...Если историк полностью связан с прошлым, а его главная цель — в будущем, разве не внесет он больше путаницы, чем ясности, в свое изучение исторической ситуации?»⁵ Трудно сказать, когда говорит историк, а когда философ; историческая реальность, предполагаемая объективной, субъективируется, ставится на службу субъекту, превращающему ее в инструмент определенной практики. В таком случае что же именно дает эта философия в аспекте ее связи с историей? Она ищет, говорит Хейл, существенные и характерные черты латиноамериканской культуры в пределах Запада или западноевропейской культуры, пытаясь представить то, что может быть названо философией латиноамериканской истории. Философия истории как таковая стремится выйти за рамки действительности, идти впереди нее, пытаясь ее преобразовать.

Другой исследователь, Уильям Д. Раат, исходит из разграничения истории идей как интеллектуальной истории и философии истории. Первая занимается так называемым «внутренним» анализом идей, вторая — их «внешним» анализом. По мнению У. Д. Раата, внутренний анализ исследует в основном идеи в связи с их социальным происхождением. В то же время внешний анализ рассматривает отношения идей к событиям, а не их взаимоотношения. История идей — это то, чем занимают-

⁵ Hale Ch. A. Sustancia y método en el pensamiento de Leopoldo Zea, *Historia Mexicana*, 78, El Colegio de México, октябрь—декабрь, 1970, p. 285—304.

ся, скажем, Артур Лавджой или Рой Х. Пирс. Они производят внутренний анализ идей, исследуют их взаимосвязь, отвлекаясь от исторической реальности, в которой они возникают. Напротив, интеллектуальной истории посвящают себя историки типа Джеймса Харви Робинсона или Крейна Брайнтон, которые видят в идеях инструмент адаптации и выживания человека в той действительности, в которой он находится. Для первого из них, по словам Раата, внутренний анализ идей подразумевает, что человеческий ум обладает некоей творческой жизнеспособностью, не зависящей от внешних обстоятельств. Иначе говоря, идеи обладают собственной жизнью, преодолевающей сферу повседневного опыта. Для второго подобная «идеалистическая» концепция отлична от «функционализма», свойственного исследователям внешней интеллектуальной истории. К. Брайнтон полагает, что для человеческого ума характерна не столько адекватность жизневосприятия, сколько утилитарность, а идеи важны в той мере, в которой они действуют в качестве агентов в целях адаптации и выживания в конкретной сфере социобиологического универсума. Существенно то, что «так или иначе, большая часть авторов не считают свой предмет эквивалентным философии истории»⁶. К чему стремится, чем занимается в таком случае философия истории? Раат ответил бы, что она не занимается фактами. Иными словами, она не удовлетворяется изложением ни специфической логики идей, ни возможной связи их с определенной реальностью. Она претендует на то, чтобы идти дальше, к тому, что еще не существует и, следовательно, не может быть подтверждено фактами, — к будущему, которым и определяется взаимосвязь идей, соотношение фактов истории идей и реальности, связанное с проектами, претендующими на абсолютность исторических решений.

Скромные попытки понять историческую мысль, пишет У. Раат, превратились в спекулятивную деятельность, утверждающую высшую реальность, не поддающуюся никакому объективному анализу с точки зрения роли идей в истории. История превращается в метаисторию, а исследователь истории идей — в завязатого теоретика и философа истории. Плохо ли это? Плохо, полагает Раат, ибо фило-

⁶ Raat W. Ideas e historia en México, un ensayo sobre metodologia, Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos, 3, UNAM. México, 1970, p. 175—188.

софия: должна считаться с фактами как в плане истории идей, так и в плане исторической реальности как таковой. Ибо, по мысли Раата, философу истории свойственно, выстраивая факты по заданной схеме, превращать их в предмет субъективного манипулирования. Ведь именно эту цель ставили перед собой такие философы истории, как Гегель или Тойнби. Иначе говоря, их интересуют не факты, но свое собственное видение смысла и взаимосвязи фактов. Но, на взгляд и Раата и Хейла, к такого рода подходу и стремятся латиноамериканцы, которых занимают не история идей или интеллектуальная история, а их же собственные субъективные спекуляции, направленные не столько на познание исторической и интеллектуальной реальности Латинской Америки, сколько на оправдание действий, связанных с реализацией определенного проекта. Исследователи истории идей Латинской Америки, пишет Раат, продолжают восставать против позитивизма, против необходимости учитывать факты реальности. Этот бунт, добавляет он, означает на языке философии движение от внешнего к внутреннему, от объективного к субъективному, от всеобщего к частному, от истории научной к истории, понимаемой как романтическое искусство или как философия.

Необоваризм? Новая форма бегства от действительности в том виде, как она складывалась на протяжении всей истории идей Латинской Америки? Нет, здесь не просто несоответствие между субъектом и объектом. Субъект не отрицает своей реальности, напротив, он стремится познать ее, но лишь для того, чтобы сделать ее неким инструментом создания истории. Он стремится узнать факты, но не подчиняется им всецело, так как с момента познания ставит себе задачей их преобразование. Субъект стремится просто-напросто овладеть объектом, включая его в себя, а не отторгая, как прежде. Это и означает гегелевское снятие, о котором говорит нам Хосе Гаос. Однако можно ли считать это именно философией истории, а не историей идей или интеллектуальной историей? Можно. Но это будет философия, возникшая в процессе познания истории в Латинской Америке. Очень немногие мексиканские авторы, считает Раат, применяют внешний анализ и создают истории, которые можно назвать собственно интеллектуальными. Их истории направлены на определенную цель, ибо, с точки зрения исторической школы, настоящая история должна быть современной историей. Что этим хочет

сказать Раат? Лишь то, что история, прошлое рассматривается в их связи с настоящим и будущим: то, что было, — с тем, что есть, и с тем, чем оно может стать. И тогда преодолевается, снимается боваризм, то есть несоответствие между субъектом и объектом, которое выражалось в виде казавшейся непреодолимой соположенности исторической проблематики Латинской Америки. Однако это преодоление некоторые критики рассматривают как нарушение понятий о самой структуре исторического времени, как непродуманное смешение сегодняшней идеи с событиями прошлого. Согласно Лавджоу, историческое понимание должно перерастать предрассудки сегодняшнего дня, и задача историка состоит не только в постижении истины, но и в сближении с объективностью. На что же претендует эта философия истории? Она претендует, продолжает Раат, на спасение западной культуры от современного духовного кризиса и дегуманизации. Латиноамериканец может универсализироваться исходя из своей особой ситуации и развить в результате этого такую философию Нового Света, которую он сможет разделить со всем человечеством. Это великие планы, но такая философия истории остается вне области общепринятого исторического анализа, ибо, как полагает Раат, речь идет не об интеллектуальной истории, а о метаистории. Это субъективизм, не свойственный исторической традиции Соединенных Штатов. Субъективистская концепция исторического познания никогда не была распространена в Соединенных Штатах в той мере, в какой она свойственна Латинской Америке. Поэтому, заключает Раат, осуществить подлинную интеллектуальную историю или историю идей призваны скорее североамериканские историки, свободные от обязательств перед действительностью Латинской Америки, нежели латиноамериканцы. Только беспристрастное исследование, по мнению Раата, позволит наконец как Мексике, так и человечеству познать себя. В конечном счете подобная позиция Раата также метаисторична, ибо она построена на суждениях, не менее претенциозных и субъективных, чем те, которые он делает объектом своей критики.

Несомненно, любая философия истории несет в себе какой-то внутренний проект, цель, то есть нечто такое, что выше простого познания исторических фактов и что наполняет это познание смыслом. Подобный проект имеет в виду не жесткую привязанность к фактам и не отрыв от

них. Именно в этом пункте ошибались исследователи истории латиноамериканских идей. Наш проект, стало быть, ведет к преодолению подобного рода истолкований и тех фактов, которые эти истолкования вызывают, то есть к изменению той действительности, которая навязывается этими фактами, к выходу за их пределы. Но что же дают нам факты? Как уже говорилось, за ними стоит осознание зависимости и маргинальности народов нашей Америки и других частей западного мира. Принять эти факты во внимание означает познать их. Но познать их с тем, чтобы изменить, — это и есть главная задача философии истории, которая возникла из потребности узнать историю адаптации определенных идей к действительности, поначалу им чуждой. Что же это — метаистория? Да, если понимать ее как снятую форму истории, которая не может более длиться, истории, основанной на проектах, чуждых народам и людям Латинской Америки. Субъективизм? В той мере, в какой это подразумевает обращение к фактам, явившимся плодом этих проектов, принятых не по воле тех, кто сам превратился в их пассивную часть. С этой точки зрения философия латиноамериканской истории становится частью философии всемирной истории, в которой пересекаются различные проекты — как проекты народов-колонизаторов, так и проекты тех, кто испытывал или продолжает испытывать их господство. Проекты эти различны, но они тесно переплетены, ибо устремлены, как мы увидим, к одним целям. Проекты, которые строят народы Латинской Америки, находятся в неизбежной диалектической связи с проектами народов так называемого западного мира.

2. Европоцентризм и универсализм в истории

История идей Латинской Америки исходит из европоцентристской или западоцентристской концепции, поскольку ее интересует в первую очередь характер отношения того, что она может считать своей собственной мыслью, с философией, философами и идеями европейской культуры. Эти идеи, казалось бы чуждые латиноамериканской действительности, были тем не менее если и не навязаны ей, то сознательно ассимилированы именно с целью отбросить идеи, представлявшиеся действительно чуждыми. Хотя среди последних также были как идеи навязанные, так и

ассимилированные по собственной воле. Клин вышибался клином. К примеру, позитивизм, взятый из европейской философии, призван был сменить схоластику, также европейскую по происхождению, но воспринимавшуюся как навязанная. Дело в том, что, как правило, та или иная философия рассматривается в качестве идеологии, ставящей себе целью установить определенный порядок, отличный от существующего. Так, порядок, основывающийся на колониальной схоластике, должен быть заменен новым, основывающемся на позитивизме; общество теологическое должно стать обществом позитивистским⁷. Независимо от того, была ли философия навязанной извне или ассимилированной по своей воле, источником ее оставалась Европа или так называемый западный мир — источник и центр латиноамериканской культуры. В любом случае имела место зависимость — если и не навязанная, то принятая добровольно. Положение в корне меняется, когда исследователь истории идей осознает факт зависимости: тогда он начинает искать ее смысл, причины и основы, то есть заниматься именно тем, что было навязано философией истории. Но в любом случае осознание факта зависимости (которую критически настроенные исследователи определяют как европоцентризм), осознание смысла культуры — ассимилированной или навязанной — предполагает осознание ее колонизаторского характера. В этом смысле концептуальный аппарат иберийской колониальной схоластики мало чем отличался от концептуального аппарата позитивизма, который служил в конечном счете все той же идее зависимости, только с новыми «центрами власти». Как старый колониализм, так и нынешний неоколониализм выражают одно и то же отношение колониальной зависимости.

Только изучение этой ситуации зависимости, которую Латинская Америка сохраняет в культурном аспекте по отношению к Европе или Западу, сможет обеспечить оригинальность философии, которая претендует на звание латиноамериканской. И только культурный аспект является наиболее адекватным для осознания своеобразия нашей действительности, в том числе своеобразия ситуации зависимости. В изучении феномена, о котором идет речь, осознание отношения зависимости позволит обеспечить

⁷ См.: Zea L. El positivismo en México, nacimiento, apogeo y decadencia. Fondo de Cultura Económica. México, 1975.

зависимым более «высокую» точку зрения, чем точка зрения тех, от которых они зависели. В результате изменится взгляд на историю, подход к ней и ее истолкование, изменится «вѣдение побежденных», по выражению Мигеля Леона Портильо. Уже не Европа или западный мир будут определять содержание истории отношений этого мира с периферийными народами, но сами эти народы, исходя из своего собственного вѣдения, придадут свое истолкование и свой смысл истории. Но разве не к такому толкованию истории издавна призывали сами философы западной истории, стремящиеся поместить последнюю в подлинно планетарный контекст? Примером могут служить Арнолд Тойнби, Альберт Швейцер, а среди социологов — Питирим Сорокин. Сюда же следует отнести и такого своеобразнейшего исследователя этой истории, как Джозеф Нидем, который говорил: «Три тысячи лет ведется диалог между двумя окончечностями Старого Света. Во многом они оказали друг на друга влияние, но культуры, созданные ими, очень различны. Мы имеем достаточно оснований полагать, что мировые проблемы никогда не будут разрешены, пока они будут рассматриваться только с европейской точки зрения. Надобно увидеть Европу со стороны — увидеть ее историю, достижения и поражения глазами большей части человечества»⁸.

До последнего времени изучалась только точка зрения Европы и западного мира — как на самих себя, так и на народы, подчинившиеся их гегемонии. Позиция же этих народов состояла в том, чтобы, даже не пытаясь выразить себя исходя из собственной самобытности, отразить в наиболее чистом виде образ культуры гегемона, устанавливающего и навязывающего свое господство. Позиция, которую по отношению к собственной истории занимали народы, находящиеся на периферии по отношению к центрам власти, была всего лишь отражением позиции Европы и западного мира — отражением или эхом Старого Света, как сказал бы Гегель. Теперь сами европейцы должны исходить из определенной действительности, порожденной отношением зависимости. А отсюда — и новая точка зрения на всю ситуацию, рассмотрение, так сказать, другой стороны медали. Это будет точка зрения периферии, позиция народов, которые до самого последнего времени вращались

⁸ N e e d h a m J. Dentro de los cuatro mares, el diálogo entre Oriente y Occidente, Siglo XXI Editores. S. A. México, 1975, p. 1.

наподобие спутников вокруг других народов, их философии или истории. Хотя последние и были своими для этих народов в силу сложившихся отношений, они тем не менее не выражали их собственной позиции, их точки зрения. По словам Джозефа Нидема, многие в Западной Европе, так же как и в Северной Америке, страдают, если можно так выразиться, духовной гордыней. Они твердо убеждены, что их собственная форма цивилизации есть единственно возможная для всего мира. Не зная других историй, культур и обычаев, они считают совершенно естественным насаждать свои идеи и устанавливать свои обычаи. Подобный диктат устанавливается посредством аннексий, завоевательных войн и карательных экспедиций в период колониальных экспансий, в результате чего европейские и американские ценности предлагаются сегодня, как и вчера, под прицелом винтовки и под угрозой атомного взрыва.

Сегодня европоцентристский монолог должен уступить место диалогу между теми, кто осуществлял экспансию, и теми, кто страдал от нее. Историко-философскую трактовку Запада следует теперь производить с точки зрения историко-философской трактовки незападного мира. Фундаментальную философию истории нужно рассматривать с историко-философской позиции тех, кто вовлечен в эту историю. Философия истории, которая оправдывает и обосновывает мировое господство ее творцов, должна предстать на рассмотрение тех, кто делал другую историю — историю периферийных народов. Разумеется, эта последняя не чужда первой, она есть всего лишь другая сторона медали, — медали, которая есть наш мир как целое. Европоцентризм как концепция истории, а ее творцы как единственные представители человечества породили такую интерпретацию истории, которая выражает развитие только западного мира. Последний исходит из собственного представления о том, что есть человек, то есть из определенной антропологии, которая склонна оправдывать как тех, кто осуществляет европоцентристские проекты, так и тех, кому она приносит выгоду. Подобная точка зрения вызывает сегодня закономерную реакцию со стороны народов, мысливших лишь как объект истории. В настоящее время они становятся субъектом исторического действия, превращаясь из ранее опредмеченных в тех, кто сам теперь опредмечивает.

Эту перемену отмечает также и египетский социолог и

Философ Анвар Абдель-Мале́к, оценивая ориентализм как одно из проявлений европоцентристского склада мысли. По окончании второй мировой войны в результате подъема антиколониального движения ориенталистские идеи вступили в фазу кризиса. «В настоящий момент кризис затронул самое сердце ориентализма: начиная с 1945 г. он теряет не только «почву», но и «людей» — тех, кто до сих пор был «объектом» изучения, а теперь превратился в «суверенный субъект»⁹. До самого последнего времени лучшие проявления культуры основывались на европейских или западных понятиях как определяющих содержание всякой культуры, в то время как культура и история других народов рассматривались либо как экзотический курьез, либо как результат деяний западного мира на цивилизаторском поприще. Любая история и любая антропология должны были основываться на культуре и понятиях, созданных западным человеком. Получалось, что человечество как таковое вело свое происхождение от Древней Греции — колыбели европейской культуры и европейского гуманизма. Все же остальное считалось варварством, тем самым, о котором говорили еще древние греки: варварство азиатское, нуждающееся в цивилизаторском клейме Александра Великого, варварство, нуждающееся в ярме великого Рима, варварство, нуждающееся в великом гуманизме христианства. Зародившись в одной из провинций Римской империи, в Европе христианство было эллинизировано, то есть рационализировано. Восток и ориентализм оказались, таким образом, еще одним Западом, еще одной Европой, точно так же как Северная Америка с ее американизмом обвиняет в варварстве метисные народы нашего региона. И в том, и в другом случае человек и его история рассматриваются только сквозь призму того человека и той истории, которые восходят к Древней Греции. Следовательно, все другое, что не является западным, восточное например, должно стать объектом исследования, наподобие флоры или фауны открытых земель и стран, подвергшихся незамедлительному завоеванию и колонизации. Всякий ориенталист, стремящийся стать настоящим исследователем, свободным от узости периферийного мышления, должен исходить из основ мира, называемого классическим, — так называемой зари человечества.

⁹ Abdel-Malek A. La dialéctica social, Siglo XXI Editores. S. A. México, 1975, p. 74.

В результате западноевропейский человек предстает человеком по преимуществу, в отличие от других людей, которые обладают рядом черт, принижающих, умалюющих их человеческую суть. Эти черты не позволяют им в полной мере стать носителями звания человека, ибо они связаны как с примитивным прошлым этого человека, так и с его специфическим представлением о самом себе. Собственно, так и ставится вопрос в гегелевской философии истории.

Итак, исследователь присваивает себе право определения характера изучаемого им человека. Востоковед, африканист, американист суть те, кто определяет меру неполноценности азиата, африканца, американца. «Таким образом, — пишет Абдель-Малек, — хотя вырабатываемая типология и основана на реальной специфике, она оторвана от истории и, следовательно, оперирует представлениями о некоторого рода неизменных сущностях, в результате чего изучаемый «объект» превращается в нечто иное в сравнении с реальным предметом исследования познающего субъекта. Следуя подобной логике, можно говорить о *Homo Sinicus*, *Homo Arabicus* (и даже *Homo Aegypticus* и т. д.), *Homo Africanus*... По одну сторону — человек, обычный человек, по другую — европейский человек определенного времени, эпохи греческой античности»¹⁰. С этой точки зрения Запад оказывается всего лишь прошлым бытием. Признавая величие этого прошлого бытия, нельзя вместе с тем не видеть и его неизбежный упадок. То, что от него останется, — это развалины, а его народы будут восприниматься как чистая экзотика, экзотика à la Пьер Лоти*. Подобным же образом до сих пор представляется история человечества в музеях Европы и Северной Америки, — история, идущая от пещерного к европейскому человеку (человеку как таковому), в котором человечество нашло свое высшее воплощение. Такая позиция характерна и для философии истории, которая возникает как проявление все того же европоцентризма. Все, что не есть Европа или Запад, неизбежно расценивается как вырождение либо незрелость. Так, вся восточная культура оказывается не чем иным, как выражением упадка, одряхления и гибели, свойственных всем народам и цивилизациям. А молодость, инфантильность Африки и Америки предстают в свою очередь выражением незрело-

¹⁰ Ibid., p. 80.

сти, свойственной всем народам, не достигшим зрелости западного мира.

Любопытно, однако, что отзвуки европоцентристской концепции, отчуждающей целые народы как якобы выродившиеся либо как еще незрелые, могут прозвучать в устах ее же критиков, примером чему служит тот же Абдель-Малек. Египетский социолог выступает против ограниченности европоцентристской концепции, отрицая мнимое вырождение азиатских культур, включая египетскую. Он отстаивает их сегодняшнюю жизнеспособность, прибегая к понятию возрождения. Древние восточные, азиатские культуры, такие, как египетская, персидская, индийская, китайская и другие, не умерли, говорит он, более того — обращение к ним, возвращение им жизненной активности, их возрождение должно послужить основой в освободительной борьбе против зависимости, установленной западным колониализмом. Собственно говоря, причины упадка, равно как и предпосылки будущего этих народов и их культур, следует прежде всего искать в их собственном прошлом. Как полагает Абдель-Малек; «необходимо изучить поворотный момент между упадком и новым подъемом, точнее, процесс «национального возрождения». Ибо таков смысл этого понятия, прежде мало употребляемого, поскольку возрождение традиционно понималось как спонтанно всеобщее явление, охватывавшее человеческий разум и практику исключительно в Европе. Между тем существует и другое понимание возрождения, идеи которого реализуются в соответствии со своими национально-культурными особенностями и в пределах определенной цивилизации»¹¹. Иными словами, прошлое, великое прошлое Египта и всей Азии видится сегодня в качестве опоры для национального самосознания. Но как быть народам, не имеющим великого прошлого? Если в Америке есть майя, ацтеки и инки, то значит ли это, что латиноамериканский национализм должен видеть свою опору именно в них? А «черная» Африка? В различных районах Африки уже делались попытки найти и поднять на щит культурное могущество прошлого. Так было в Гане, Нигерии, Судане и других странах, но дальше превознесения «черного человека» идеологами *негритюда* дело не пошло.

Допустим, что в соответствии с изложенным тезисом в некоем (бесколониальном) будущем произойдет новое раз-

¹¹ Ibid., p. 192.

деление народов: с одной стороны — народы с великим культурным прошлым (представители таких стран Востока, как Египет, Индия, Персия, Китай), с другой — народы, культурное прошлое которых не столь величественно (метисные народы Америки), и, наконец, народы, чья культура считается еще более молодой (африканские, например). Но в таком случае нам снова пришлось бы говорить о «первом», «втором» и «третьем» мире! Это было бы убого-националистским ответом на колониальный и империалистический натиск Запада. И в то же время это было бы отрицанием социалистического идеала, провозглашенного Марксом и Энгельсом, идеала, осуществлению которого способствовал против своей воли сам капитализм, родившийся на Западе, распространившийся по всей планете и захвативший большую часть ее обитателей. Пролетаризовав множество народов, империализм подвел их к преддверию социализма — этому выражению всеобщей солидарности, достижимому для всех, и этому барьеру против всеобщей зависимости, игнорирующей всякие национальные и культурные особенности.

В 1976 г. в Мехико состоялся XXX Международный конгресс представителей гуманитарных наук стран Азии и Африки (изменивший под давлением афро-азиатов свое прежнее название «ориенталистских»). В рамках конгресса был проведен семинар на тему «Философия и независимость», на котором присутствовали Анвар Абдель-Малек и представительная группа североафриканских философов. В ходе семинара Абдель-Малек выразил свое недоумение по поводу того, что латиноамериканцы в своем стремлении противопоставить себя западноевропейской философии и культуре исходят из предпосылок самой этой культуры. Они пытаются преодолеть и превзойти ее вместо того, чтобы делать упор на древнюю и своеобразную культуру автохтонного населения. Египет, к примеру, стремился вернуться к великим ценностям древнеегипетской культуры, культуры фараонов и пирамид. Почему же латиноамериканцы не поступают подобным образом? Но возможно ли это, спросим мы себя. И не только для латиноамериканцев, но и для самих египтян? Действительно ли есть что-либо общее между нынешними египтянами и теми египтянами, что вынесли многочисленные колонизации со стороны греков, римлян, варваров, арабов, турок и англичан, веками наслаивавшиеся одна на другую? И не случится ли, что сегодняшние мексиканцы более близко связаны с творца-

ми культур майя и ацтеков, чем современные египтяне со своими великими предками? Достаточно пройтись по улицам Мехико или побывать в любом уголке страны, чтобы на лицах множества мексиканцев прочитать следы этого прошлого. Но эти представители народа вовсе не ощущают той неколебимой связи с божествами и властителями прошлого, которую, как предполагается, должен ощущать египтянин по отношению, скажем, к фигуре Рамзеса. Я думаю, что если возрождение, любое возрождение, не будет пониматься как ассимилированное прошлое, оно грозит превратиться в еще одну форму боваризма — в форму ухода от настоящего путем погружения в прошлое, или, что то же самое, в чужую культуру. Я полагаю, что прошлое, каким бы значительным оно ни было, должно быть не более чем инструментом на службе у будущего. И на фоне этого прошлого, ощущаемого как свое собственное, аутентичное, так же будет восприниматься и прошлое навязанное — в качестве средства достижения будущего, которое перерастет и преодолет все навязанные формы. Собственное прошлое и прошлое навязанное, также ставшее собственным, должны образовать такое прошлое, которое было бы диалектически освоено народами, подобными нашим. Такова наша форма преодоления западной философии и культуры, — форма, которая, собственно, и вызвала недоумение Абдель-Малека.

Почему так происходит? Дело в том, что мы ставим себе задачей выработать на основе, так сказать, философии зависимости нечто такое, что можно называть философией освобождения. Подобно библейскому Иакову, мы постоянно вынуждены бороться с ангелом. Но ведь этот ангел — часть самого борющегося. По-видимому, эта постоянная борьба с самими собой вообще характерна для латиноамериканцев, которые не перестают отрицать самих себя. Это форма выражения человека, находящегося между двумя мирами — миром завоевателей и миром покоренных; человека, который вплоть до последнего времени был вынужден выбирать одно прошлое из двух, каждое из которых он ощущал в равной мере и своим и чужим; человека, соединяющего в себе одновременно и угнетателя и угнетенного. Эту нашу внутреннюю коллизию и имел в виду Боливар, когда писал: «Мы не европейцы и не индейцы, а нечто среднее между аборигенами и испанцами. Американцы по рождению и европейцы по своим правам, мы находимся в странном положении, отбирая у местных жителей

земельные владения и утверждаясь наперекор захватчикам в родившей нас стране. Наши проблемы, таким образом, крайне запутанны и необычайны»¹². Проблема нашей расовой и культурной метисации столь сложна, что, утверждая одну культуру с тем, чтобы отвергнуть другую, мы тем самым отрицаем самих себя. Естественно, что с такой остротой эта проблема не стоит ни перед африканцами, ни перед азиатами, хотя и в них происходит своего рода «культурная метисация» с сопутствующими ей осложнениями, подобными латиноамериканским. Выход из этого двойственного положения мы видим только на трудном пути поиска собственной аутентичности. А философия истории, ориентирующаяся на поиски латиноамериканцами самих себя, будет некоей иллюстрацией библейской сцены борения с ангелом, то есть борения с самими собой. Это происходит потому, что мы принимаем, ассимилируем наше прошлое, и в том числе нашу зависимость.

Абдель-Малеk считает возрожденчество основой национализма, который порывает с колониальным наследием, при этом он опирается на самое разнообразное прошлое, в том числе на прошлое самой Европы. «Жизненные рамки национальной культуры и человека как ее активного ядра являют собой весьма противоречивую картину: египетский мир — это мир исламский, оттоманский, арабский, восточный, нилотский, средиземноморский и посему европейский»¹³. Эти различные влияния, различные стороны действительности породили, как считает египетский социолог, ту двойственность, которую переживает эта часть мира и человек, определяющий ее содержание. Но, как бы то ни было, лишь эта двойственность может привести к самопознанию, обретению собственной аутентичности. Эта двойственность сама есть результат и выражение господствующей идеологии, навязанной западным миром, и именно из нее и вопреки ей должна возникнуть идеология освобождения. Многие уже осуществлено в этом направлении, и это многое является следствием ассимиляции самой господствующей идеологии. Не в этом ли проявляется гегелевская диалектика, согласно которой раб в конце концов должен освободиться от своего господина? «Но, — спрашивает Абдель-Малеk, — разве завоеванное

¹² Боливар С. Речь в Ангостуре.— В: Боливар С. Избр. произв. 1812—1830. М., «Наука», 1983, с. 78—79.

¹³ Abdel-Malek A. Op. cit., p. 227.

не было достигнуто путем длительной исторической эволюции? И разве тот факт, что эта историческая эволюция была отмечена гегемонией Запада, гегемонией, лишь подчеркнувшей закат Востока, обязательно должен превращать это завоевание в своего рода сомнительное наследство? Короче говоря, факт остается фактом: нынешний мир таков, каким его формирует Запад со времен Ренессанса; таков он есть и таким будет впредь, несмотря ни на что и ни на кого»¹⁴. Этот момент следует принять за исходный при условии, что рассматриваться он должен с точки зрения тех, кто оказался объектом данного формирования, но не с точки зрения тех, кто его осуществлял. Иначе говоря, Европа, западный мир должны быть ассимилированы в сознании народов, традиционно отчуждаемых от истории этого мира. Следует осознать, что в действительности означало присутствие западного мира и его насильственное самоутверждение в масштабах планеты для народов, оказавшихся его жертвой. Здесь следует говорить об отрицании, но об отрицании диалектическом, а именно: необходимо использовать выстраданный опыт в интересах самой Латинской Америки. История, продиктованная Западом, должна быть пересмотрена исходя из собственного опыта народов, насильственно вовлеченных в эту историю. И первое, что открывается при таком пересмотре, — это существование незападного мира, некогда превращенного Европой в объект и орудие своих притязаний. Этот зависимый мир отнюдь не однороден, несмотря на то что ситуация зависимости объединяет все его народы. Согласно Абдель-Малеку, «исходный момент может показаться парадоксальным: требуется доказать не более не менее как, выражаясь научным языком, *несуществование гомогенной группы* наций, способных составить своеобразную категорию «новых наций»... которые нельзя отнести ни к обществу благосостояния по западному образцу, ни к государственным образованиям с высокоиндустриализованным социалистическим строем, существующим в Восточной Европе. Речь идет о регионе, на долю которого выпали практически все бедствия земного шара»¹⁵. Нации этого региона не гомогенны, но они едины в нищете и эксплуатации, навязанных извне. Эти нации и создают историю, на которую Запад претендует по

¹⁴ Ibid., p. 54.

¹⁵ Ibid., p. 109.

праву исключительной собственности. Следовательно, эта часть земного шара может и должна иметь собственный взгляд на историю.

В «Буре» Шекспира Просперо бросает обвинения Калибану, которого он лишил всех его владений и сослал на пустынный клочок земли *:

Ты гнусный раб, в пороках закосневший!
Из жалости я на себя взял труд
Тебя учить. Невежественный, дикий,
Ты выразить не мог своих желаний
И лишь мычал как зверь. Я научил
Тебя словам, дал знание вещей.

На что Калибан ему отвечает:

Меня вы научили говорить
На вашем языке. Теперь я знаю,
Как проклинать, — спасибо и за это.
Пусть унесет чума обоих вас.
И ваш язык ¹⁶.

С одной стороны, Европа и Запад вообще научили мир, бывший объектом их алчности, думать о себе самом, осознавать себя самого, а с другой — проклинать своих угнетателей, восставать против них и судить их. В этом видится суть философии, которая возникает в ответ на натиск западной культуры как в Латинской Америке, так и в Азии и Африке.

3. История как проект

Всякая интерпретация истории, любая философия истории обретает тот или иной смысл в зависимости от намечаемого проекта. Под словом «проект» мы подразумеваем некий направляющий принцип, некий ориентир движения как целого. Философия всемирной истории как наука не случайно возникла в тот период, когда Европа охватила в своей колониалистской экспансии последние территории в Азии, Африке и Америке. Понятие философии истории ввел в XVIII в. Вольтер; Гегель же своим необычным синтезом истории определил ее содержание и подвел ее итог. Однако в данном случае содержание и итог касались лишь путей развития Европы, которая тем не менее включает в орбиту своей истории региональные, конкретные

¹⁶ Шекспир В. Буря. Перев. М. Донского. — В: Полн. собр. соч. М., «Искусство», 1960, т. 8, с. 139.

истории многих других народов. Универсализируя их, она делает их частью «большой», всемирной истории, имея при этом в виду свою собственную историю. Философия, призванная обосновать «всемирный» характер этой истории, неизбежно являлась выражением проекта тех, кто творил историю своих собственных — европейских — наций.

В подобной ситуации европеец обращается к самому себе, осмысляет себя в аспекте своего прошлого и настоящего, постоянно ориентируясь на будущее. Европеец считает себя полновластным хозяином природы, — природы, включающей в себя не только землю, ее флору и фауну, но и людей, ее обитателей. Когда Европа открывала, завоевывала и колонизировала новые земли и их обитателей, она считала их просто частью природы. Для того чтобы обосновать свои действия и оправдать себя перед будущим, требовалась всеобщая, всемирная философия истории, ибо экспансия и замыслы Европы имели всемирный масштаб. Гегель обрывает длинную нить истории на том историческом моменте, современником которого был он сам. Он интерпретирует историю как историю человека, постепенно обретающего свободу и не ограниченного в своем могуществе. Однако эта свобода не касается тех, кто не прошел путь европейца к освобождению. За бортом остались народы Азии, как анахронизм, Латинской Америки и Африки — как незрелые или примитивные. Маркс и Энгельс также ведут развитие всемирной истории к своего рода полной гуманизации человека, именно к достижению полной свободы, подразумевающей и свободу от посягательств других. Предполагается, что освобождение должно охватить все человечество, включая и самые варварские народы, прежде выносившиеся Гегелем за скобки. Но эти народы, которым предстоит обрести свободу, а с нею и человеческое достоинство, придут к ней, подталкиваемые все той же алчностью и бесчеловечной эксплуатацией со стороны свободного, в гегелевском понимании, человека. Как Гегель, так и Маркс и Энгельс связывают проект освобождения определенного класса с осуществлением его собственных интересов. Проект освобождения всего человечества остается проектом европейским, порожденным западным историческим проектом, характерным для всей западной системы цивилизации.

Ответ на эти проекты будет дан людьми и народами, бывшими в свое время объектом европейских интересов.

Ответ мира, ввергнутого в состояние зависимости, станет выражением собственного взгляда людей и народов Латинской Америки на историю. Тем самым будет предложен проект, имеющий целью изменить изжившую себя ситуацию в мире, — проект, характерный для людей и народов этой части зависимого мира. Так, европейский христианский проект относительно Америки, оправдывавший первую волну экспансии, совершенной в XVI в., привел к возникновению латиноамериканского проекта освобождения начала XIX в. Причем этот освободительный проект явился следствием другого европейского проекта, который в свою очередь стал ответной реакцией Европы на устаревший христианский проект, нашедшей свое выражение в столкновении христианского сознания с современным сознанием того времени. Последнее ориентировалось на проект европейской гегемонии над всей планетой, оспаривая ее у иберийской империи. Этот проект так называемой Западной Европы прежде всего был воплощен Англией, Францией и Голландией в Северной Америке и некоторых странах Карибского бассейна и под прикрытием иберийской гегемонии частично проявился в Южной Америке. Этому проекту предстояло найти свое воплощение в североамериканском пуританском сознании.

В противовес этому, западноевропейскому проекту народы, находящиеся под иберийским колониальным владычеством, сделали попытку выработать свой собственный проект, исходящий, однако, все из того же европейского. Революция в Соединенных Штатах в 1776 г. и Французская революция 1789 г. явились идейной основой латиноамериканского проекта освобождения, или «либертарного» проекта. Этот последний вызвал со стороны испанской метрополии упорное нежелание признавать «американцев» в качестве равных. Испания продолжала настаивать на сохранении колониального проекта, по поводу которого спорили еще в XVI в. Хуан Хинес де Сепульведа и Бартоломе де Лас Касас *. Освободительный, или либертарный, проект в свою очередь давал начало двум проектам: консерваторскому и цивилизаторскому. Первый, учитывая неуступчивость метрополии, ставил целью сохранить культурную и политическую систему, унаследованную от колониального господства испанцев, только свободную при этом от самих колонизаторов. Тот же испанский или лузитанский порядок — только без Испании или Португалии. Подобный проект разделялся многими

латиноамериканскими консерваторами в масштабах всего континента.

Цивилизаторский проект в противовес консерваторскому отвергает в целом наследие иберийского колониализма в Латинской Америке. Он утверждает необходимость перестроить себя с учетом чуждого настоящего, освободившись в то же время от собственного прошлого. Это, в сущности, все тот же проект западноевропейской экспансии, начавшейся в XVII в. вслед за иберийской. Он опирался на пуританское мировоззрение своих посетителей, представляя их привилегированными существами, которым самой судьбой предначертано вершить деяния, выходящие за пределы времени и среды. Эти данные интерпретировались просветителями XVIII в. как цивилизаторская, просветительская миссия. Расцвет этой деятельности падает на XIX в. — эпоху формирования великих европейских империй и их столкновений, одним из героев которых стал будущий флагман империализма Соединенные Штаты Америки. Причем создатели латиноамериканского цивилизаторского проекта основывались на западном цивилизаторско-просветительском проекте, стремясь воплотить его в Латинской Америке, подчиненной до этого анахроническому консерваторскому иберийскому проекту. Ситуация отягощалась исконным индейским варварством, что обусловило ее маргинальность по отношению к цивилизации. Маргинальности способствовала и метисность нашей Америки — продукт все того же иберийского проекта. Так как этот цивилизаторский проект был чуждым опыту тех, кто намеревался взять его на вооружение, он привел лишь к бездумному подражанию. А непродуманное, иррациональное подражание с неизбежностью предполагало добровольное принятие новой формы зависимости, на этот раз — зависимости от воли создателей цивилизаторской модели, воспринимавшейся как собственный проект. От латиноамериканского цивилизаторского проекта, полностью игнорирующего собственный опыт и пытающегося ассимилировать чужой, практически ему неведомый, только шаг до самоуничтожения, предполагающего свое собственное чем-то низшим по отношению к тому, чем хотелось бы быть. Это и есть тот самый боваризм, о котором мы говорили.

Таким образом, двойной латиноамериканский опыт, — идущий как от западноевропейских экспансионистских проектов, так и от собственных, — привел к возникнове-

нию нового проекта — проекта самообретения (proyecto asuntivo). Этот проект ставил себе целью восстановить в правах собственную реальность, освоив и приняв ее. Ибо только при таком приятии можно заменить реальность зависимости на реальность свободы, в которой были бы исключены ошибки прошлого — как ошибки, присущие консерватизму, заинтересованному только в сохранении прошлого, так и ошибки цивилизаторского проекта, игнорирующего это прошлое. Иначе говоря, ошибки тех, кто пытался заполнить вакуум, оставшийся после ликвидации колониального владычества, равно как и тех, кто стремился создать новые формы власти и угнетения. Оба проекта страдают зависимостью, один — от прошлого, другой — от заемного образца, отчуждающего нас от будущего. Сутью же проекта самообретения является усвоение этого двойного опыта наряду с опытом либертарного проекта и опытом длительного иберийского колониального владычества. Интерпретация проекта самообретения — вот цель, которая наряду с другими вдохновляла этот труд — труд о смысле истории народов нашей Америки. Такова общая установка трактуемой здесь философии латиноамериканской истории или просто американской истории, ибо наши связи с другой Америкой неискоренимы.

4. Проект либертарный и проект эгалитарный*

В своем выступлении по поводу 200-летнего юбилея Соединенных Штатов Америки — первого государства на континенте, возникновение которого происходило под знаменем независимости, — североамериканский социолог Збигнев Бжезинский упомянул о некотором сходстве проектов, выдвигаемых его страной и странами остальной части мира. Речь идет о той части мира, которая до недавнего времени вдохновлялась примером народа, провозгласившего Декларацию 1776 г. В этом году было положено начало ряду освободительных антиколониалистских движений. Народы, находящиеся под игом колониализма, нашли в Декларации независимости США призыв к достижению собственной свободы.

Но в наши дни либертарный идеал Соединенных Штатов, возникший как порыв вольнолюбия, как неотрефлексированная идея свободы, уже, по-видимому, не вызывает прежних восторгов. Современный мир не только не же-

лает признавать США лидером в области свободы, но, более того, в поисках других ценностей, ценностей равноправия, ценностей эгалитарных, он настраивается враждебно по отношению к США. Очевидно, равноправие ценится сегодня выше, чем свобода. «Современный мир, — продолжает Бжезинский, — проявляет вражду к нам не столько в декларациях — хотя и это имеет место, — сколько складом своих ценностей и чаяний, отличных от наших, североамериканских. Международная политика сделалась скорее политикой равноправия, нежели политикой свободолюбия, а народные массы, ориентируясь на такую политику, нуждаются главным образом в материальном равенстве, а не в конституционной или духовной свободе»¹⁷. Противоречат ли друг другу эти два проекта — равноправия и свободолюбия? Думаю, нет. Скорее, здесь имеет место не противоречивость, а взаимодополнительность. Одно невозможно без другого.

Свобода индивида и его право на самоопределение останутся просто красивыми словами до тех пор, пока они не обретут опору в равноправии как индивидов, так и народов. Свобода не является абстракцией — она опирается на реальность, а сама эта реальность определяется отношениями, существующими между людьми и народами. Естественно поэтому, что всякое неравенство в этих отношениях является препятствием на пути к свободе. Ибо свобода, о которой идет речь, — это свобода по отношению не к природному миру, но к другим людям и другим народам. Свободным можно быть только либо по отношению к другим — людям или народам, — либо вместе с другими людьми или народами. В ситуации неравенства свобода оказывается привилегией тех, кто располагает большими возможностями для ее установления и защиты. Но в этом случае речь может идти лишь об утверждении свободы для одних за счет других. Потому-то и добиваются не абстрактного, а содержательного равенства народы, разделявшие прежде либертарный проект Соединенных Штатов Америки.

Итак, что же получается? Идет борьба, в которой сталкиваются не идеалы, но интересы. Именно этот факт и удерживает либертарный проект на стадии простой декларации, не позволяя ему стать реальностью. Ибо его

¹⁷ Brzezinski Z. Estados Unidos se enfrenta a un mundo hostil. "Excelsior". México, 6.1.1977.

реализация затронула бы интересы тех, кто делает свободу привилегией одних народов за счет других. Таким образом, налицо борьба интересов под внешне противоположными лозунгами. «Все это, — продолжает Бжезинский, — порождает у Соединенных Штатов чувство остороженности по отношению к переменам, происходящим в мире, что в свою очередь вызывает чувство неуверенности у населения тех частей земного шара, где понимают, что Соединенные Штаты настроены против этих всемирных перемен»¹⁸. Это означает, что сегодня США уже не являются воплощением идеалов свободы — они выступают главным препятствием на пути обретения миром подлинной свободы, а не свободы в виде правовых или духовных деклараций.

Но для самих Соединенных Штатов Америки либертарный проект был проектом аутентично национальным, осуществление которого предполагало немалые трудности, связанные, в частности, с включением в их программу проекта равноправия. Оказалось, что недостаточно провозгласить идеал, надо еще и осуществить его. Осуществление либертарного идеала затянулось на две сотни лет с момента его провозглашения. И все это время, говорит Бжезинский, шла борьба: борьба за всеобщее избирательное право, за равные права для миллионов иммигрантов, за осуществление социальных прав, за создание профсоюзов, за гражданские права для негров и, наконец, за права женщин. Эта борьба велась на фоне ужасающего социального неравенства, концентрации в руках немногих сказочных богатств, расцвета бюрократии и агрессивной культурной политики. Стало быть, осуществление либертарных идеалов невозможно без достижения идеалов эгалитарных. Но социальное, политическое, экономическое и культурное неравенство порождает неравенство и в пользовании свободами. Свобода хозяина, работодателя, владельца средств производства не тождественна свободе трудящегося, который продает свой единственный товар — рабочую силу, — будучи лишен орудий труда. То же относится и к народам, стремящимся поднять знамя самобопределения, но не обладающим достаточной силой для защиты этого своего права. Отсюда следует, что могущественные нации могут во имя идеала свободы навязать свои интересы народам, которым недостает сил для защиты своего

¹⁸ Ibid.

права на самоопределение, иными словами, сильные державы присваивают себе право решать вопрос о свободе народов, не обладающих должным могуществом. Вьетнаму, Чили и другим странам пришлось на себе испытать, что такое неравноправие в отношениях с сильными державами, неравенство, закрывающее им путь к свободе.

Отсюда то значение, которое придается в наши дни эгалитарному проекту. Причем последний не исключает проекта либертарного, но включает его как необходимый момент общего процесса. Бжезинский вынужден признать, что сегодня эгалитарный идеал приобретает исключительное значение во всем мире и что народы Китая и Кубы, например, играют сейчас ту же роль, какую двести лет назад играли Соединенные Штаты Америки, провозглашая идеал свободы. Идея равноправия с каждым днем полнее насыщает собой атмосферу этого все более и более многолюдного мира. Соединенные Штаты Америки, долго и упорно отстаивавшие свой либертарный проект — проект абстрактной свободы, — сегодня с удивлением, разочарованием и досадой наблюдают, как народы, прежде маршировавшие под их знаменами, утрачивают доверие к своему знамени. Эти народы уже не верят, более того, относятся враждебно к заявлениям США о том, что их вмешательство в дела народов мира всегда направлено на защиту свободы. Сегодня самым важным для всего незападного мира представляется осуществление именно эгалитарного проекта, поскольку лишь на его основе возможно дальнейшее осуществление старых идеалов свободы.

Новейшие националистические движения, утверждает Бжезинский, вдохновлялись идеалами самоопределения, провозглашенными североамериканской революцией¹⁹. Но дело в том, что сегодня те же националистические революции, вдохновлявшиеся некогда североамериканским идеалом свободы, осознали невозможность его осуществления без учета или предварительной реализации эгалитарного проекта. Иными словами, необходимо предварительно революционизировать все человечество, для того чтобы каждый человек обладал всей полнотой свобод, во имя которых совершались революции. Яркий тому пример — Латинская Америка, националистический проект которой будет терпеть все новые и новые поражения до

¹⁹ Ibid.

тех пор, пока не будет располагать достаточными материальными возможностями, чтобы стать вровень со странами, уже осуществившими этот проект. Так, один из латиноамериканских проектов предполагал необходимость приближения материального и технического уровня страны к уровню США, ибо только в этом случае народы Латинской Америки якобы могут рассчитывать на осуществление соответствующего идеала свободы. Но латиноамериканские нации не равны в материальном отношении североамериканскому народу, и в этом неравенстве коренится невозможность осуществить у себя либертарный проект, осуществленный самими Соединенными Штатами Америки и западным миром.

Сегодня США болезненно относятся к требованиям равноправия. Они воспринимают подобные требования как покушение на их «законную» и не подлежащую перераспределению собственность. Проект равноправия, по их мнению, наносит ущерб их могуществу и влиянию, которые они считают своей прерогативой, а также их личной свободе, отождествляемой со свободой всего мира. Иначе говоря, если всемирное осуществление либертарного проекта, некогда провозглашенного самими Соединенными Штатами, повлечет за собой отказ граждан США от своей собственности во имя уравнивания возможностей других народов, тогда — долой свободу! — разумеется, свободу для других. Ни западный мир, ни его лидер — США не высказывают ни малейшей готовности ограничить свои интересы во имя свободы других народов или пойти на какие-либо материальные уступки, так или иначе ущемляющие их интересы. Таким образом, общество, которое ставит свободу своих граждан в неизбежную зависимость от неравенства остальных людей и народов, не принимает эгалитарного проекта.

Что же касается либертарных лозунгов, то лидерство здесь принадлежало и принадлежит группе или, скорее, элите, известной под названием WASP (White Anglo-Saxon Protestant — белые, англосаксонцы, протестанты)²⁰. Еще в XVII в. их предшественники выдвинули принцип индивидуальной свободы и индивидуализма и провозгласили право каждого народа присваивать себе богатства природы, которые они в состоянии использовать и воспро-

²⁰ См.: Brzezinski Z. Difusa política exterior de Estados Unidos. "Excelsior". México, 9.1.1977.

изводить. Отстаивая право своих народов на самоопределение, эта группа, как это ни парадоксально, требует права на вмешательство в дела других народов, якобы с целью защиты их свободы. Элитарная концепция этой группы вдохновляла всемирную экспансию Запада, последовавшую вслед за экспансией, начавшейся в XVI в.

Итак, философия истории Латинской Америки, равно как и аналогичная ей философия истории остальной части мира, подчиненной западноевропейской традиции, не может рассматриваться вне либертарного и эгалитарного проектов. Философия истории начинается с осознания зависимости и необходимости освобождения от нее. Наша философия, воплощенная в Симоне Боливаре и с особой силой выразившаяся в мышлении и личности Хосе Марти *, немислима вне проекта, который включал бы в себя либертарный идеал, но при этом ставил бы на повестку дня осуществление эгалитарного проекта, способного обеспечить свободу всем людям, вне зависимости от религиозной, расовой и культурной принадлежности. В свою очередь либертарный проект зависит от реальности проекта самообретения и эгалитарного проекта. Мы исходим из представлений об обществе, признающем право всех рас, религий, национальностей и культур на подлинную свободу. Поэтому эгалитарный идеал не раз провозглашался в нашей истории. Если вчера мы требовали равноправия у Испании и Европы, то сегодня — у Соединенных Штатов Америки. Философия латиноамериканской истории — это философия борьбы за свободу.

Часть I

История в западном сознании

Просперо:

Ты лживый раб!
С тобой добром не сладить, только плетью.
Сначала я с тобою обращался,
Хоть ты животное, как с человеком.

.....

Презренный!
Нет, добрых чувств в тебе не воспитать,
Ты гнусный раб, в пороках закосневший!
Из жалости я на себя взял труд
Тебя учить. Невежественный, дикий,
Ты выразить не мог своих желаний
И лишь мычал как зверь. Я научил
Тебя словам, дал знание вещей.
Но не могло ученье переделать
Твоей животной, низменной природы.
И за нору меня благодари.
Ты стоишь кары злейшей, чем темница.

В. Шекспир
«Буря»

І. Философия истории и Америка

1. Возникновение антропологии и истории

Принято считать, что мир обязан Европе, западному миру двумя чрезвычайной важности достижениями в области культуры: антропологией и историей. Эти достижения стали достоянием всего мира, благодаря чему человечество, населяющее остальную часть планеты, получило возможность увидеть свою сущность и суть своей истории. Это не означает, что до приобщения к мировой истории человек не обладал определенным представлением о самом себе, так же как и об истории, творцом которой он являлся. Все это существовало, как существовали и до своего открытия электричество и атомная энергия, которыми человек овладел только в XX в. Что же касается антропологии и истории, то и они, подобно электричеству и атомной энергии, оставались не осознанными человеком. Сегодня мы можем даже более или менее точно назвать время возникновения антропологии и истории как форм научного познания и форм сознания.

12 октября 1492 г., когда Христофор Колумб вступил на новую землю, был открыт новый мир. Правда, мир этот стал называться не именем его открывателя, а по воле картографа, изобразившего его, — Америкой. Однако именно его открытие было исходным моментом величайшей эпопеи — эпопеи экспансии европейского человека по всей планете. Оно стало исходной точкой все новых и все более потрясающих открытий, а с ними и невиданных ранее завоеваний и колонизаций, осуществляемых вдали от европейских морей и естественных границ того мира, который после открытия Америки стал называться западным. Все это произошло далеко за пределами знакомого в ту пору мира, превзойдя воображение Геродота. Экспансионистская эпопея развернулась в мире, затмевающим сказочную фантазию древнего историка, фантастический, но ограниченный мир которого отойдет отныне на второй план. Теперь другие историки будут писать об этом по-

вом и еще более фантастическом мире, омываемом всеми морями и обнимающем все острова. В этот мир входят такие земли и континенты, которые не мог себе вообразить даже великий первопроходец Марко Поло. Далеко за пределами только что открытого мира, за его прекрасными городами высились другие, не менее сказочные города, увидеть которые предстояло новым первопроходцам.

Географическое открытие, открытие пространства стало в свою очередь открытием человека, предпринимавшего эти великие походы. Человек, совершивший великие географические открытия, открывает самого себя как человека, — человека, связанного с множеством других существ, так или иначе имеющих с ним много общего. И как следствие открытия своей человеческой сути, исходя из своих отношений с другими людьми и раздвигая старые тесные границы истории Европы, европеец встретился с другими историями. А встретившись с другими историями, он встретился и со своей собственной. Именно эта встреча привела к тому, что европеец — открыватель, завоеватель и колонизатор — определил конкретный смысл своей истории, столь же конкретный, как и сущность человека, осуществляющего уникальный процесс материальной и духовной экспансии. Отныне история перестала быть просто хроникой или рассказом и начала осмысливать самое себя. Но познание смысла истории возможно только с учетом иных хроник, рассказов и историй. Так возникает история как осознание, история как осмысление причинности в истории, история как философия истории. А вместе с наукой о событиях жизни человека наполняется конкретным смыслом и наука о самом человеке — антропология.

Открыватель, превратившийся в завоевателя и колонизатора, столкнулся с другими, подобными ему существами. Именно с существами, ибо первооткрыватель не был уверен, что имеет дело с себе подобными. Ведь, прежде чем говорить о возможной идентификации человеческой природы этих существ, необходимо было определить, в чем состоит эта человеческая природа, то есть выяснить, что есть человек. Но на какой опыт, на какое знание мог опереться тот, кто сам себя считал первооткрывателем? Единственное, чем он располагал, был он сам; поэтому первым шагом в этом направлении было осознание самого себя. Только определив, осознав самого себя, европеец мог решить, были ли людьми другие существа. Стремясь

же понять, что есть другие существа, он спрашивал себя, что есть он сам. Признание или непризнание принадлежности этого другого к человеческому роду зависело от полноты его знаний о себе самом. Его представление о собственной конкретной человеческой реальности должно было стать архетипом и мерилем представлений о любой другой человеческой реальности.

Эпоха великих походов и открытий подарила европейцу встречу с существами, во многом похожими на него, но и во многом отличными. В числе прочих своих особенностей они обладали иным физическим обликом, но не столь отличным от европейского, чтобы на этом основании не причислять их к человеческому роду. Отличия в их морали и способе бытия не были столь разительными, чтобы не вписываться в привычное представление о человеке. Европейец и не отрицал полностью их человеческой природы, он просто не до конца понимал ее подлинность. Ведь для начала необходимо было узнать, что такое человек, поставив этот вопрос перед тем единственным человеком, который уже осознавал себя таковым. Получив ответ, следовало воспользоваться им как критерием при решении любых вопросов о сущности человека. Естественно, что мнения самих этих существ никто не собирался спрашивать, эти «мнения» просто соотносили с уже полученными ответами. Существовала только одна достоверная форма бытия человека, и эта форма была воплощена в тех, кто ставил вопросы.

Ввиду этого первооткрыватель был вынужден обратиться к самому себе. Ему предстояло совершить еще одно открытие, от которого теперь зависело и утверждение его самого как человека, и признание человеческой сущности тех, других. Ибо игнорирование их человеческой природы ставило под сомнение его собственную принадлежность к человеческому роду. Его собственная сущность — сущность европейца! — также как бы теряла свою абсолютность. Существование других существ поколебало его убеждение в непреложности своей собственной человеческой природы, которая прежде никем не оспаривалась. Собственно, представление европейца о том, что есть человеческое, в прошлом не раз менялось при разных обстоятельствах; единственным, что не менялось, была убежденность европейца в том, что он человек. И вот эта убежденность поколеблена. «Кто они, эти существа? — спрашивал он себя. — Могут ли они быть мне подобными? Они как буд-

то даже обладают собственной историей. Но разве это есть и моя история? Да и история ли это вообще?» И действительно, то, что в данном случае можно было бы называть историей, не совпадало с представлением европейца о собственной истории. Стало быть, это была совсем другая история. Но разве возможна какая-либо иная история? Итак, коль скоро история этих существ оказывалась под вопросом, становилась сомнительной и история тех, кто осмыслял ее, то есть самих европейцев. Кризис сознания всегда приводит человека к поискам смысла собственной истории. В данном случае от выяснения этого смысла зависела и история этих смутивших душу европейца существ.

С этого момента европеец создает в своей культуре круг осознанных представлений об антропологии и истории, которые надлежало усвоить тем, чье появление в поле зрения европейцев привело к вышеописанному перевороту в их сознании.

Эта антропология и эта история постепенно склонялись к признанию существования других людей и других историй, которые так или иначе исходили из представлений об универсальности европейского человека как человека по преимуществу и об универсальности его истории. Этим существам разрешили доказать свое право на звание человека или по крайней мере заслужить его. Соответственно их история, их «настоящая» история, отсчитывалась с момента их вовлечения в историю западного человека как субъекта становления единственно возможной всемирной истории.

В чем же в таком случае состоит вклад в мировую культуру, внесенный западным человеком в виде антропологии и истории? Ответ прост: в проекции западной, европейской сущности на других людей и другие народы, — проекции своего понимания человека и своей истории, оправдывающей в свою очередь свою экспансию по отношению к другим народам. Логическим выражением этой экспансии стал колониализм, по своим масштабам не имеющий прецедента в истории. Жертвы этой невиданной формы колониализма страдают не только от материального и физического угнетения, но и от угнетения в области культуры как результата самопроекции европейца на открытый им мир. В этой проекции есть место только истории завоевателя и колонизатора, воспринимавшейся как единственно возможная форма истории.

2. История как философия

Преодолев некоторую растерянность, вызванную открытием нового мира, европеец начинает проецировать свой собственный образ жизни и свою историю на быт и уклад людей и народов, живущих по другую сторону земного шара, ибо там, далеко от тесных границ европейского мира, находится мир, которого жаждет европейский человек. Вслушиваясь в самого себя, теперь он знает, что хочет и к чему стремится. Ненасытность желаний требует утоления в захвате и колонизации, столь же безмерных, сколь грандиозно само открытие.

Наряду с реально существующим европейцем возникает идея европейца такого, каким он хочет стать. Речь идет о том будущем европейского человека, которое проецировали вонне тесных европейских границ еще Мор, Кампанелла и Бэкон. Это утопия, то, что еще не существует, но что в результате географических открытий может обрести свой подлинный *топос*, стать реальностью. Соответственно Европа — это то-что-есть, исходный пункт того, чем она может стать за пределами себя самой, своей реальности, подальше от своей собственной наличной *у-топии*. И это еще не сбывшееся, но желаемое, то, что-может-наступить, находится в только что открытых землях. Эти земли пребывают в ожидании своего демиурга, а населяющие их люди — в ожидании очеловечения и участия в истории своих открывателей, завоевателей и колонизаторов.

Эти люди, чей внутренний человеческий облик пока еще как бы гипотеза, живут как в первый день творения. Это люди без истории — потому что живут они так же, как мог бы жить еще первочеловек. Они пребывают в своем собственном состоянии и, следовательно, не могут вполне считаться людьми. Человеческого звания удостоит их лишь европеец, полностью утвердившись среди этих людей и на их землях. Как ни парадоксально, но эти люди в свою очередь стали для европейца, который их открыл, завоевал и колонизировал, своеобразным образом полного неведения истории — европейской истории. Столь же непорочным хотел бы стать и европеец, стремящийся вырваться из своей истории, своего прошлого, выйти к новым рубежам. Но стремление выйти за пределы своего «я», за пределы собственной истории и есть утопия. Ибо если европеец пожелал пребывать в неведе-

нии относительно собственной истории, то это означает, что эту историю он уже не считает своей. Так, отождествив самосознание с процессом мышления, Рене Декарт стремился наново пересоздать историю — именно как историю собственного мышления. Он мечтал о городах, созданных на манер Утопии, рационально устроенных и воздвигнутых одним архитектором, — мечта, опирающаяся на представление о рацио, или здоровом смысле, как основе единственно возможного равенства людей¹. Не удивительно поэтому, что человек, живущий по другую сторону океана и не имевший, как предполагалось, подлинной истории, поневоле становится идеалом для европейца. Идеалом, в котором европейцу хотелось бы видеть предпосылку собственной и притом подлинной истории. Идеал «естественного человека» Монтеня, «доброго дикаря» Руссо — моральный трамплин для человека, стремящегося выйти за пределы своего «я». Но именно трамплин, вещь, предмет, инструмент, отражение чужой жизни, которую надлежит реализовать в масштабе планеты. Однако тот, кто стремится к самореализации, по сути дела, не видит перед собой ничего, кроме объектов и инструментов. И коль скоро он сталкивается с непривычной человеческой реальностью, он не может усмотреть в ней ничего иного, кроме «естественного человека», добрых или злых «дикарей». Все это, разумеется, выпадает из представлений о мире истории, мире человека по преимуществу. Вся эта непривычная реальность оказывается для него лишь подобием зеркала, в которое смотрится открыватель нового мира в надежде преобразить и подновить свой увядший лик. Глядящий в зеркало стремится увидеть в нем себя не таким, каков он есть, но, скорее, мечту, утопию о самом себе, то есть стремится увидеть мечту в предмете, в инструменте.

Таков был путь европейца к осознанию своей свободы перед миром природы. Ибо преодоление рабства в гегелевском понимании подразумевает преодоление господства природы над человеком. Возникает еще один парадокс: «естественный человек» утопистов перестал выступать в роли исходного принципа, оказавшись простым анахронизмом. «Добрый дикарь» перестал быть образцом, обернувшись обычной полезной вещью, наподобие флоры и фауны. «Добрый дикарь» так и не стал тем, чем должен был

¹ См.: Zea L. América como conciencia, UNAM. México, 1972.

бы стать человек как движущая сила собственной истории: история уже сдвинулась с места, и «доброму дикарю» досталась в ней роль части природы или, в лучшем случае, орудия для ее покорения.

Как уже говорилось, размышления об истории были известны в Европе с древнейших времен. Это была одна из форм осознания человеком себя самого. Обычно в моменты столкновения с историей других людей и народов человек нуждается в поиске глубинного смысла своей собственной истории. Таким моментом для Геродота было пересечение истории Греции с историей персов. Для Фукидида — период кризиса, вызванного внутренними распрями среди греков. Таким моментом, позволяющим увидеть сущность истории, явился для Августина кризис Римской империи, греховного «града Князя века сего», приведший его к представлению об «истинной» истории, творящейся в «граде божием». Иные ситуации и иные отношения породили новые интерпретации европейской истории: это Боссюэ * и другие, более современные историки. Но у новой истории были уже иные масштабы: она сделалась планетарной. Теперь это был уже не просто проект, но осуществление универсальности, достигнутой посредством захвата и колонизации. Осознав свою историю, Европа оказалась перед необходимостью осознать ее смысл. Потому она и обратилась к философии истории, чтобы с ее помощью объяснить смысл и движущие силы, сделавшие Европу центром мира. Само понятие философии истории вполне сформировалось в XVIII в., в век Просвещения и разума, в век, когда Европа, открывая Америку, распространила свою экспансию на весь мир. Это был век великих английских, французских и голландских торговых домов, оспаривавших друг у друга право на владение всем миром, — миром, который населяли люди, являвшиеся не более чем камнями, растениями или животными, то есть предметами, а значит, собственностью. Америка, Африка, Азия и Океания — всего лишь объект экспансии и арена конкурентной борьбы. Это уже та Европа, которая дерзнула потеснить пионеров европейского колониализма — Испанию и Португалию; Европа, стремившаяся заполнить «вакуум власти», оставшийся от старых империй в Латинской Америке и в некоторых районах Азии и Африки; Европа, переживавшая звездный час капитализма, эпические времена небывалой экспансии. И ее история должна была обрести свой смысл, осознать свое

назначение. В эту эпоху и возникает понятие философии истории, создателем которой стал француз Ф.-М. Аруэ, известный человечеству под именем Вольтера.

«Философия истории» Вольтера предварила более солидный его труд под впечатляющим названием «Опыт о всеобщей истории и о нравах и духе народов». В самом начале своего труда философ-просветитель заявляет: «Вам было бы желательно видеть древнюю историю написанной философами, оттого что вам хочется читать ее как философию. Вы ищете лишь полезных истин, а потом заявляете мне, что не обнаружили ничего, кроме бесполезных ошибок. Так давайте же искать истину вместе, попытаемся обнаружить бесценные памятники под развалинами веков»². Полезные истины! Вот что выдвигала на первый план история, представляемая как философия, а значит, зависящая от того, какой смысл придавал ей интерпретатор. Именно «полезная история» — «полезная» в том плане, в каком это отвечало намерениям европейца. История, прошлое — но под углом зрения того, что окажется полезным в будущем, которое он себе уготовил. Прошлое интересно не только руинами: в нем можно найти истины, полезные для будущего. Не мертвых истин — хроник, былей, басен и историй — искал в нем человек, но того, что нужно живому человеку в его жизненной деятельности, наполненной особым смыслом и связанной с определенным проектом. История рассматривалась с точки зрения философии, вернее, с точки зрения исходного принципа, обусловившего появление этой философии, — принципа, ставшего оправданием и обоснованием мировой экспансии европейского человека. Человек во плоти, он был более велик своим духом, — духом, несшим в себе коллективную волю народов и наций. Эта воля и создала мировую историю, или, что то же, историю европейской экспансии и колониального владычества. Этот человек сам был воплощением того духа, что вел каждого европейца ко всем более далеким целям, к достижениям всемирного масштаба, духа, что вел к бесконечному прогрессу, идеалу философии века Просвещения.

Этот дух имел в виду и Вольтер, когда говорил о том духовном начале, что руководит поступками каждого человека и побуждает его к самовыражению. Эта мысль

² Voltaire. *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756—1769.

хорошо изложена в его труде «Век Людовика XIV»: «Здесь предполагается описать не только жизнь Людовика XIV, но гораздо более важный предмет. Это попытка запечатлеть для потомков не поступки отдельного человека, но дух людей... века Просвещения»³. Итак, важен не конкретный человек, как бы велик он ни был, но историческое значение его поступков, выражающих его общественную принадлежность. Значимым является исходный принцип, лежащий в основе поступков людей, принадлежащих эпохе великого монарха. Философия истории призвана выяснить этот принцип, вскрыть причины, обусловившие тот или иной характер данной исторической эпохи. Но главный ее предмет — это связь конкретной истории Франции с историей народов, с которыми пересекались пути Европы. Таким образом, Франция выходит за пределы своего исторического круга. Об этом и идет речь в вольтеровском «Опыте о всеобщей истории и о нравах и духе народов». История вавилонян, персов, китайцев, американцев, многих других народов трактовалась в прямой связи с европейской историей.

3. История как разум

В начале XIX в. другой философ, немец Георг Вильгельм Фридрих Гегель, читал в Берлинском университете курс, который впоследствии получил известность как «Лекции по философии истории». В этих «Лекциях» история — как того желал Вольтер — рассматривается с точки зрения философии, то есть разума, и уже не одна только европейская история, но история всемирная. Разумеется, эта история, хотя и всемирная, все же имеет своей отправной точкой Европу. «...философия истории, — говорит Гегель, — означает не что иное, как мыслящее рассмотрение ее»⁴. Человек, всякий человек, мыслит. Мыслит обо всем, что существует. Следовательно, он может осмысливать и самого себя, и свои поступки, то, что он сделал или делает. Он может осмыслить и то, во имя чего он делает историю. Но мыслить философски означает мыслить весьма определенным образом, ибо у философии свой способ рассуж-

³ Voltaire. El siglo de Luis XIV, Fondo de Cultura Económica. México, 1954, p. 7.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. — В: Гегель Г. В. Ф. Соч., т. VIII, М.—Л., 1935, с. 9.

дения. Это особая форма мышления, не тождественная обыденному мышлению. Поэтому осмысливать историю с философской точки зрения означает осмысливать ее иначе, нежели летописцы, авторы хроник, повествовавшие об определенных событиях. Философии, говорит Гегель, «приписываются самостоятельные мысли, которые умозрение порождает из самого себя, не принимая в расчет того, что есть. Если бы философия подходила к истории с такими мыслями, то она рассматривала бы ее как материал, не оставляла бы ее в том виде, как она есть, но располагала бы ее соответственно мысли, а следовательно, как говорят, конструировала бы ее а priori»⁵.

Согласно философии, не факты определяют историю, но она сама определена разумом а priori. История не есть нечто произвольное, хаотичное, анархическое, она есть нечто предвидимое. Существует что-то, что движет историю, что обуславливает поступки людей, делающих эту историю. Это «нечто» и подлежит философскому осмыслению. Но это как раз то самое положение, против которого восстают критики философского подхода к истории. Философский подход упрекают в предвзятости, поскольку он соотнесен с определенными мыслительными предпосылками. Стало быть, критики упрекают сторонников философского подхода к истории в отождествлении движения истории с развитием этих предпосылок. Однако, говорит Гегель, «единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно»⁶. Философия выше случайного, временного, эпизодического, она выше конкретных индивидов, действующих в этой истории. Философии известны причины этих действий, их смысл. Она знает их телеологию, конечную цель любого действия, каким бы бессмысленным оно ни казалось самим исполнителям.

Философия *обнаруживает* во всем разум, извлекает тот смысл, который важнее всякой событийности, который превышает всех событий, страстей и всего прочего, что обуславливает действия и поступки индивида как природного существа. В результате она приходит к обособлению смысла внешних событий как носителей разума, породив-

⁵ Там же, с. 10.

⁶ Там же.

шего их. С точки зрения философии в истории нет места произволу — все, что в ней совершается, разумно, имеет свой смысл, свои причины. Смысл и разумность бытия могут быть недоступны простым смертным, но не философам, занятым поисками этого смысла. Философу известен конец драмы прежде, чем она начнется, потому что ему ведом разум, породивший ее. С этой точки зрения все взаимосвязано, все соотнесено, ничто не существует вне этого смысла или разума. «...следует по крайней мере твердо и неколебимо верить, — пишет Гегель, — что во всемирной истории есть разум и что мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю, но должен обнаружиться при свете знающей себя идеи»⁷.

Существует нечто, что выше всего биографического, эпизодического, выше сухого факта, — нечто вроде высшего самосознания, разума или духа, направляющего волю конкретных индивидов, делающих историю с целью самоосуществления. «...во всемирной истории благодаря действиям людей, — говорит Гегель, — вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения»⁸. Люди действуют, ведомые своими интересами, движимые своими страстями, но в результате, помимо своих намерений, они осуществляют именно то, что входило в намерения разума, направляющего их действия. Разум, как и наука, сам по себе ничего не может; его возможности зависят от природы, от которой он отделился и которую он пытается покорить с помощью хитростей. Индивиды полагают, что в силу своей принадлежности к природе они делают то, что отвечает их интересам, в то время как в действительности они действуют в интересах разума, диктующего им эти потребности. С природной точки зрения разум слаб и немогущ, но он хитер и умеет заставить природу делать то, что в его интересах: «Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недостигаемой и невредимой на

⁷ Там же, с. 11.

⁸ Там же, с. 27.

заднем плане. Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред»⁹.

Европеец, встретившийся с другими подобными ему существами, задался вопросом о своей человеческой сути и о смысле своей истории. В результате он увидел в себе носителя судьбы, орудие высшей силы. А осознав себя орудием, он не мог не осознать своего превосходства над всяким другим человеком, над всем человечеством, еще не пришедшим к самосознанию. Ощущение превосходства идет от превосходства духа, которому он служит. Ибо нет ничего выше духа, и нет ничего более достойного, как быть его объектом. Поэтому интересы духа стоят над интересами людей. И тот, кому это известно, неизбежно превосходит того, кто этого не знает: «Эта неизмеримая масса желаний, интересов и деятельностей является орудием и средством мирового духа, для того чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее; и эта цель состоит лишь в том, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность»¹⁰.

Такова история, как ее сумели раскрыть философы, та история, что находится за пределами страстей человека, за пределами его природных слабостей. Поэтому в великой эпопее открытий, завоеваний и покорений других людей и краев следует видеть нечто большее, чем просто алчность, нечто большее, чем просто страсть к приключениям, нечто большее, нежели обычные человеческие страхи, надежды и убожество. Это нечто большее — судьба духа, духа, который, будучи выше человека, в то же время является частью его самого. Этот дух и делает человека человеком — не в том смысле, как человек действует, радуется или страдает, а в том смысле, насколько он осознает свои действия. Ощущая себя орудием духа, пусть даже ради его хитрых манипуляций, человек перестает быть простым инструментом и превращается в активный элемент этих манипуляций, как только он осознает свое положение. Стало быть, он сам отчасти превращается в манипулятора. Но над чем или над кем может быть властен человек-манипулятор? Оказывается, над теми человеческими существами, которые живут и действу-

⁹ Там же, с. 32.

¹⁰ Там же, с. 24—25.

ют по-прежнему, повинуюсь своей природе, бессознательно. Деятельность этого человека пришлась на такой период истории, когда он, ее вершитель, ощущал себя уже не орудием духа, но самим воплощением его.

Для своего самоосуществления дух нуждается в человеке; но и человек в свою очередь, чтобы стать человеком, нуждается в духе. Он становится человеком в той мере, в какой способен отвечать целям духа. Полноценность его человеческой природы зависит от полноты духа. Человеком может именоваться тот, кто сумел овладеть своими страстями, желаниями, стремлениями, подчинив их служению духу. Но овладеть — означает обратить их на служение себе самому, своему самоосуществлению. Ибо человек не есть нечто законченное — он находится в беспрестанном становлении, движении к полноте своего самоосуществления, которая состоит в достижении полноты духа. Соответственно человек, достигший осознания себя самого, уже не является орудием того, что ему внеположно, — он становится орудием в процессе самоосуществления. А следовательно, он уже не орудие духа, но само его воплощение. Устами человека глаголет дух.

Задачей человека становится освобождение духа от всего случайного, частного, и человек должен способствовать этому освобождению. Освобождению от природного начала, которое должно стать рабом духа. Природе надлежит быть не тюрьмой, но орудием в процессе освобождения — она должна обеспечить свободу духа. Ибо природа, обеспечивающая свободу духа, обеспечивает и самоосуществление человека, делающего свою собственную природу орудием духа, посредством которого он предполагает достичь полноты самоосуществления.

Кем же в таком случае являются для человека, осознавшего свой дух, встреченные им существа? Люди ли они? Пришли ли они, подобно европейцу, к осознанию своей истории, ее смысла? Европейец достиг такого осознания, потому что именно его страсти и притязания привели к открытию, завоеванию и колонизации других земель и других людей. Но знают ли они, эти другие люди, почему и во имя чего они были открыты? Почему и во имя чего они были завоеваны и колонизованы? Если бы они это знали, то не оказались бы объектом открытия, завоевания и колонизации, не оказались бы в роли простого орудия. Эти другие люди не достигли еще подлинного осознания своего человеческого бытия, следовательно, их человече-

ская природа взята под сомнение, а раз так, то они и вовсе не состоялись как люди.

В чем же тогда конечная цель духа, осознающего себя? В свободе, говорит Гегель, а история, всемирная история, и есть прогресс в сознании свободы¹¹.

4. Америка в перспективе гегелевской мысли

Гегель так излагает свое понимание всемирной истории: «...восточные народы знали только, что *один* свободен, а греческий и римский мир знал, что *некоторые* свободны, мы же знаем, что свободны *все* люди в себе, т. е. человек свободен как человек»¹². Эта история, нашедшая свою кульминацию в образе конкретного человека — самого Гегеля, грандиозна. Но в этой истории история восточных народов, как уже свершившаяся, вынесена за скобки — она представляла собой всего лишь шаг в осознании духа как свободы. Это был только первый шаг, только начало. Следующий шаг, знаменующий развитие данного процесса, был сделан человеком греческой и римской цивилизаций, а завершение оставалось делом европейского и западного человека. Живущие ныне потомки восточного человека пребывают уже вне движения духа; подобно простым инструментам, они отброшены им, и сам он ищет осуществления и кульминации в других народах. Этим и объясняется, по мнению Гегеля, анахронизм восточного человека, с которым столкнулся европеец в своей мировой экспансии. Этому человеку остается только быть орудием коммерческих предприятий, осуществляемых могущественной буржуазией Запада.

Так что же такое западный человек? Он есть не более и не менее как выражение совершенной полноты духа, то есть свободы. Той самой полноты, в достижении которой восточный человек являл собой всего лишь необходимую ступень в ходе истории. Субстанцией духа, полагает Гегель, является свобода¹³ индивида, субъекта истории; она проявляется в его морали и в его осознании этой морали, в планетарных амбициях и в их осуществлении, в бесконечной ценности субъекта и в том, что он прихо-

¹¹ См. там же, с. 19.

¹² Там же.

¹³ См. там же, с. 17.

дит к осознанию этого факта. Причем речь идет не об абстракции — дух есть нечто конкретное. Он должен быть непременно конкретизирован; он необходимо конкретизируется в каждом индивидуе, в каждом человеке, осознающем свою роль как конкретного человека и индивида. Согласно Гегелю, субстанциальная цель всемирного духа осуществляется в свободе каждого.

Таким образом, круг, образуемый понятиями индивид — дух, субъект — объект, оказывается замкнутым, в связи с чем становится понятным, зачем нужны духу действия людей. Очевидно, человек нужен духу для того, чтобы последний мог осуществить себя как свободу. Самоосуществляясь, дух утверждает себя именно как свободный индивид, свободный — поскольку он осуществляет осознанную им свободу. Итак, дух самоосуществляется не как некая абстракция, но в конкретной свободе всех и каждого индивида. В начале самоосуществление духа достигалось только в одном человеке, затем — в некоторой группе людей, а завершение состоится во всем человечестве. Самоосуществление духа достигнет совершенной полноты в тот момент, когда люди — все вместе и каждый в отдельности — придут к осознанию свободы и осуществят ее в самих себе. Мы, говорит Гегель, единственные, кто в отличие от восточных народов, а также греков и римлян знает, что человек как таковой свободен. Ни один человек не имеет права не быть свободным, если он хочет быть достойным своего звания. Человек Возрождения осознал эту идею, а Французская революция 1789 г. достигла ее осуществления. Гегель оказался великим свидетелем этого события, осознав этот факт в совершенной полноте.

Теперь стало ясно, в чем состоит предназначение человека на Земле, стал ясен смысл его планетарной экспансии. Ибо именно в этом человеке — западном, европейском — дух осуществляет себя в совершенной полноте.

У каждого народа есть свое предназначение, говорит Гегель. Это предназначение составляет историю осознания свободы и осуществления ее в конкретной свободе отдельных индивидов. Народы, делая свою историю, выполняют тем самым свое предназначение содействовать осуществлению сущности духа, который есть свобода, воплощаемая в каждом отдельном индивидуе и во всех вместе. «Мы должны определенно познать конкретный дух народа, — говорит Гегель, — и так как он есть дух, он может быть понимаем только духовно, мыслью. Только кон-

кретный дух проявляется во всех делах и стремлениях народа, он осуществляет себя, приобщается к самому себе и доходит до понимания себя, потому что он имеет дело лишь с тем, что он сам из себя производит. Но высшее достижение для духа заключается в том, чтобы знать себя, дойти не только до самосозерцания, но и до мысли о самом себе. Он должен совершить, и он совершит это; но это совершение оказывается в то же время его гибелью и выстулением другого духа, другого всемирно-исторического народа, наступлением другой эпохи всемирной истории»¹⁴. Последняя мысль Гегеля явно предвосхищает взгляды Шпенглера и Тойнби. Народ уподоблен индивиду, и как таковой он может даже пережить физически исполнение своего предназначения, оставаясь при этом в стороне, на периферии истории, которой предстоит продолжаться.

Именно это и произошло с восточными народами, которые еще живут, но уже совершенно отчуждены от последующего осуществления духа, которому прежде служили. Это анахроничные народы, отвергнутые духом, использовавшим их. Столь же анахроничными являются для Европы греки и римляне, ставшие историей, с той лишь разницей, что эти последние были все же ассимилированы историей духа, слившись в нем. Восточные же народы еще более отделились от того, в чем мог бы осуществиться дух. Этим и объясняется европоцентристский смысл истории: ведь именно в Европе, от лица которой говорит Гегель, дух достигнет максимального осуществления. Европеец, полагает немецкий философ, превосходит всех своей всемирностью. Европейский мир по природе своей является самым свободным, поскольку в Европе нет ни одного природного начала, которое выступало бы в качестве доминанты. Поэтому принцип индивидуальной свободы сделался жизненным принципом европейских государств.

Восток, земли и народы, относящиеся к открытой, завоеванной и колонизированной европейцами территории, представляют всего лишь пройденный духом этап. Это то, что было и что в силу этого уже не может продолжать быть. Таковым был и этап деспотизма, посредством которого дух начинал осознавать свободу. Это прошлое духа, его предыдущий этап, теперь воплощается в европейце.

¹⁴ Там же, с. 68.

С этой точки зрения восточный человек является не более чем реликтом, представляющим перечеркнутый этап истории. Именно по этой причине он находится вне истории. Если этим людям выпадет спастись и стать чем-то большим, нежели апахроличным реликтом истории, они должны избрать путь, указуемый ныне духом, воплощенным в западном мире, в Европе.

А что же происходит с другими народами, такими, как африканцы и американцы, с теми, кто не создал собственной истории? Что касается африканцев, то дух здесь еще не выделился из природы и тем более не обратил ее себе на службу: «...говоря об Африке, мы собственно имеем в виду то, у чего нет истории, нечто не исследованное, то, что еще вполне находится на первобытной ступени развития духа и о чем здесь нужно было упомянуть, лишь говоря о пороге всемирной истории»¹⁵.

До того как люди и народы состоялись, они были погружены в первобытность. Они приобщатся к духу лишь с того момента, как, следуя за Европой, придут к самознанию и осуществят его в собственной конкретной свободе, то есть не раньше, чем сами состоятся как конкретные индивиды.

Согласно этой философии истории, Америка также остается вне истории: она представляет собой нечто, что может состояться, но еще не состоялось. Америка представляет собой возможность духа, то, чем он может стать. Америка, открытая, завоеванная и колонизованная, оказывается внеположной Европе благодаря тем же завоеваниям и колонизации, которые по-настоящему не исполнились в Африке. Географически развитие духа представляется движением с востока на запад, и в этом смысле Америка, находящаяся на западе от Европы, оказывается его будущим. Америка, как полагает Гегель, еще не завершила свое становление. Америка представляет собой некий резерв, где собирается избыток населения Европы. И, вступив в контакт с Европой, Америка частично как бы перестала быть собою. Пожалуй, можно утверждать, что ее становление еще не завершено. Таким образом, только встреча с Европой позволила Америке войти в историю. Европейская экспансия на американскую территорию, покорение ее земель привели к тому, что Америка

¹⁵ Там же, с. 94.

обрела сознание своей свободы и предоставила духу возможность свободно осуществиться.

Но это еще дело будущего. Гегель говорит о наличии двух Америк, посредством которых дух должен достигнуть своего осуществления: Америки, завоеванной и колонизованной англосаксонскими народами, и Америки, завоеванной и колонизованной иберийскими народами. Общим Америкам еще предстоит преодолеть то, что остается в духе от природы, им предстоит освободить этот дух от его чисто природных потребностей. В этом смысле Северная Америка проявила большие способности, встретившись с природным миром с большим энтузиазмом и реализовав при этом такие либеральные политические институты, с которыми Европа была едва знакома. Несмотря на это, Гегель не отдает предпочтения ни одной из Америк: Северная Америка отнюдь не представляет собой доказательства в пользу республиканского строя. Поэтому его не интересует данное государство, как не интересуют и прочие американские государства, еще ведущие борьбу за свою независимость.

Для Гегеля Америка — это страна будущего. В этом будущем она может продемонстрировать свое историческое значение в той борьбе, которая возникнет между северной и южной ее частями. Этот континент — объект ностальгии для тех, кому наскучил исторический музей старой Европы. И в силу этого, добавляет Гегель, Америка должна оторваться от почвы, служившей до последнего момента ареной всемирной истории. Она должна осознать себя и самоосуществиться. Все происходящее в Америке до этого момента было всего лишь эхом Старого Света и отражением чужой жизни. Америка есть будущее духа, достигшего в Европе наивысшего развития. Но Гегеля — философа истории — Америка как будущее не интересует: «...ведь в истории мы имеем дело с тем, что было, и с тем, что есть, — в философии же не с тем, что только было, и не с тем, что еще только будет, а с тем, что есть и вечно есть — с разумом, и этого для нас достаточно»¹⁶.

Таким образом, центром истории является Европа: в ней завершается прошлое и зачинается будущее. И в этом смысле европеец оказывается человеком по преимуществу, человеком как таковым. Европеец завершает самоосуществление человека, восходящего к полноценности

¹⁶ Там же, с. 83.

своего существа. Европейский человек есть воплощение человеческой природы по преимуществу, и в то же время он — сама возможность развития человечества. Он есть одновременно и средство и цель, то, что было, и то, что может наступить. История человечества — это история осознания духа как свободы и его осуществления в европейском человеке. С определенного момента полнота духа и его свобода начинают зависеть от европейца. Всякий другой народ, вознамерившийся расширить возможности духа, должен исходить из уже сделанного европейцем. Деятельность человека на исторической арене сделала возможным осуществление духа как свободы. Все дальнейшее будет направлено на то, чтобы обеспечить максимальную полноту его осуществления. История привела к воплощению духа в Европе; в будущем дух универсализируется, обретет всемирный характер. Остальная часть мира рано или поздно столкнется с Европой и, таким образом, также вольется в процесс осуществления духа как свободы. Поэтому Европа есть центр, ось и цель всякой истории и в то же время — возможность, сокрытая в будущем.

С этой точки зрения такие народы, как восточные, были не более чем орудиями воплощения духа в Европе. В свою очередь восточные народы пришли к собственному осуществлению благодаря тому, что способствовали распространению духа в Европе, а от нее — среди других народов. По мысли Гегеля, дух одного народа обретает свое осуществление в том, что он служит переходом к началу другого. И задача всемирной философской истории состоит именно в том, чтобы показать единство этого движения. Что же произошло после того, как восточные народы выполнили свою функцию? Деятельность духа уже не активна, говорит Гегель, его душа бездействует. Его деятельность имеет уже весьма далекое отношение к бывшим его высшим интересам. Поэтому дух каждого конкретного народа подвержен одряхлению; клонясь к своему закату, он теряет значение для всемирной истории, перестает быть носителем высшей идеи, которую дух породил в себе самом. Правда, может оказаться, что некоторые народы продолжают свое существование. Но они останутся уже в стороне от всемирной истории. Напротив, другие народы суть пока только будущее, то, что может состояться, но в данный момент они не представляют интереса для того, в ком дух уже осуществился.

И этот «тот» есть именно Европа — единственный сознательный субъект истории. Европейский человек — человек как таковой — единственный, кто имеет собственную конкретную историю. Эта история в свою очередь позволяет ему ассимилировать другие истории, как, например, историю восточных народов, а эти другие в свою очередь позволят ему в будущем включить в свою историю истории все новых людей и народов. Так он и поступает начиная с XVI в. — эпохи своих планетарных открытий, положивших начало завоеваниям и колонизации.

То, что мы могли бы назвать собственно историей Европы, начинается в Греции. Греция — это юность мира, который достиг своего расцвета в современной Европе. Юность европейского духа, говорил Гегель, прошла в Греции. Именно в Греции произошло осознание духа как свободы, достигшее затем своего полного развития в Европе. Это — период юности, начало самосознания. Что касается детства — периода, когда человек еще не говорит, не самовыражается, поскольку еще не обладает знанием о себе, — то оно, по-видимому, соответствует прошлому, воплощенному в старых народах Востока. Отсюда берет начало Греция, противопоставившая себя Востоку именно по причине его инфантильности, иррациональности, бессловесности, варварства. Свою идею о человеке европеец почерпнул именно у греков. Именно эту идею европеец стремился осуществить в своей истории в новое время. А Французская революция 1789 г. как раз и была кульминацией этого стремления. Если Греция только наметила идеал человека, то Европа его осуществила. Исходя из этого идеала и его осуществления, человек обретает всемирность. Поэтому все, что произойдет в будущем, подлежит суду творцов этого будущего: именно они определяют, что делает человека человеком. И все человечество будет вынуждено подтверждать свою человеческую природу, ориентируясь на образец, полагаемый идеалом человека и человечества по преимуществу. А европеец как воплощение этого идеала возглавит этот суд, перед которым предстанет всякий, кто претендует на звание человека.

Подобным же образом историей по преимуществу, историей как таковой оказывается европейская история. Следовательно, быть частью европейской истории означает быть частью истории вообще. Задача Европы состоит в том, чтобы способствовать распространению духа как сво-

боды по всей планете, среди всех людей и народов. И неважно, что эта интеграция покажется бесчеловечной тем, кто, кстати, не имеет понятия о своей принадлежности к существам человеческой породы. Это знание придет к ним именно благодаря завоеванию, в результате контакта с единственными представителями человеческой породы. Приобщение к этому подлинному человеческому обществу и станет первым шагом на пути к подлинному самоосуществлению человечества.

5. Америка в перспективе марксистской мысли

«История не делает ничего, она «не обладает никаким необъятным богатством», — утверждают Маркс и Энгельс. — Она «не сражается ни в каких битвах!» Не «история», а именно человек, действительный, живой человек — вот кто делает все это, всем обладает и за все борется. «История» не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения *своих* целей. История — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека»¹⁷. Маркс и Энгельс встают против идеализма, изображавшего конкретного человека и народы, образованные конкретными людьми, всего лишь средством, орудием истории, все тем же воплощением гегелевского духа. Человек не имеет и не может иметь никакой иной цели, кроме себя самого. И не история наделяет смыслом существование человека, но человек придает смысл истории. Историю творят люди, именно они обуславливают ход истории, казалось бы не имеющий ничего общего с каждым из них в отдельности. «Гегелевское понимание истории предполагает существование абстрактного, или абсолютного, духа, который развивается таким образом, что человечество представляет собой лишь массу, являющуюся бессознательной или сознательной носительницей этого духа. Внутри эмпирической, экзотерической истории Гегель заставляет поэтому разыгрываться спекулятивную, эзотерическую историю. История человечества превращается в историю абстрактного и потому для действительного человека *потустороннего духа* человечества»¹⁸.

¹⁷ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 102.

¹⁸ Там же, с. 93.

Маркс выделяет в деятельности человека одну черту: деятельность всегда осознанна. У Маркса, так же как и у Гегеля, человек осознает свои действия, с той лишь разницей, что для Маркса человек не есть орудие трансцендентного сознания, определяемого Гегелем как дух. По Марксу, человек, познавая мир, познает самого себя. Вся его деятельность, его труд имеют смысл постольку, поскольку смысл этот основывается на самом человеке. Человек знает, во имя чего он работает: он работает и должен работать во имя самого себя и для себя. Он никогда осознанно не станет ничьим орудием. Напротив, природа есть орудие на службе у всего человечества, включающего в себя многих отдельных людей, общая цель которых — работать во имя самоосуществления. Человечество никогда не станет орудием, но при этом оно не может и не должно делать орудием отдельного человека. Эта мысль должна овладеть сознанием каждого человека, «Животное, — говорит Маркс, — непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть эта *жизнедеятельность*. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность — сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности»¹⁹. В этом смысле исходя из осознания своей человеческой сущности, человек не может позволить, чтобы его рассматривали как предмет, как часть природы, которая есть орудие в руках других людей. В обществе, состоящем из людей, пришедших к осознанию этого факта, нет места манипуляции одних людей другими. В обществах, где этот уровень самосознания достигнут, всякая борьба их членов между собой, всякая конкуренция оказывается бессмысленной. Человек вступает со своим ближним не в отношения противоборства, но в отношения взаимопомощи. Это отношения не зависимости, но солидарности. Не абстрактный дух овладевает природой посредством человека, стремящегося к своему освобождению, но сам человек, овладевая природой, обретает осознание самого себя и приходит к освобождению самого себя. При этом он осознает, что его деятельность направлена не на абстракцию, а на самого себя, обеспечи-

¹⁹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 93.

вая, таким образом, его освобождение. Но он не придет к освобождению, если будет выполнять работу, являющуюся для него чуждой, и работать только затем, чтобы выжить, чтобы не умереть с голоду.

«И уже не рабочий употребляет средства производства, — пишет Маркс, — а средства производства употребляют рабочего. Не он потребляет их как вещественные элементы своей производительной деятельности, а они потребляют его как фермент их собственного жизненного процесса...»²⁰. «...человек, — говорит Маркс в другом месте, — ...чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д., — а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному»²¹. Человек, для того чтобы покончить с животным существованием, должен вначале осознать его. Именно так путь человека к покорению и овладению природой — труд человека не отчуждается и не превращается в орудие кого-то другого.

В этом смысле способ капиталистического производства препятствует осуществлению человеческой сущности, закрепляя зависимость одних людей от других. Человеческий труд оказывается чем-то вроде топлива, которое можно использовать до конца, а затем, когда уже нечему гореть, выбросить как золу и пепел. Поэтому труд при капиталистическом способе производства не только не является человеческой функцией, но оказывается простой природной функцией, настолько же природной, насколько ею является сила какого-нибудь водопада, также несущего в себе огромную энергию. Рабочий не чувствует себя связанным со своим трудом, который чужд ему, навязан насильно, извне, игнорирует его как носителя человеческой сущности, то есть как человека, который создает и производит для себя самого. Здесь человек сам оказывается всего лишь орудием, средством, а не целью; труд его отчуждает, делает его чуждым своей собственной деятельности, — деятельности, о которой Маркс писал, что она делает человека человеком. В чем же именно состоит от-

²⁰ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 320.

²¹ Там же, т. 42, с. 91.

чуждение, потеря человеческой сущности? Маркс отвечает: «Во-первых, в том, что труд является для рабочего чем-то *внешним*, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя... несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это — *принудительный труд*. Это не удовлетворение потребности в труде, а только *средство* для удовлетворения всяких других потребностей, но не потребности в труде»²². Эту отчужденность и предстоит преодолеть человеку, пришедшему к осознанию самого себя, ибо в этом состоит смысл человеческой истории. По мере того как человек все более осознает себя самого, он преобразует и действительность, навязывающую ему это отчуждение, побеждает природные силы, преодолевающие его сущность. Он побеждает в себе самом и в других эгоизм и притязания на то, чтобы повелевать другими людьми, превращать ближнего в свое орудие. В Марксовой философии истории весь этот этап относится к *предыстории* человечества. История начинается лишь с того момента, когда человек обретает сознание самого себя, а следовательно, и сознание того, что он должен состоять со своими ближними в отношениях солидарности.

Эта история создается целым рядом способов производства, начиная с первобытнообщинного. На его основе возникает ряд других, которые планетарная европейская экспансия собирает воедино. Строя свою схему всемирной истории, Маркс и Энгельс ставят по одну сторону формации, основанные на собственности на средства производства, такие, как рабовладельческая, феодальная и капиталистическая. По другую сторону — то, что Маркс называл *азиатским способом производства*. Он присущ народам, не входящим в круг наций, которые впоследствии образовали так называемый западный мир, переросший в своем развитии этот азиатский способ производства. Как известно, последний подразумевает отсутствие развитых институтов собственности, служившей в западном мире сти-

²² Там же, с. 90—91.

мулом эволюции к капиталистическому способу производства, а от него — к социалистическому. Азиатский способ производства распространяется именно на те народы, которые Гегель поставил вне истории, то есть как на собственно азиатов, так и на африканцев и латиноамериканцев.

У этих народов высшей общественной силой является верховная власть: человек подчиняется не человеку, а некоему стоящему выше людей государственному единству. Восточный деспотизм имеет своей основой необходимость такого труда, который удовлетворял бы общественные нужды, но осуществлялся бы членами данного общества в принудительном порядке. В этих условиях люди полагают, что трудятся не для самих себя, но для этого единства, которое ими повелевает и которому они подчинены. «В каждой такой общине существуют с самого начала известные общие интересы, охрану которых приходится возлагать на отдельных лиц, хотя и под надзором всего общества: таковы — разрешение споров; репрессии против лиц, превышающих свои права; надзор за орошением, особенно в жарких странах; наконец, на ступени первобытного состояния — религиозные функции»²³. Эти группы лиц «...облечены, понятно, известными полномочиями и представляют собой зачатки государственной власти»²⁴. Противоречия, возникающие в этих группах по мере того, как распадается община, превращают их в своего рода орудия, затем абстрагируют и отделяют от породившей их воли; эти группы лиц оказываются независимыми от первоначальной формы организации и в конце концов подчиняют себе породившую их общину. Этим объясняется то, «каким образом первоначальный слуга общества, при благоприятных условиях, постепенно превращается в господина над ним; каким образом господин этот выступает, смотря по обстоятельствам ... как восточный деспот или сатрап... и каким образом, наконец, отдельные господствующие лица сплотились в господствующий класс»²⁵. Именно так возникает деспотический, или, как его называл Маркс, азиатский, способ производства.

С этой точки зрения западный империализм несет в себе определенное позитивное начало, объективно способствуя становлению самосознания, которое должно привес-

²³ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 183—184.

²⁴ Там же, с. 184.

²⁵ Там же.

ти человека к осуществлению его человеческой сущности. Речь идет уже не о самоосуществлении гегелевского духа, прибегающего с этой целью к человеку, индивиду как к средству, но о самоосуществлении самого человека, самого индивида, который в процессе империалистической экспансии начинает обретать сознание себя самого и, как следствие, приступать к созданию наиболее совершенной и подлинной общности людей.

Капиталистическая экспансия, уничтожая азиатский способ производства, вводила прежде практиковавшие его народы в орбиту капиталистического способа производства и помещала их тем самым в преддверие социализма. Маркс описывает империалистическую систему насилия, посредством которого она вовлекает в свою сферу и подвергает эксплуатации другие народы, но он же усматривает и определенные благие результаты этого вовлечения, ибо только таким путем маргинальные народы земного шара смогут впоследствии стать частью общества, где всякая эксплуатация будет окончательно исключена. Эти народы, находящиеся на периферии истории, практически народы без истории, в результате завоеваний становятся ее частью, ее действующими лицами. Маркс пишет: «Англии предстоит выполнить в Индии двоякую миссию: разрушительную и созидательную, — с одной стороны, уничтожить старое азиатское общество, а с другой стороны, заложить материальную основу западного общества в Азии»²⁶. В истории не раз бывало так, что завоеватели сами оказывались покоренными той цивилизацией, которую они завоевывали. Иное дело с английским завоеванием, которое подготовило Индию к смене способа производства и тем самым подтолкнуло ее к преддверию социализма — цели всего человечества. Англия разрушила старое индийское общество, но на его руинах возвела, сама того не желая, новое общество, готовое к тому, чтобы влиться в новую систему. Последняя должна сменить капиталистическую систему, установленную колонизаторами. «Все, что английская буржуазия будет, вероятно, вынуждена осуществить в Индии, не принесет свободы народным массам и не улучшит существенно их социального положения, ибо и то и другое зависит не только от развития производительных сил, но и от того, владеет ли ими народ. Но что буржуазия непременно будет делать, —

²⁶ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 9, с. 225.

это создавать материальные предпосылки для осуществления как той, так и другой задачи»²⁷. А это, по предвидению Маркса, приведет к антиимпериалистической борьбе, к деколонизации. «Население Индии не сможет пожать плодов созревания тех элементов нового общества, которые посеяла среди него британская буржуазия, пока в самой Великобритании ныне правящие классы не будут вытеснены промышленным пролетариатом, или пока сами индийцы не станут достаточно сильными, чтобы навсегда сбросить с себя английское иго»²⁸.

Таким образом, народы, относящиеся к системе азиатского способа производства, делаются составной частью системы капиталистического способа производства — преддверия социализма. Социалистический же способ производства не чужд периферийным народам капиталистического мира, ибо долгий путь страданий этих народов обретает смысл, открывающий им горизонты надежды. Как уже говорилось, Маркс не отрицает жестокости капиталистической системы по отношению к народам, страдающим от нее, но он считает, что эти страдания станут необходимой платой за право вступить в историю. «Буржуазный период истории призван создать материальный базис нового мира: с одной стороны, развить мировые сношения, основанные на взаимной зависимости всего человечества, а также и средства этих сношений; с другой стороны — развить производительные силы человека и обеспечить превращение материального производства в господство при помощи науки над силами природы. Буржуазная промышленность и торговля создают эти материальные условия нового мира подобно тому, как геологические революции создали поверхность земли. Лишь после того как великая социальная революция овладеет достижениями буржуазной эпохи, мировым рынком и современными производительными силами и подчинит их общему контролю наиболее передовых народов, — лишь тогда человеческий прогресс перестанет уподобляться тому отвратительному языческому идолу, который не желал пить нектар иначе, как из черепов убитых»²⁹.

Капиталистический способ производства, навязанный народам, практикующим азиатский способ производства,

²⁷ Там же, с. 228.

²⁸ Там же, с. 228—229.

²⁹ Там же, с. 230.

позволил им вступить в преддверие социализма, системы, в которой всякая эксплуатация будет полностью уничтожена и человек достигнет полноты своего осуществления. Сам колониализм, порожденный всемирной экспансией Европы, подготовил почву для всемирного характера социализма. Империализм явился всего лишь подготовительным этапом — хотя и необходимым — к полному освобождению человека на всей земле. В этом состояла роль империализма — и капитализма вообще — в истории человечества.

Завоевания и колонизация вдохновляют народы западного мира на борьбу за окончательное освобождение всех людей и народов. Эта борьба необходима — она была необходимой уже для европейца. Одной из форм этой необходимости является все еще продолжающаяся борьба классов, в результате которой должен возникнуть более справедливый мир. А результатом этой борьбы на этапе предыстории — борьбы раба против господина, рабочего против хозяина, владеющего средствами производства, и колонизированных народов против колонизирующих их империй — станет подлинная история, исключая такого рода противоречия. В ней весь строй человеческого общежития будет определяться не принципом зависимости человека от человека, но принципом равенства и солидарности между людьми.

II. От зависимости к освобождению

1. Диалектика зависимости

В ходе экспансии и встречи с другими людьми и народами Европа встретила и со своей человеческой сутью и смыслом своей истории, — европейской истории, понимаемой в соответствии с критерием европейского человека, то есть как истории по преимуществу. Вся европейская история направлена на достижение определенных целей — будь то цели духа либо его исполнителя и творца истории, человека. Человек борется с природой — внешней или внутренней — во имя освобождения духа или своего собственного освобождения. В то же время если у Гегеля завершение и снятие этой борьбы является концом истории, то у Маркса и Энгельса это всего лишь конец предыстории человечества.

Однако для Гегеля европейская история, или история так называемого западного мира, является историей по преимуществу. Именно так ее осознают ее творцы, ибо таково их сознание. Осознание собственной истории и есть исходный момент для последующего освобождения как духа, так и человека. Понять смысл истории, познать ее философию — значит обрести самосознание, делающее возможным осуществление и духа и человека. И это обретение самосознания европейским человеком — как орудием духа и как творцом собственной судьбы, — по-видимому, не имело прецедентов в истории. Поэтому-то все другие люди и народы должны прийти к осознанию самих себя, только исходя из конкретных свершений самосознания Европы. И дух и человек смогут достигнуть полноты своего самоосуществления, только опираясь на европейский образец, оказавшийся первым в этом отношении. И не только первым, но и обреченным на самовоспроизводство во всемирном масштабе. Открытие, завоевание и колонизация всего внеевропейского мира суть не более чем проявления этой обреченности, этого предопределения. Собственно, именно европейская экспансия открыла всем дру-

гим народам земного шара путь к освобождению духа, к освобождению своей человеческой сути.

Такова точка зрения, согласно которой история в собственном смысле слова есть история народов, творящих мировую историю своей экспансией. Таким образом, европейская история оказывается неизбежной предпосылкой мировой истории, ее прошлым. А все народы мира должны видеть свое прошлое в истории, игнорирующей их собственный исторический путь. Речь идет об истории, которая, как полагал Гегель, началась с Древней Греции и достигла своего расцвета в эпоху Великой французской революции, то есть в эпоху, которую пережил сам Гегель. Именно этой истории, этому опыту духа (или человека) посвящена «Феноменология духа» Гегеля. Эта история открывается историей народа, сумевшего преодолеть, спясть осознание свободы *одним* человеком (азиатские деспотии), затем признать существование свободы для *некоторых* людей, с тем чтобы в результате целого ряда перипетий прийти к признанию свободы для *всех* людей. Свобода начинает рассматриваться как нечто изначально свойственное, сопринродное человеку. Благодаря этой свободе осуществляет себя дух, определяющий собой смысл и содержание истории человека и человечества.

«Феноменология духа» создавалась, когда Наполеон, который виделся Гегелю воплощением духа, подступал к воротам Йены. Этот момент немецкий философ, приветствовавший Французскую революцию, провозгласил началом конца истории. Йена была сдана Наполеону в октябре 1806 г., когда Гегель заканчивал свой труд. Дух, осознавший себя в философе Гегеле, осознает и скрытую суть происходящего за стенами его кабинета. Грохот сражения несет в себе некую вест, которую сознание Гегеля истолковывает и излагает в виде книги. Казалось, что пишется последняя страница многовековой истории. Вообще вся история представлялась книгой, которую читал дух, стремящийся познать, осознать самого себя и таким образом осуществить себя.

О чем же говорил Гегель в своей знаменитой книге? Прежде всего о трудных путях познания. О духе, который познает себя в процессе истории. И, конечно, о неизменном орудии духа — человеке.

О человеке как единственной возможности самоосуществления духа, о человеке, все действия которого помимо его воли и желания направлены к определенной цели.

Цель эта перерастает конкретную человеческую природу индивида, она находится за пределами его личной воли, ибо каждый индивид есть не более чем орудие — действующее осознанно или неосознанно — все того же духа. В конечном счете к этому духу приобщится все человечество; в нем — спасение и конечный имманентный смысл человеческого существования. Человек ограничен. Он живет и умирает, но ему под силу сознавать себя превыше собственной ограниченности, если он позволяет духу самоосуществиться в самом себе. И в этом смысле дух не только перестает быть абстракцией, но и максимально конкретизируется в каждом его осуществляющем человеке.

Здесь подразумевается конкретное сознание каждого отдельного человека, способное парадоксально выразить себя как сознание всеобщее, сознание как таковое. Каждое конкретное сознание выступает как единственно возможная форма сознания. Сознание каждого человека противопоставлено всему миру и обязано овладеть этим миром. В этом противопоставлении субъекта объекту субъект объективируется, выходя за собственные рамки. Внешний мир делается частью внутреннего, ассимилируясь в нем. Внешний мир, природа, подчиняется субъекту, который, познавая, ассимилирует внеположную ему природу, овладевает ею. Однако, овладевая природой, сознание не переносит себя на нее: оно овладевает внешним миром в том смысле, что делается его сознанием, природа же продолжает оставаться природой. С другой стороны, в природе, во внешнем мире находятся другие люди, чье сознание субъекта может рассматривать как часть природы, но и субъект в свою очередь будет осознаваться ими как таковой. Тем самым устанавливается связь, отличная от той, что существовала между сознанием и природой, и выступающая как отношение одного сознания к другому сознанию. Последнее обусловлено необходимостью существования, то есть признания внешним сознанием. Имеется в виду овеществляющее сознание, осознающее овеществленным самое себя и в силу этого вынужденное занимать иную позицию, чем та, которую оно занимало по отношению к природе. Так как в природе отсутствует сознание, она может быть, а может и не быть покорена, но в любом случае это зависит не от нее. Человек же знает, что он противопоставляет себя миру, который есть не только природа, но и мир, включающий в себя волю других людей, которые в свою очередь будут стремиться

«оприродить», овеществить его, поставить на службу себе самим. Воспрепятствовать этому и станет задачей человека, осознающего самого себя в мире.

Вне моего сознания находятся другие сознания, в противоположении которым утверждается мое собственное существование. Вопрос в том, быть ли мне управляемым самому или управлять другими. Проблема ставилась иначе, пока речь шла о встрече сознания с предметами природного мира. Ибо есть не только я и остальной мир, есть еще другие субъекты, другие люди, для которых я являюсь просто частью их мира. Я для них есть мир, вещь, предмет. Воспрепятствовать этому овеществлению становится главной задачей осознающего себя сознания. Говоря словами Гегеля, вождеделение наталкивается на другие вождеделения и вынуждено бороться, дабы не отступить и не превратиться в орудие вождеделения. Выход видится только в полном уничтожении одной из сторон: головорез чувствует себя в безопасности только при виде отрубленной головы противника. Подобным же образом подлежит элиминации овеществляющее сознание: только так кладется конец существованию другого — сознания, облеченного властью судить, а следовательно, и овеществлять. В этом противоборстве, говорит Гегель, субъект должен ставить на карту все: он должен рисковать своей жизнью, допустить возможность своего уничтожения, то есть возможность окончательно перестать быть сознанием. Гегель пишет: «Для самосознания есть другое самосознание, оно оказалось *вовне себя*. Это имеет двойное значение: *во-первых*, оно потеряло себя само, ибо оно обретает себя как некоторую *другую* сущность; *во-вторых*, оно тем самым сняло это другое, ибо оно и не видит другое как сущность, а *себя само* видит в *другом*... Оно должно снять это *свое инобытие*; это есть снятие первого двусмыслия и потому само есть второе двусмыслие; *во-первых*, самосознание должно стремиться снять *другую* самостоятельную сущность, дабы этим удостовериться *в себе* как в сущности; *во-вторых*, оно тем самым стремится снять *себя само*, ибо это другое есть оно само»¹.

Удвоение самосознания, осознающего себя самое и видящего себя в другом самосознании или через это другое, ведет, как говорит Гегель, к стремлению уничтожить эту

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа.—В: Гегель Г. В. Ф. Соч., т. IV. М., 1959, с. 99.

двойственность. «Это проявление есть *двойное* действие: действие другого и действие, исходящее от самого себя. Поскольку это есть действие *другого*, каждый идет на смерть другого. Но тут имеется налицо и второе действие — *действие, исходящее от самого себя*, ибо первое включает в себе риск собственной жизнью»². Носители этих самосознаний должны бороться, вступить в противоборство, ибо от этой борьбы зависит их свобода как самосознаний. Вопрос в том, чтобы не сделаться объектом другого самосознания, не стать орудием, предметом. «...только риском жизнью подтверждается свобода... Индивид, который не рисковал жизнью, может быть, конечно, признан *личностью*, но истины этой признанности как некоторого самостоятельного самосознания он не достиг»³. Уже романтизм, выразителем которого в философии был Гегель, говорил о необходимости присутствия другого сознания как условия утверждения своего собственного сознания. По той же причине и боги нуждаются в сознании человека — иначе они не могли бы существовать. Принято говорить, что животное существует, не зная о том, что оно существует; но то же самое было бы с богом или богами, если бы не было сознания, осознающего их существование. Подобным же образом человек, встретивший другого человека, нуждается в нем для того, чтобы осознать свое собственное существование, так же как тот другой осознает и делает осознанным существование первого. Следовательно, уничтожение другого не может удовлетворить человека, который обрел самосознание через существование этого другого.

Уничтожение других с целью утвердить собственное сознание приведет только к уничтожению самих себя. Так поступают животные, которые, уничтожая себе подобных, неосознанно удовлетворяют свои жизненные импульсы. Человек же, встретивший другого, знает, что он нуждается в нем во имя утверждения себя как индивида и как сознания. Как утверждал Гегель, необходимо, чтобы обе стороны пребывали живыми, но не в отношениях соперничества. Соперничества быть не должно. Один из двоих должен уступить. И уступить означает принять наличие другого сознания, ибо оно есть зеркало, убеждающее нас в собственной человеческой сущности.

Итак, один из двоих должен быть пассивным, быть

² Там же, с. 101.

³ Там же, с. 102.

объектом. Но объектом, осознающим, что он есть объект. То есть один из двоих, согласно Гегелю, предпочтет не рисковать жизнью, принимая свою зависимость от другого. Он должен признать другого, не рассчитывая быть признанным сам. Он не должен желать иного, чем то, чего желает другой; он должен действовать как орудие — даже сознавая это — другого; он должен стать слугой, рабом другого и принять своим сознанием собственную ситуацию зависимости. Ибо только в этой ситуации он сможет сохранить жизнь, продолжить свое существование.

Таким образом, отношение зависимости предстает для Гегеля первым проявлением общественных отношений. Не возникни отношений зависимости, уничтожение человека было бы полным. Инстинкт сохранения жизни, пропущенный через сознание, приводит к приятию зависимости, зависимости от того, другого, кто так или иначе идет на риск своей жизнью, своим существованием. «В этом опыте самосознание обнаруживает, что жизнь для него столь же существенна, как и чистое самосознание... Разложение вышеназванного простого единства есть результат первого опыта; благодаря ему выявлено чистое самосознание и сознание, которое есть не просто для себя, и для другого [сознания]»⁴. Самосознание и сознание суть для Гегеля те моменты, с помощью которых достигается снятие двусмыслия смерти. Самосознание есть свобода, сознание есть зеркало, с помощью которого первое оказывается именно тем, что оно есть. «Оба момента существенны; так как они на первых порах неравны и противоположны и их рефлексия в единство еще не последовала, то они составляют два противоположных вида сознания: сознание самостоятельное, для которого для-себя-бытие есть сущность, другое — несамостоятельное, для которого жизнь или бытие для некоторого другого есть сущность; первое — *господин*, второе — *раб*»⁵.

Таков исходный принцип и общества и истории, в котором существуют два сознания, вступающие в вертикальные отношения зависимости с целью самосохранения. Так или иначе, оба сознания взаимозависимы. Причем эта взаимозависимость есть нечто большее, чем просто две односторонних зависимости. Господин и раб находятся в состоянии взаимодополнительности, дополняя друг друга

⁴ Там же, с. 102—103.

⁵ Там же, с. 103.

и нуждаясь друг в друге. Господин находит признание себя в своем рабе, подобно тому как бог у романтиков познавал самого себя через простых смертных. Раб, осознавший свою смертность, принимает ситуацию зависимости с целью самосохранения; со своей стороны его господин примет стремление к самосохранению своего раба с тем, чтобы продолжить себя в нем, спроецировать себя на него, превзойти с его помощью свой частный человеческий удел, свою конкретную человеческую ограниченность. Таким образом раб оказывается сознательным орудием господина, дарующего ему жизнь, — таким же точно орудием, как мотыга, лопата или молоток. Разве что в этом случае орудие осознает, что оно есть орудие. Это осознание и отличает его от инструмента-предмета. Он есть такой инструмент, который сам может орудовать другими инструментами. Поэтому его господин может не давать себе труда учиться пользоваться каким-либо инструментом — за него это сделает его раб.

При этом господин признает в своем рабе наличие другого сознания. Это сознание, которое из боязни лишиться жизни приняло ситуацию подчинения, согласилось быть орудием. Тем самым это принятие оборачивается актом свободной воли: ведь рабство принято добровольно, в целях сохранения жизни. Со своей стороны господин знает, что и он мог бы умереть, то есть сделаться рабом, не оказавшись он более приспособленным к борьбе. Эта-то приспособленность, превосходство в борьбе и обеспечило ему его господство в ситуации зависимости. В силу того же обстоятельства раб являет собой осознание превосходства его господина; он признает его в качестве такового. Но это же признание подразумевает и автономию раба, прекращение которой означает смерть, уничтожение раба. Однако этого не произойдет, ибо господин нуждается в рабе как для того, чтобы быть признаваемым им как сознание, так и для того, чтобы раб отчуждал свое действие в пользу своего господина, иначе говоря, чтобы тот работал за и для него. При этом, будучи сознанием, раб будет овладевать природным миром и обращать его на пользу своему господину.

Но рано или поздно — и это весьма существенно — господин может перестать признавать в своем рабе другое сознание. Со своей стороны раб не перестанет признавать себя как сознание. Возникает противоположность двух сознаний, сталкиваемых взаимным страхом.

В этом столкновении побеждает тот, кто окажется способным убить и при этом не быть убитым самому. Победенный противник в случае, если он останется в живых, должен принять роль посредника между своим господином и природой, покоряя ее в соответствии с волей своего господина. Но и сам повелитель, установивший свое господство, в конце концов оказывается покоренным собственным же рабом, который служит ему своим действием. Ибо в результате действия, направленного посредником на природу, он ввергает в зависимость от себя и своего господина. «Поэтому истина самостоятельного сознания, — говорит Гегель, — есть рабское сознание. Правда, это последнее проявляется на первых порах вне себя и не как истина самосознания. Но подобно тому, как господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть, так, пожалуй, и рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно; оно как отнесенное обратно в себя сознание уйдет в себя и обратится к истинной самостоятельности»⁶. В «Феноменологии духа» Гегель излагает историю движения сознания к независимости. Шаг за шагом раб постепенно покоряет своего господина, по мере того как он осуществляет свое действие как раб. Служа своему господину, раб научается служить себе самому, вступая тем самым в иную ситуацию, ситуацию независимости. Труд, на который он был обречен жаждой самосохранения, станет для него орудием собственного освобождения. В процессе труда сознание обращается в самосознание. Трудясь на своего господина, раб начинает осознавать свою собственную силу, которая уже не сводится к большей или меньшей способности победить противника. Эта сила заключается в умении использовать природу. А таким умением обладает именно раб, ибо этот удел назначен ему самим господином. Теперь же существование господина, который, не находясь в состоянии войны, находится в состоянии бездействия, зависит от способности раба заставить природу наилучшим образом отдавать свои плоды. Раб стремится выжить, осознавая, что именно поэтому ему нужен его господин. Последний же этой ситуации не осознает и потому попадает во все большую зависимость от своего раба. После того как война прекращена, победителю, ставшему господином, уже нет

⁶ Там же, с. 104.

никакой пользы от его оружия, между тем как раб вступает в противоборство с природой, покоряет ее и обращает себе на службу. Но тогда почему же покоритель природы должен оставаться рабом «господина», не знающего секрета господства над ней?

Именно так раб приходит к осознанию своей свободы, которую он обретает в процессе труда, направленного на покорение природы, и, как следствие, снова вступает в противоборство со своим господином, стремясь покончить с несправедливостью ситуации зависимости. Все люди равны, и ни один человек не должен зависеть от другого.

Такова история, изложенная Гегелем в «Феноменологии духа». Эта история завершается событием, породившим само это произведение, — Французской революцией 1789 г. В Йене разыгрывается сражение, казалось, последнее в истории битв за освобождение человека и освобождение духа. Наполеон, воплощение этого духа, должен был обеспечить своими деяниями полноту его осуществления. Это, по мысли Гегеля, последний шаг от свободы для *одного*, свободы господина, к свободе для *всех* и каждого в отдельности, это начало конца истории, — истории, построенной на господстве и зависимости. Раб вступал в последнюю схватку со своим господином, раб, силой своего труда уже сам превратившийся в господина. Но в господина не другого человека, а в господина природы. Он стал господином не благодаря способности покорять других людей, но в силу способности овладеть тем единственным, что подлежит овладению, — природой. Труд, а не война — вот единственное орудие истинного господства и авторитета. Только труд принесет человеку понимание истинного смысла его существования.

2. От рабства к буржуазному обществу

Обретя свободу для себя, а тем самым и для духа, орудием которого он является, раб превратился в предпринимчивого буржуа. Этот буржуа обосновал свое право на господство не благородством крови, которая течет в жилах тех, кого господами сделал страх. На этот раз человек сделался господином силой разума, явившего ему ту истину, что все люди равны. Рене Декарт, первый великий философ нового человека, утверждал, что все люди равны по своим умственным способностям. Вдохновленная идея-

ми равенства, Французская революция 1789 г. покончила с прежней зависимостью господин — раб. Старая история закончилась. Люди вступили в новые отношения, объединенные горизонтальной солидарности, как казалось им, исключающей столкновения между людьми.

Человек как бы возвращался к началу своей истории, к идиллическому прошлому, когда он руководствовался своей природной добротой. Человек добр от природы, говорил Жан-Жак Руссо. Необходимо было, чтобы человек пернул к своему естественному состоянию, чтобы могла начаться другая история — история, заранее запрограммированная, продуманная, рационально построенная в соответствии с целями и интересами каждого человека в отдельности и всего человечества. В этом суть общественного договора Жана-Жака Руссо: человек больше не станет подчинять себе другого человека, все люди вместе договариваются о том, каким должно быть их собственное общество, как им использовать природу и обратить ее на пользу обществу, на службу всему человечеству.

Бывший раб — или заменивший его в этой роли в середине века крепостной — создает новый миропорядок, основанный на труде, а не на войне. Именно труд, орудие покорения природы, определяет отныне содержание, придает истинный смысл существованию человека. Благодаря труду раб ломает вертикальную ситуацию зависимости. Нет более ни господ, ни рабов, ни феодалов, ни крепостных. Бывший раб основал новый порядок, строящийся на способности человека покорять природный мир. Таково начало пути к достижению совершенной полноты духа, о которой говорил Гегель. Все люди равны — равны, потому что свободны; равенство и свобода — вот основные лехи на пути, ведущем к полному осуществлению удела человека, его предназначения.

Итак, что же, собственно, произошло? Действительно ли впредь не будет ни господ, ни рабов? Раб превратился в буржуа, воплощающего высшее выражение свободы человека. Буржуа не приемлет никакого иного господства, кроме того, что проистекает из способности человека прилагать собственный труд; он сам стал господином по отношению к покоренной им природе и, осознав это, отверг всякое прочее господство как ложное. Ложным будет всякое господство, устанавливаемое силой одних людей над другими, неспособными при этом распространить собственное господство на природный мир — то единственное,

чему предстоит подчиниться духу во имя полноты внутреннего самоосуществления человека. Идее свободы духа противоречит идея подчинения одного человека другому, использования человека как орудия. Ни один человек не должен работать на другого: его дело — работать на себя. Еще древний раб имел право распоряжаться собственным трудом, который он отдавал своему господину. Находясь в зависимости от труда своего раба, господин оказывается неспособным обеспечить своим трудом даже себя самого. По этой причине в ходе истории раб одержал победу, в результате чего действительным рабом оказался бывший господин. Это было полное поражение. Оно означало триумф идей свободы, равенства и братства, провозглашенных революцией 1789 г. Человек, бывший, по выражению Гоббса, волком по отношению к другому человеку, начинает видеть в нем — своем ближнем — себе подобного.

Но кончилась ли на этом история? Маркс и Энгельс пишут: «Из крепостных средневековья вышло свободное население первых городов; из этого сословия горожан развились первые элементы буржуазии»⁷. Гегелевский дух совершил еще один шаг вперед на пути к своему осуществлению как свободы. Но шаг этот был далеко не решающим, ибо, провозгласив идею равенства, буржуазия создала новую форму господства, еще более бесчеловечную, чем рабство и крепостничество. Но отсюда уже будет сделан самый большой шаг к полному освобождению человека и, соответственно, к совершенной полноте духа как выражению человеческого удела.

Исходя из гегелевского представления об истории, Маркс и Энгельс придают ему иной смысл. Их история имеет своим содержанием только освобождение одного класса, но не конец вертикальных отношений зависимости. Прежний раб и крепостной становятся соответственно феодалом и господином: «...современная буржуазия сама является продуктом длительного процесса развития, ряда переворотов в способе производства и обмена»⁸. С буржуазией, несущей новые беззакония, могут быть связаны перспективы подлинного освобождения человека, и в этом смысле «буржуазия сыграла в истории чрезвычайно революционную роль»⁹. Буржуазия действительно сыграла

⁷ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 425.

⁸ Там же, с. 426.

⁹ Там же.

революционную роль, покончив с ложными формами свободы и идеала человечества. По-новому обосновав ущемления свободы и достоинства других людей, буржуазия добилась того, что эти другие пришли к осознанию собственной свободы и человеческой сути и необходимости борьбы за них. Возникла та же ситуация противоборства, что и между рабом и господином или между крепостным и феодалом.

Что же делает буржуазия? «Буржуазия повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой»¹⁰. Буржуазия отбросила скрытые формы эксплуатации, с тем чтобы предаться эксплуатации прямой. Она покончила как с религиозными оправданиями, так и с сословными привилегиями, ставя на их место эксплуатацию ради эксплуатации. Она создала такой способ производства, которому предстоит все более и более революционизироваться и который вынуждает саму буржуазию к новым экспансиям: «Потребность в постоянно увеличивающемся сбыте продуктов гонит буржуазию по всему земному шару. Всюду должна она внедриться, всюду обосноваться, всюду установить связи»¹¹. Неся с собой беззаконие и эксплуатацию, универсализируя их, буржуазия универсализирует и осознание эксплуатации и беззакония, а с ним и осознание необходимости положить им конец, достигнув свободы. Преодолев сугубо национальные рамки, буржуазия «...сделала производство и потребление всех стран космополитическим... она вырвала из-под ног промышленности национальную почву»¹². Сде-

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же, с. 427.

¹² Там же.

лав осознание свободы своей привилегией, буржуазия подготовила ее освоение другими классами и народами. «Буржуазия быстрым усовершенствованием всех орудий производства и бесконечным облегчением средств сообщения вовлекает в цивилизацию все, даже самые варварские, нации. Дешевые цены ее товаров — вот та тяжелая артиллерия, с помощью которой она разрушает все китайские стены и принуждает к капитуляции самую упорную ненависть варваров к иностранцам. Под страхом гибели заставляет она все нации принять буржуазный способ производства, заставляет их вводить у себя так называемую цивилизацию, т. е. становиться буржуа. Словом, она создает себе мир по своему образу и подобию»¹³.

Новый вид господства и эксплуатации имел два измерения. Одно — вертикальное, или внутреннее, — воспроизводит старую ситуацию зависимости: раб — господин или крепостной — феодал. Другое подразумевает горизонтальное отношение зависимости: цивилизация — варварство. Это отношения между Европой или западным миром, то есть миром, созданным буржуазией, и периферийными народами, составляющими, как теперь принято говорить, «третий мир». Это отношения между метрополией и колониями, колонизатором и колонизируемым. Эти два аспекта зависимости имеют в виду Маркс и Энгельс, когда пишут: «Буржуазия подчинила деревню господству города. Она создала огромные города, в высокой степени увеличила численность городского населения по сравнению с сельским... Так же как деревню она сделала зависимой от города, так варварские и полуварварские страны она поставила в зависимость от стран цивилизованных, крестьянские народы — от буржуазных народов, Восток — от Запада»¹⁴.

3. Диалектика новой зависимости

Итак, раб превратился в господина, крепостной — в феодала. Что лежит в основе этих превращений? Означает ли это простую перемену ролей? Нет, конечно. Суть состоит в перемене форм эксплуатации, или того, что Маркс называет способом производства. Изменился способ про-

¹³ Там же, с. 428.

¹⁴ Там же.

изводства, развитый вчерашним рабом и крепостным в недрах рабовладельческих и феодальных отношений. Раб, крепостной, до того как превратиться в буржуа, в процессе труда на своего господина или феодала обретал новые способности и навыки, а с ними и новую технику труда, благодаря чему он смог возвыситься над своим господином, способным лишь к войне. Бывший раб не только нашел способ подчинить себе природу, развивая в себе способности и умение эксплуатировать ее с наибольшим успехом, но и сумел превратить ее в своего собственного раба. Поработив природу, раб делал из нее нового, более выгодного раба. Так рождается новый раб — природный мир, сам помогающий эксплуатировать себя с более высокой отдачей. Скажем, какая-нибудь река свободно течет в своем естественном русле, без какой-либо внеположной ей цели и тем более без всякого смысла. Человек, вынужденный обращать природу на службу своему господину, осознал, что может управлять ее течением. Он превратил ее в могучую силу, служащую человеку, не нарушая при этом законов, способа бытия самой природы, способа бытия самой этой реки, наконец. Могучая сила природы поставлена на службу человеку его умением. Скажем, если надлежащим образом использовать закон всемирного тяготения — всеобщий закон природы, — то можно сделать так, чтобы к земле притягивались именно те тела, какие нужны, и именно там, где нужно. Стало быть, не отрицая, но всего лишь направляя должным образом силы природы, человек может добиться того, чтобы они служили его собственным целям.

Таким образом, природа предоставила человеку не только свои плоды, но и свои силы, с тем чтобы быть покоренной, использованной с большей отдачей. Умение покорять ее развилось в своего рода искусство, выражением которого стала техника. Именно техника позволила человеку эксплуатировать природу в соответствии с ее собственными законами. По мере того как раб познавал эти законы в процессе противоборства с природой, он вырастал во все более могущественного властелина и господина, ибо овладевал не только умением, но и техникой, способной сделать эксплуатацию природы более эффективной. Самые могучие силы природы послушно покорились человеку, действительно превращая его в подлинного властелина природы и всего мира.

Декартово утверждение о равенстве всех людей про-

должает оставаться в силе, поскольку уже не существует ни рабов, ни господ, ни крепостных, ни феодалов. Единственным рабом и крепостным является сама природа. Все люди равны, а тот, кто вчера был рабом, теперь в силу создавшихся обстоятельств и в результате противоречий самой системы рабства владеет орудиями труда и покорения природы, которые он сам создал своим умением и изобретательностью. Раб превратился в мастера, владеющего все более совершенной техникой, которая в дальнейшем будет определять развитие науки. Старая аристотелевская наука, служившая человеку для определения его места в мире природы, превратилась в науку управления природой, в науку эффективной ее эксплуатации. Таким образом, человек пришел к осуществлению полноты своей свободы и полноты духа, о чем некогда говорил Гегель.

Можно ли в таком случае вновь говорить об эксплуатации, рабстве и крепостной зависимости? Возможна ли новая форма зависимости в мире, ставшем воплощением идеала свободы, уничтожившем старую вертикаль раб—господин? Ведь тот, кто перестал быть рабом, не может поработить другого, не отрицая при этом себя самого. Вчерашний раб не может стать господином над другими рабами по той причине, что выход из своей прежней ситуации зависимости и подчинения он видит не в подчинении других, равных себе по положению, а в том, чтобы покорить природу и обратить ее на службу всем.

Тем не менее были созданы две новые формы отношения господство — подчинение: отношение пролетария и хозяина и отношение колонизатора и колонизируемого. Как же это произошло? Возможна ли вообще новая форма эксплуатации человека, которая не отрицала бы идеи всеобщего равенства и свободы, составляющей как будто бы основу буржуазного общества?

Рассмотрим первое соотношение: хозяин — рабочий. Оба предполагаются равными, а следовательно, и свободными. Тем не менее внутри этих отношений равенства и свободы возникает неравенство. Каким же образом? Как уже говорилось, буржуа преодолел ситуацию рабства посредством труда, принудительного труда, позволившего ему изобрести новые, более продуктивные формы эксплуатации, связанные с появлением и усовершенствованием техники. Именно владение техникой позволило буржуа утвердить свое превосходство над другими людьми, включая

и собственного бывшего господина. Превосходство это распространилось и на тех, кто умея пользоваться техникой, не владел ею. Иначе говоря, новая форма подчинения, не отрицающая принципов свободы и равенства, порождается собственностью на средства производства. Обладание орудием позволяет подчинить себе тех, кто им не обладает, тех, кто не владеет ничем другим, кроме собственного труда. Этот труд стал более продуктивным благодаря использованию орудий производства, но плоды труда принадлежат теперь обладателю средств производства. Причем несомненно, что как хозяин, так и рабочий одинаково равны и свободны. Один, не обладающий никаким другим товаром, кроме своего труда, в созданных буржуазией отношениях производства и потребления может совершенно свободно продавать свой труд. Ведь никто не обязывает рабочего работать, если он этого не хочет, дело только в том, что единственный товар, который он может предложить, свой труд, слишком дешев, если он не соединен со средствами производства. Что может рабочий без орудий труда? Только предложить свой труд их владельцу. Причем условия сделки диктует владелец орудий труда. Эти условия опять-таки могут свободно приниматься или отвергаться. Разве что тот, кто их отвергает, не владея орудиями, которые повысили бы стоимость его труда, рискует погибнуть. И его свобода сводится к выбору между жизнью в навязанных ему условиях и голодной смертью. Если раб смирился с подчиненным положением, боясь быть убитым каким-нибудь изощренным способом, то рабочий идет на подчинение, чтобы не умереть с голоду. Рабочий столь же свободен в продаже своего труда, сколь его хозяин — в его приобретении; вся разница в том, что для первого его свобода грозит обернуться смертью, если он не примет условий второго. Все люди свободны, говорит буржуазный философ и продолжает: за тем исключением, что некоторые вынуждены отказываться от своей свободы с тем, чтобы просто существовать. История, которую имел в виду Гегель, не закончилась, эта история продолжается, поскольку свобода все еще является достоянием одних в ущерб другим.

Есть ли какое-либо различие между этой новой и старой формами эксплуатации? Конечно, есть, и основывается оно на том, что представляется как вклад буржуа в историю, — на свободе. Казалось бы, с исчезновением древнего раба из истории уходит и само рабство. И действи-

тельно, человек уже не является властелином над другим человеком, во всяком случае, в прежней форме, поскольку теперь отношения хозяин — рабочий предстают как отношения *свободной* зависимости, отличной от отношений господин — раб. Пролетарий в отличие от раба социально свободен, поскольку он не принуждаем ни к труду, ни к тому, чтобы продавать его. Раб же подобной свободой не обладал. Он был вынужден работать, если не хотел подвергнуться наказанию — от плетей до смертной казни включительно. Иное дело пролетарий: он волен сам выбрать голодную смерть, если не желает принять условий труда, диктуемых ему хозяином. Однако в новых отношениях эта смерть не имеет сколько-нибудь существенного значения: ведь если со смертью раба его господин теряет собственность, то хозяин-буржуа не теряет ничего. Погибший был для него чужим. Любой работник может быть заменен так же, как любая деталь в механизме, любое орудие в производстве.

В чем состоит различие между пролетарием и рабом, спрашивает Энгельс. И отвечает: «Раб продан раз и навсегда, пролетарий должен сам продавать себя ежедневно и ежечасно. Каждый отдельный раб является собственностью *определенного* господина, и, уже вследствие заинтересованности последнего, существование раба обеспечено, как бы жалко оно ни было. Отдельный же пролетарий является, так сказать, собственностью всего *класса* буржуазии. Его труд покупается только тогда, когда кто-нибудь в этом нуждается, и поэтому его существование не обеспечено... Раб стоит вне конкуренции, пролетарий находится в условиях конкуренции и ощущает на себе все ее колебания... Раб считается вещью, а не членом гражданского общества... Раб освобождает себя тем, что из всех отношений частной собственности уничтожает одно только отношение рабства и благодаря этому тогда только становится пролетарием; пролетарий же может освободить себя, только уничтожив частную собственность вообще»¹⁵. Именно частная собственность, обладание средствами производства порождает новое крепостничество.

В чем же в таком случае различие между пролетарием и крепостным? Энгельс говорит: «Во владении и пользовании крепостного находится орудие производства, клочок земли, и за это он отдает часть своего дохода или выпол-

¹⁵ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 325.

нист ряд работ. Пролетарий же работает орудиями производства, принадлежащими другому, и производит работу в пользу этого другого, получая взамен часть дохода. Крепостной отдает, пролетарию дают. Существование крепостного обеспечено, существование пролетария не обеспечено. Крепостной стоит вне конкуренции, пролетарий находится в условиях конкуренции. Крепостной освобождает себя либо тем, что убегает в город и становится там ремесленником (и превращаясь тем самым в буржуа. — Л. С.), либо тем, что доставляет своему господину вместо работы или продуктов денег, становясь свободным арендатором, либо тем, что прогоняет своего феодала, сам становясь собственником. Словом, он освобождает себя тем, что так или иначе входит в ряды класса, владеющего собственностью, и вступает в сферу конкуренции»¹⁶. Пролетарий же не может вступить в эту сферу — для своего освобождения он должен устранить саму систему конкуренции. Он не может освободить себя в обществе вертикальной зависимости путем конкуренции, не владея орудиями производства, которые обеспечили бы ему успех в этой конкуренции. Поэтому, говорит Энгельс, «пролетарий... освобождает себя тем, что уничтожает конкуренцию, частную собственность и все классовые различия»¹⁷.

Владение средствами производства оказывается тем фактором, который дает буржуазии превосходство в конкуренции, составляющей основу построенного ею общества. Пролетарий же не имеет возможности участвовать в конкурентной борьбе, не владея соответствующими орудиями. Таким образом, буржуазия, не отрицая принципа свободы, ставит пролетария в условия свободной конкуренции, в которой победить могут практически только самые сильные и умелые. А необходимой мощью и силой обладает теперь тот, кто владеет орудиями производства, позволившими в свое время рабу освободиться от господина и крепостному от феодала. Таким образом, буржуа нет нужды отрицать свободу ради того, чтобы установить новую зависимость, — сама эта свобода становится формой выражения зависимости. Человек, вступая в противоборство с природой, но не владея орудиями ее подчинения, идет в добровольную зависимость от нового господина. Но побеждает ли при этом дух? Достигается ли его ко-

¹⁶ Там же, с. 325—326.

¹⁷ Там же, с. 326.

печная цель — свобода? Наступает ли конец той истории, завершение которой Гегель видел в революции 1789 г.? Нет, человек не достиг еще своего освобождения. Он все еще продолжает жить природной жизнью, которую Гегель полагал пройденным этапом. Законы природы продолжают оставаться и законами общества, созданного доисторическим человеком, который стал считать себя свободным. Дух все еще не достиг полного осознания себя самого и своей свободы и остается связанным природой, от которой он стремится освободиться. Поэтому современный человек, как и пещерный житель, в борьбе за выживание должен вести борьбу с природой, воплощенной в его ближнем. Господин сменяет господина, хозяин сменяет хозяина, раб занимает место другого раба, и новый крепостной приходит вместо ушедшего. Человек человеку продолжает оставаться волком. В обществе, которое Гегель представлял себе началом конца истории, продолжает доминировать право сильнейшего на угнетение слабых. Поэтому, говорил Маркс, история только начинается. А начинается она потому, что пролетарии, все трудящиеся начинают осознавать это положение вещей и готовятся к тому, чтобы изменить его. Буржуазная форма общества только предвещает конец «предыстории человеческого общества».

В этот исторический момент Чарлз Дарвин пишет свою вызвавшую столько споров книгу «Происхождение видов». Маркс и Энгельс отнеслись к этой книге с большим сочувствием, справедливо увидев в ней изображение природного мира, характерного для переживаемого этапа предыстории человечества. «Дарвин, — писал Энгельс, — не подозревал, какую горькую сатиру он написал на людей, и в особенности на своих земляков, когда он доказал, что свободная конкуренция, борьба за существование, прославляемая экономистами как величайшее историческое достижение, является нормальным состоянием *мира животных*»¹⁸. История не только не заканчивается, она еще и не начиналась как история человека и для человека. Пока можно говорить только о предыстории, о способе бытия, все еще не выделенном из природной, животной жизни. Это все еще способ бытия пещерного человека, стремящегося к господству над другим человеком в соответствии с законами животного мира, какими бы современными ни были используемые им средства и орудия.

¹⁸ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 359.

Меняются орудия господства и подчинения, но не само господство и подчинение. Вчерашний господин с его умением воевать уступил место современному господину, вооруженному техникой. Первый в борьбе за существование уничтожал своих соперников; то же делает и второй, только пользуется при этом более совершенным оружием, чем простая дубинка. Современный завоеватель располагает более эффективными средствами покорения природы, включая в понятие природы и себе подобных. А в мире природы, естественно, погибает тот, кто слабее. Итак, человек все еще пребывает орудием другого человека.

Только положив конец этой ситуации, можно начать новую историю, подлинно человеческую историю, вершащуюся человеком и для человека. Для этого потребуются новый миропорядок, в котором зависимость уступит место солидарности. Иными словами, переход к миропорядку, основанному на солидарности всего человечества, будет означать переход к социализму. А это означает, говоря словами Энгельса, что «прекращается борьба за отдельное существование»¹⁹. «И только с этого момента, — добавляет он, — люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю... Это и есть скачок человечества из царства необходимости в царство свободы»²⁰.

4. Диалектика неокOLONIALИЗМА

Если допустить, что отношения господин — раб больше не существует, то как быть с отношением метрополия — колония и колонизатор — колонизируемый? Как будет оправдывать себя в этом случае индивидуальная свобода и самоопределение народов? Ведь казалось, что история уже обрела себя. Как же тогда поддерживать отношения зависимости, не отрицая освободительных идеалов в мире, претендующем на роль образца их воплощения? Как проявляет себя свобода в отношении хозяин — рабочий, мы уже имели случай убедиться. Очевидно, аналогичным будет и обоснование отношений, к которому западный мир, Европа прибегает в процессе своей мировой экспансии. Бывший раб и крепостной создает и навязывает новые формы подчинения народам, которые становятся объектом его экспансии. Мы видим всего лишь проявление дарви-

¹⁹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 294.

²⁰ Там же, с. 295.

новского тезиса об отношениях, свойственных животному, природному миру: в борьбе за существование сильные побеждают слабых. В данном же случае людей и народы завоеванных земель относят к животному, природному миру, к тому состоянию, которое европейский, западный человек давным-давно преодолел, сделавшись человеком в собственном смысле слова.

Как уже говорилось, вчерашний раб не может сам иметь рабов, не отрицая при этом самого себя, не отрицая торжества духа, осуществляемого в свободе, поскольку такое отрицание означало бы шаг назад в движении истории к полному осуществлению духа. Бывший раб не должен и не может быть собственником себе подобных. Поэтому, если он устанавливает новые формы рабства, он должен при этом исходить из той предпосылки, что существа, с которыми он столкнулся в процессе своей экспансии, не являются ему подобными; иными словами, не являются людьми или, во всяком случае, не достигли должного уровня развития, чтобы считаться таковыми.

В то же время бывший раб заверяет, что его задача — сделать счастливым не только себя, но и остальную часть человечества посредством покорения природы во всех ее проявлениях. Это подразумевает полное торжество гегелевского духа, торжество человечества, подчинившего себе природу. Человек, пришедший к осознанию своей человеческой сущности как свободы, ставит своей задачей покорение природного мира и обращение его себе на службу, в какой бы части планеты он ни находился, иными словами, он намерен сделать своей собственностью могучие силы и богатства природы. Бывший раб, вооруженный эффективной техникой, предпринял завоевание природы в масштабе всего земного шара, завоевание не разведанных прежде земель, богатства которых могут принести счастье всему человечеству. Земли, которые лежат за пределами Европы, изобилуют драгоценными камнями, богатой флорой и не менее богатой фауной, а человеку как таковому, человеку в собственном смысле слова, надлежит эти земли покорить. Что же касается аборигена, «туземца», то и он как часть этого новооткрытого мира, вместе с его флорой и фауной, также подлежит покорению.

В сознании европейцев туземцы представляли существами, внешне похожими на людей, но при ближайшем контакте оказывающимися как бы не вполне людьми. Самое большее, на что можно было рассчитывать, — это на

возможность сделать их людьми, возможность, зависящую от того, насколько колонизатору удастся заставить их считать себя таковыми. Колонизатор допускает, что внутри телесной оболочки, полученной туземцем от природы, может заключаться дух, делающий человека человеком. Но дух этот, если он имеется, находится пока в зачаточном состоянии. Туземец мыслится как первобытный человек, как отражение некоего отдаленного этапа развития человека, уже получившего свое наивысшее воплощение в западном человеке.

Итак, туземец мыслился как некое выражение природного мира, противостоящего духу. Не случайно туземец даже внешне отличался от западного человека — цветом кожи, глаз и волос, лицевым углом, строением тела, делаящими его похожим скорее на дарвиновскую обезьяну, чем на человека. Его грубое тело вряд ли может быть обиталищем духа, этого общечеловеческого достояния, вместилищем разума, таланта — качеств, которые Декарт считал в равной мере присущими всем людям. На фоне технических успехов, достигнутых европейским разумом, отсталость туземцев была особенно ощутима. Сам факт этой экспансии, таким образом, являлся подтверждением европейского превосходства, превосходства человека по преимуществу. Это превосходство подтверждалось и тем, что экспансия почти не встречала сопротивления со стороны людей и народов, дух которых, казалось, либо был атрофирован в результате длительного бездействия (как в древних азиатских культурах), либо находился в зачаточном состоянии (как в Америке), либо же вообще еще не вышел за рамки природы (как это имело место в Африке). Итак, туземцы — это люди и народы, чей атрофированный или неразвитый разум не позволял воспрепятствовать использованию надлежащим образом завоеванных земель, богатства которых могли бы принести счастье целому человечеству.

Как же в таком случае быть с этими существами, внешне похожими на людей? Процесс завоевания и колонизации, начавшийся в XVI в. открытием Америки и распространившийся впоследствии на Азию и Африку, шел двумя путями. Первый — осуществление иберийской экспансии на протяжении всего XVI в., коснувшийся в основном Америки. Второй представляла западная экспансия, которая началась уже к XVII в. и во главе которой стояли Англия, Франция и Голландия, экспансия, в цели

которой входило потеснить первую, иберийскую. Историческая полемика между Лас Касасом и Сепульведой помогла выявить смысл первоначальной европейской экспансии. В ходе этой полемики, к которой мы еще вернемся, была сделана попытка дать ответ на вопрос, возникший перед иберийским завоевателем в результате его встречи с другими людьми: люди ли они вообще или всего лишь разновидность животного мира? Люди они или животные? Иначе говоря, подобны ли они своим открывателям или являются частью флоры и фауны открытых ими земель? И поскольку все же был принят тезис Лас Касаса о том, что эти существа являются людьми, то следовало объяснить их человеческую сущность, заставить ее прорасти из грубых телесных оболочек, где пребывает в заточении самое человеческое в человеке — его душа. Эту задачу предстояло решить тем, кто уже достиг осознания собственной человеческой сущности и сумел осуществить ее в истории, — европейскому открывателю, завоевателю и колонизатору.

Здесь речь идет не о повторении якобы преодоленного отношения господин — раб или феодал — крепостной. Иберийский вариант предлагает теперь «попечительство» («энкомьенда»), внешне противопоставляющее себя рабству, от которого человек избавлен в христианском мире. В сущности, за этим стоит лицемерный альтруизм бывшего раба, который больше не хочет знать о рабстве. Он, сегодняшний господин, заинтересован не в том, чтобы быть владыкой обнаруженного им туземца, но в том, чтобы помочь ему выявить и осуществить его собственную человеческую сущность. В этой новой форме зависимости туземец выступает не рабом, не крепостным, но подопечным, которого попечитель-энкомендеро обязывается обучать, воспитывать, помогать обрести свою человеческую сущность и свою свободу. Такова задача, которую ставит перед собой сам иберийский колонизатор. Туземец подчинен, но подчинен ради собственного же блага, если считать за таковое цель — быть похожим на своего господина. И он должен принять подчинение, с тем чтобы стать подобием своего милосердного хозяина-энкомендеро. Он для туземца не столько хозяин, сколько что-то вроде отца родного, направляющий его на самый верный путь к достижению его человеческой сущности и свободы, которая даст осмысленность его существованию. И все, что отец-энкомендеро ни сделает, будет только на благо его подо-

ночного. А если с ним и обращаются как с животным — что, собственно, и обличал Бартоломе де Лас Касас, — то это означает лишь, что энкомендеро не оправдывает возложенной на него миссии. Борьба, которую вел Лас Касас, именно и имела целью со всей полнотой осуществить функцию попечительства и изблечь тех, кто ее нарушил в своих интересах. Нарушение сути энкомьенды он полагал противным духу христианства, неотъемлемому от конкисты и колонизации.

Новыми были идейные предпосылки второй волны завоеваний и колонизаций, пришедшихся на XVII в. Речь идет о мировой экспансии так называемой Западной Европы, представляемой Англией, Францией и Голландией. На этот раз на арену выступают люди, осознающие себя полноправными хозяевами природы, люди, отношение которых к христианскому богу претерпело кризис. Равным образом подверглось пересмотру и отношение человека к человеку: сострадающее, мучающееся христианское сознание оказалось лишним. На арену выступил новый человек, выдвинутый Возрождением и взявший на вооружение Декартов рационализм, человек, история которого будет завершена Французской революцией 1789 г., человек, воспетый Гегелем и заклеянный Марксом. Этот человек — буржуа. Не отрицая себя как человека и прокламируя идеи свободы, он сумеет установить новые формы рабства, лишённые его внешних атрибутов. Господствуя над другими людьми, он всего лишь откажет им в праве быть людьми, считая их частью природы, подлежащей покорению и эксплуатации. Ибо за пределами мира западного человека не может быть иных людей — есть лишь объекты эксплуатации. Поэтому западный человек имеет дело не с рабами, а всего лишь с вещами, предметами. Это не та форма рабства, в которой пребывали предки нынешнего господина и владыки, и не та, в которой хозяин был наделен особой властью, речь идет о господстве предприимчивого человека, умеющего все обратить себе на пользу, человека, преобразующего природу, дабы поставить ее себе на службу. А туземцы, с которыми сталкивается этот человек, не более чем часть природы. Туземцы, с его точки зрения, подобны естественным силам, как, например, энергия рек, которую следует обратить на службу человеку, цивилизации и прогрессу.

В этом контексте туземцу отведена роль всего лишь рабочей силы на службе у человека, способного найти ей

достойное применение. Предприимчивый вчерашний раб может и должен продуктивно использовать эти силы, так же как использует другие силы природы. Все должно служить счастью человека, гарантии его свободы. И подобно тому, как покоряют враждебные силы природы, препятствующие его свободному осуществлению, подавляют и уничтожают враждебному колонизатору или не приносящего должной отдачи индейца. Такой туземец подлежит уничтожению на том же основании, на котором уничтожается хищное или ядовитое животное. Туземцы суть не что иное, как предметы природного мира, годные лишь на то, чтобы быть использованными или уничтоженными — в зависимости от ситуации. Именно так и станут поступать колонизаторы в Северной Америке, в Австралии и в некоторых районах Африки. Так же станут поступать и их латиноамериканские последователи, очищая от индейцев пампы, саванны, леса и равнины. В сущности, это был самый настоящий геноцид, в наши дни вызывающий всеобщее и безоговорочное осуждение.

Итак, прежнее отношение господин — раб или феодал — крепостной уступает место новому отношению, установленному человеком, совершившим Французскую революцию 1789 г., а еще раньше — в 1776 г. — провозгласившим Декларацию независимости Соединенных Штатов Америки. В гегелевской терминологии это отношение дух — природа. В этом новом отношении природа оказывается в подчинении у человека, а составляющие ее туземцы — эти несостоявшиеся люди — оказываются в подчинении у человека по преимуществу. На этом история как будто подходит к концу.

Новая идеология противоположна христианским заповедям, характерным для первой волны колонизации, в ней для туземца уже не оставалось никакого выхода. Эта идеология постулировала, что человеком можно быть только по природе, по рождению и никакое попечение и радение здесь не поможет. Если эти существа на самом деле люди, то они должны доказать это делами, в ином случае им надлежит занять свое место на службе у подлинного человека. Человеческая природа есть нечто конкретное, индивидуальное, что не подлежит передаче. В этом смысле человек ничем не может помочь другому человеку. Человек, если он является таковым, один в ответе за свое право быть человеком. Это право завоевал и отстаивал европейский человек в борьбе за свою человеческую сущ-

ности в ходе долгой истории, очевидно подходящей к своему концу. Другие люди, встреченные европейцем в результате его экспансии, должны пройти аналогичный путь, если они действительно люди. Нелегкая задача, если над обоими господствует тот, кто считает себя единственным выразителем подлинного и свободного человека. Помочь в такой ситуации нельзя ничем — все зависит от самого человека. То, что он совершил для себя, он уже не сможет повторить для другого. Ибо превосходство одного над другим состоит именно в том, что один оказался способен в свое время победить в себе природное начало и поставить природу себе на службу. Всякий другой человек, если таковой обнаружится, должен сделать то, что однажды уже было сделано, а именно: восстать против своего господина и угнетателя и заставить его признать право другого быть человеком. А пока не наступил такой момент, это право оспаривается так, как никогда прежде не оспаривалось за всю историю человечества.

5. Хитрости и уловки свободы

Но есть и другая история, та, что нас, собственно, интересует. История человека, который подвергается угнетению и эксплуатации, но который должен отстоять и утвердить свою человеческую суть. История другого, особого пути самоосознания, которое охватит все человечество. Этот путь предполагает осмысление того, какими способами человек отказывал другому человеку в его право быть человеком и на этой основе создавал новые формы зависимости. Со становления самосознания туземца — маргинального, отчужденного человека — начинается новая история или, пожалуй, продолжается та, что вопреки оптимизму Гегеля так и не была завершена, ибо сражение у ворот Йены послужило не началом ее конца, а лишь добавило к ней новый опыт, продолжило ход ее универсализации. Действительно, йенское сражение было лишь вступлением к начинавшемуся великому сражению истинно всемирного масштаба, которое предстояло развязать победителям. Победитель, бывший раб, создал новые формы рабства, еще более безжалостные и бесчеловечные, чем те, которые он сам испытал. В то же время он готовился к распространению своих достижений на народы, находившиеся за пределами его собственной истории. А те в

свою очередь должны были готовиться к таким сражениям и битвам, которые гегелевский дух не мог провидеть.

Осознание этой ситуации объясняет отношение Маркса и Энгельса к той революционизирующей роли, которую играли в истории вчерашние рабы западного мира. Гегель упоминал о хитростях, к которым прибегает разум в стремлении достичь поставленных целей. Теперь разум воспользовался алчностью нового класса, едва успевшего сбросить с себя ярмо и уже распространяющего свои притязания на всю планету. На Западе противоборство возникает между двумя классами — буржуазией, этим отрядом вчерашних вольноотпущенников, и пролетариатом, сменившим в этой роли прежних рабов. Нынешние хозяева и господа, руководствуясь все теми же алчными устремлениями, сеют семена своей свободы среди других народов, в том числе среди самых примитивных и варварских. В Европе и Северной Америке борьба происходит между двумя классами, буржуазией и пролетариатом, и по закону диалектики она должна привести к появлению небывалого прежде мироустройства. «Затем крупная промышленность так уравнила общественное развитие во всех цивилизованных странах, что всюду буржуазия и пролетариат стали двумя решающими классами общества и борьба между ними — главной борьбой нашего времени. Поэтому коммунистическая революция будет не только национальной, но произойдет одновременно во всех цивилизованных странах, т. е., по крайней мере, в Англии, Америке, Франции и Германии»²¹.

Предсказанию, вышедшему за намеченные пределы, суждено было воплотиться в жизнь в далеком будущем в странах, которые не рассматривались как цивилизованные, таких, как Китай, Вьетнам, Куба, Ангола. Народы этих стран страдали от двойного гнета и эксплуатации: угнетения внутреннего — со стороны собственных, национальных эксплуататоров — и внешнего, пользовавшегося местными эксплуататорами как орудием. По мнению Маркса и Энгельса, свобода человека, принадлежащего к периферии западного мира, может быть завоевана только его собственными руками и быть плодом его собственного сознания. Однако сознание это возникает только как следствие встречи с людьми и народами, признающими право на свободу и самоопределение только для себя самих и от-

²¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 334.

возмущениями в нем другим. Поэтому борьба, разгоревшаяся внутри западного мира, отзывалась и в других частях света — среди угнетенных наций и народов, удаленных от «центров власти». Эта борьба «окажет также значительное влияние на остальные страны мира и совершенно изменит и чрезвычайно ускорит их прежний ход развития», писал Энгельс. — Она есть всемирная революция и будет поэтому иметь всемирную арену»²².

Страны, названные Марксом и Энгельсом полуварварскими, стали частью западной цивилизации и участниками борьбы, ведущейся человеком за достижение полноты своего осуществления. «Таким образом, страны, которые в течение тысячелетий не знали прогресса, как, например, Индия, подверглись полной революции, и даже Китай в настоящее время идет навстречу революции»²³. Поскольку общедоступному разуму достаточно изобрести новую машину, чтобы миллионы людей в заокеанских колониях оказались перед лицом голодной смерти, постольку массовые возмущения и революции приобрели всемирный характер. Иначе говоря, коль скоро беззаконие, насилие и эксплуатация стали всемирным явлением, революционный ответ на них также предполагает всемирный масштаб. Уже гегелевская философия истории выразила эту новую реальность, которая ныне обретает подлинно универсальные цели. Анахроничные народы, а также народы, падающие в полупервобытном и первобытном состоянии, уравнивались одинаковой эксплуатацией. Всемирная эксплуатация порождала борьбу таких сил сопротивления, которым предстояло перерасти во всемирную борьбу за подлинное самоосуществление человека, именно человека, а не просто духа. Дух как выражение всех людей не являлся выражением ни одного конкретного человека. Достичь аутентичного, т. е. собственного и настоящего осуществления, предстояло реальным людям, терпящим реальные, а не абстрактные беззакония со стороны новых господ истерии.

Почему Маркс и Энгельс приветствовали завоевание Мексики Соединенными Штатами Америки, равно как и всецельное вторжение западного мира в остальные части света? Почему они одобрили «блестящие успехи «цивилизации» в Турции, Египте, Тунисе, Персии и дру-

²² Там же, с. 334.

²³ Там же, с. 326.

гих варварских странах»²⁴? Дело в том, что эти успехи сделали господство буржуазии всемирным, но столь же всемирной они сделали и борьбу народов за свое освобождение от этого влияния. Как писал Энгельс, буржуазия «собирается перекроить весь мир по своей мерке, и на значительной части земного шара ей это удастся... Мы не друзья буржуазии, это известно. Но на сей раз мы ей охотно предоставляем торжествовать... Мы ничего не имеем против того, чтобы она повсюду осуществила свои намерения... Эти господа действительно думают, что они работают для самих себя... А между тем яснее ясного, что они повсюду только прокладывают путь для нас — демократов и коммунистов, что они завоюют лишь самое большее несколько лет полного тревог блаженства, чтобы вскоре после этого быть свергнутыми в свою очередь»²⁵. Буржуазия, сама того не ведая, действует в интересах угнетаемых ею народов, убеждает Энгельс. Или, выражаясь гегелевским языком, дух свободы пускается на хитрость, пользуясь во имя своего самоосуществления торжеством ограниченных интересов буржуазии.

«Итак, продолжайте смело вашу борьбу, милостивые государи от капитала! — восклицает Энгельс. — Пока вы нам нужны, кое-где мы нуждаемся даже в вашем господстве. Вы должны убрать с нашего пути остатки средневековья и абсолютную монархию. Вы должны уничтожить патриархальщину, вы должны осуществить централизацию, вы должны превратить все более или менее неимущие классы в настоящих пролетариев — наших новобранцев. При помощи ваших фабрик и торговых связей вы должны создать для нас основу тех материальных средств, в которых пролетариат нуждается для своего освобождения. В награду за это вы получите короткий период власти. ...но не забывайте, что «Палач стоит у порога»»²⁶.

Безусловно, буржуазия стран, подвергшихся нашествию западной буржуазии, не будет полным подобием последней, ибо она остается буржуазией зависимой, эксплуатирующей свой народ ради своего господина. Этот факт не только не смягчает противоречий, но еще больше обостряет их, порой приводя к ситуациям, не предусмотренным Марксом и Энгельсом. Социалистические революции по-

²⁴ Там же, с. 468.

²⁵ Там же, с. 469.

²⁶ Там же, с. 469—470.

добно грозам проносятся над миром и разражаются в обществах, как будто бы не готовых к ним. Своей хитростью дух, или разум, привел к революциям не цивилизованные страны, а народы, относящиеся к периферии западной цивилизации. В конце концов и Гегель, и Маркс, и Энгельс были правы, говоря, что западный человек, стремясь в ходе мировой экспансии удовлетворить свои алчные интересы, послужил вольным или невольным посетителем духа, выражением которого считал себя, и тем самым способствовал его универсализации.

Такова философия истории, вызванная к жизни встречей европейского человека в процессе его колониальной экспансии с другими людьми и народами. Лишь европоцентристская интерпретация истории может привести западные народы к осознанию собственной истории и становлению собственной философии. А там, где, как полагал Гегель, заканчивается история, на самом деле начинается другая, которая должна привести к подлинному освобождению духа как форме освобождения всех людей, освобождения без какой-либо дискриминации, освобождения человека во всем разнообразии форм его самовыражения и с учетом всех его индивидуальных особенностей — как физических, так и духовных. Начинается история человека, достигшего полноты своего осуществления, а следовательно, и свободы.

III. Иберийский колонизаторский проект

1. Присоединение и отторжение

На протяжении всей человеческой истории у всех народов и во всяких человеческих группах существовали отношения зависимости. Знала их и европейская история. О них говорят Гегель, Маркс, Энгельс и все философы истории. Однако отношения зависимости, возникающие между Европой, западным миром и остальной частью земного шара, не тождественны тем отношениям, что имели место в самом Старом Свете. Попытаемся это объяснить.

В процессе становления Европы, ее культуры, становления всего так называемого западного мира, включающего и Соединенные Штаты Америки, встречи различных народов и человеческих общностей порождали такие ситуации зависимости, которые впоследствии приводили к расовым и культурным смешениям, т. е. человеческой и культурной метисации. Таким образом, помимо новых политических и социальных форм, ситуации зависимости порождали новые культурные явления. В результате грандиозной человеческой метисации разнообразнейшие культурные, политические и социальные ценности отдельных групп людей образовали общий для всех народов Старого Света фундамент материального и духовного опыта, общую культуру. Достаточно вспомнить римский пантеон богов, в котором отразилось смешение собственных богов древних римлян с богами народов, подвластных Риму. Точно так же происходило становление культуры, называемой сегодня западной, европейской. В этом процессе ничто не оказывалось чуждым, лишним, ничто не отвергалось, все было ассимилировано, все подвергалось метисации. Культура, столь горделиво возвышающаяся над остальной частью мира как образец для подражания, как архетип, в действительности обязана своими ценностями всеобщему культурному достоянию.

Философия этой истории и интересовала Гегеля. Она представляла перед его взором как диалектическая исто-

рии, состоящая из утверждений и отрицаний, порождающих новое утверждение, которое в свою очередь есть синтез предыдущих отрицаний и утверждений. Двигателем истории, направленной к полному осуществлению человека или духа, понимаемого как свобода, является диалектический принцип, запечатленный в гегелевском понятии диалектического снятия. Ничто в этом процессе не пребывает в неподвижности, ничто не повторяется, история, как и гегелевский мировой дух, беспрестанно обогащается. Завоеватель, что бы он собой ни представлял, ассимилирует культуру покоренного народа, одновременно обогащая ее своей собственной. Древние греки, без всяких колебаний обращавшие в рабство покоренные народы, столь же уверенно присваивали и завоеванную культуру. Эллинизация культур покоренных народов подразумевала и их обогащение. Александр Македонский, стремясь к метисации негреческих народов, создал могущественную империю, в результате чего оказались эллинизированными египетская, персидская и все другие культуры, с которыми встречались греки. То же самое происходило и с Римской империей, которая ассимилировала варварские народы, подвергая их латинизации. Так же вели себя и нормандские завоеватели, которые вступили в Англию и смешались с побежденными саксами, дав начало английской нации и английской культуре. Наконец, Испания: там насильственный контакт христианской и арабской культур привел к их смешению, породившему необычайный взлет испанской культуры Золотого века. Для европейского мира, как показал Гегель, отрицание не означает устранения, отторжения, маргинации, но — сохранение, ассимиляцию. Поэтому в исторической перспективе прошлое выступает с положительным знаком, являя собой нечто уже свершившееся. Следовательно, в настоящем оно уже не может быть ничем иным, кроме как опытом, необходимым для продолжения иного бытия. Иначе говоря, то-что-было ассимилируется тем-что-есть, с ориентацией на то-что-будет.

Но именно этого-то и недоставало в той встрече, что состоялась между Европой, западным миром и остальным миром. Этой встрече недоставало гегелевского отрицания, понимаемого как снятие, как приятие отрицаемого. Если даже оно и имело место, то осталось не осознанным и завоевателем, и покоренным народом. И тот и другой предстали как два изолированных полюса, недоступных для синтеза. Однако синтез все же произошел, хотя осознание

его пришло много позже, спустя целые века непрестанно-го противоборства. Впервые в истории человечества завоеватель не принимал ни ассимиляции другой культуры, ни своей интеграции в нее. Он стремился только к безусловному диктату, к навязыванию своей собственной неизменной и неприкосновенной сущности, не допуская возможности отождествления самого себя с покоренными людьми и народами. Он, европеец, был убежден в превосходстве своего человеческого склада и своей культуры и, соответственно, в неполноценности, неспособности покоренных народов к ассимиляции культуры своих завоевателей.

Правда, при первой волне иберийской экспансии еще делалась попытка навязать испанскую и португальскую культуру покоренному индейцу. Хотя речь шла, собственно, больше об обращении их в христианство, без всякого стремления к ассимиляции автохтонной культуры, ибо не допускалось и мысли о том, чтобы высшие формы культуры смешивать с низшими. Туземная, индейская культура оставалась чуждой культуре христианской, принесенной в Америку испанцами и португальцами, настолько чуждой, что в некоторых случаях воспринималась как дьявольская, сатанинская. Отсюда и многочисленные попытки уничтожить с корнем индейскую культуру, а вместо нее навязать иберийскую культуру, принесенную конкистадорами. И если иберийский миссионер шел на сохранение тех или иных сторон индейской культуры, то делал это по той простой причине, что видел в них какое-то соответствие христианской культуре, столь исто-во насаждаемой. Колонизаторские планы иберийской конкисты предусматривали полное поглощение индейца, растворение его в насаждаемой культуре и одновременно предание забвению его собственной. Важно было уберечь чистоту христианской культуры, избежать ее заражения индейской.

Но уничтожить, вырвать с корнем целую культуру, даже разрушив храмы, повергнув в прах богов и растоптав святыни, оказалось невозможным. Поэтому было решено подвергнуть индейцев насильственной христианизации. На развалинах индейских святилищ воздвигли христианские храмы, водрузили кресты, а вместо поклонения прежним идолам было дозволено поклоняться христианским святым. Таким образом, ассимиляция все же происходила, но настолько скрыто, что осталась неосознанной теми, кто был

объектом завоевания и колонизации. Эти последние были вынуждены относиться к своим исконным, аутентичным ценностям как к ложным, неаутентичным, сатанинским и считать истинными, аутентичными ценности, навязываемые колонизатором. Но и эти ценности он не мог воспринимать как собственные, ибо с самого начала был приучен к мысли, что сам он являлся незаконным наследником чужой культуры, незаконнорожденным отпрыском, происшедшим от встречи туземной и иберийской культур. Отпрыск завоевателя и силой взятой индеанки, метис ощущал себя чужим по отношению к ним обоим: перед первым он ощущал свою неполноценность, будучи сыном индеанки, а перед второй чувствовал собственное превосходство, являясь сыном иберийца. Иначе говоря, метиса принижало в собственных глазах то, что шло от его собственной аутентичности, и возвышало то, что было ему чуждым, что было связано с сущностью его отца. Парадокс в том, что именно расовая и культурная метисация дала возможность Европе ощущать свое превосходство над другими культурами.

XVII век придал совершенно новый смысл западноевропейской колонизации, осуществляемой англичанами, французами и голландцами, которые встали на место испанцев и португальцев. Эта новая волна завоеваний и колонизаций также проходила под знаком превосходства европейской, колонизаторской культуры над культурой покоряемых туземных народов, с которыми сталкивался европеец. Именно сталкивался, поскольку в его планы входило только материальное завоевание этих земель с их флорой и фауной, включающей и самих жителей. Новый колонизатор в отличие от иберийца не ставил себе целью навязать свою культуру. Проект его не связан ни с культурой, ни с религией — это сугубо эксплуататорский проект. Он искал сырье и дешевый труд, а также новые рынки, которые обеспечивали бы сбыт его продукции. Его не интересовали ни верования, ни мысли, ни желания туземца. Культуры, с которыми встречался новый колонизатор, могли сколько угодно пребывать в первобытном или апахроничном состоянии, важно лишь, чтобы не было помех извлечению прибыли. Культура колонизатора была, безусловно, выше культуры туземца, так же как сам колонизатор в человеческом плане превосходил создателей туземной культуры. Поэтому колонизатор не считал нужным ни ассимилировать, ни уничтожать автохтонную культуру.

туру, ни тем более пытаться насаждать среди туземцев культуру, превосходящую их по уровню. Западная культура вообще рассматривалась как высшая, как культура по преимуществу. Поэтому ее носители полностью отстранялись от других культур. Всякая прочая культура могла вызвать интерес лишь в той степени, в какой она помогла управлять ее создателями. При этом опять-таки не имело значения, останутся или нет эти культуры на прежнем первобытном или анахроничном уровне. Более того, переменны в этом отношении вообще были нежелательны, ибо все равно над ними будет господствовать западная культура и ее посетители. В силу своего превосходства она всегда будет чуждой для тех, кто не имел отношения к ее созданию. И вообще, к ней не может быть иного отношения, кроме подчинения и покорности. То же отношение зависимости распространилось и на иберийскую культуру ввиду анахроничности факта метисации, которую породило ее господство.

Всемирная западноевропейская экспансия, растекаясь по всей планете, подмяла под себя и прежние испано-португальские владения, захватывая то, что считала «вакуумом власти», приписывая отсталость этих владений несостоятельности самой сути иберийского колониализма. Иберийская колонизация с этой точки зрения провалилась, ибо в результате метисации покоренным народам было разрешено включиться в культуру завоевателя. Именно таким и был иберийский проект, предусматривавший массовое обращение в христианство. Подобной ошибки не совершила западноевропейская колонизация. На этот раз превосходство культуры осталось в неприкосновенности: коль скоро эта культура основана на отношениях конкуренции и выживания сильнейшего, она не допустит существования какого-либо соперника. В результате к одной форме угнетения народов Америки, завоеванных и колонизированных испано-португальцами, прибавилась другая.

Латиноамериканец, страдавший от своей чужеродности как по отношению к миру завоевателя-иберийца, так и по отношению к миру коренного населения, увидел в западной культуре (породившей сильные нации и отодвинувшей в прошлое иберийско-христианскую культуру) разрешение своих проблем и захотел ее ассимилировать. Это желание было продиктовано также стремлением подключиться к прогрессу, который несла с собой западная

культура. Однако он встретил отпор со стороны ее представителей, ибо они не желали подобного «покушения» на свое наследие. В пределах западного мира и в присутствии создателя и владельца западной культуры незападный мир не мог рассчитывать ни на какую иную роль, кроме как на роль орудия. И в качестве такового он должен был оставаться отчужденным от культуры и идеалов своего хозяина. Ни о каком поглощении, ни о каком диалектическом отрицании не могло быть и речи. Нет ничего, кроме чистого диктата, осуществляемого рядом одних народов над остальными народами мира.

2. Аристотелевский прецедент

«Уже непосредственно с момента самого рождения, — говорит Аристотель, — некоторые существа различаются в том отношении, что одни из них как бы предназначены к подчинению, а другие — к властвованию. Много разновидностей существует в состояниях властвования и подчинения»¹. Эти слова, казалось бы, отражают только отношение господин — раб, свойственное древнему миру, но по прошествии веков они оказались применимыми и к новому человеку — выразителю гегелевского духа. Анахроничным продолжением этой концепции явилось философское и моральное обоснование испано-португальского завоевания и колонизации Америки. Концепция человека, которому предстояло осуществить полноту свободы духа, должна была быть иной. Согласно аристотелевской концепции, людьми являются оба — и раб и господин, различна лишь их человеческая природа. В новоевропейской же концепции колонизатора дело обстоит иначе: она рассматривает отношение человек — природа. Человек вступает в противоборство с природой, имея своей целью освободиться от нее и подчинить ее своей воле. Что касается раба, то он переходит в разряд элементов природы, которую удалось покорить человеку по преимуществу. Для древнего грека человек вообще есть часть природы, как и все существующее. Природа — это порядок, космос. Как говорил Гесиод, вначале был хаос, но хаос — это не ничто, но небытие, описанное в библейской версии возникнове-

¹ Аристотель. Политика. М., 1911, I, 2, 8 (перевод С. А. Железова).

ния Вселенной, которая была сотворена из ничего. В космогонии греков сотворить можно было только порядок, все уже существовало ранее, надлежало только устроить это все должным образом, то есть найти каждой вещи ее место. Так из хаоса возникает порядок, или космос. Космос для греков есть сама природа. Все существующее есть природа, все находит в ней свое место.

Столь же охранительный характер носит и греческая наука, что отличает ее от современной, манипуляторской науки. Первая постигает внутренний порядок, лад (космос) природы. Знать — значит прежде всего уметь определить место каждой вещи в этом порядке, включая человека во всех его проявлениях. В соответствии с этой точкой зрения, люди не обязательно равны между собой — они различны по своей природе, так же как различны и отличны от человека все прочие элементы природы. В аристотелевской физике движение объясняется как стремление каждого тела занять место, соответствующее ему по природе. Место пребывания всех тел — земля, в естественном порядке которой вначале располагаются самые тяжелые тела, то есть твердые, затем идут жидкие, за ними — огонь и воздух. Порядок этот не предполагал ни сомнений, ни изменений, которые позволил себе много веков спустя некий Галилей, попытавшийся обратить естественный порядок на службу человеку. Человека античного мира интересовало только, каково его собственное место в космосе и каким в соответствии с этим должно быть его поведение. Поэтому античная физика ничего не создавала и не изменяла, она лишь стремилась выяснить естественный порядок мира, выстроить его образ.

Исходя из подобных представлений о космосе и миропорядке, человек античности определял место раба в своем представлении о том, что такое человек. По своему происхождению раб принадлежит к роду людей. Однако в пределах человеческого рода, как и во всей природе, существуют разные виды. Человек вообще есть часть природы, понимаемой как некая иерархия всего существующего: в самом ее начале располагается неодушевленный мир, затем идет растительный и животный мир, и венчает все человек. В нем воплощена природа всех предшествующих ему существ, из которых его выделяет только разум. Выше человека оказывается лишь чистый разум, возвышающийся над всем существующим, то есть бог, или теос. Быть человеком означает быть мыслящим, разумным

существом. Его мышление происходит в материальной, телесной оболочке, принадлежащей также и к растительному и животному миру, то есть к остальной части природы.

Таков древнегреческий космос с его ступенчатым строением: от неживого к божественному. Божественное вознесено над всем сущим подобно тому, как ум (Нус) вознесен над иррациональным, а душа — над телом. Одушевленное существо, говорит Аристотель в «Политике», «состоит прежде всего из души и тела; душа по своей природе — начало властвующее, тело — начало подчиненное»². Следовательно, в человеческом существе душа повелевает телом, ум доминирует над остальной частью человеческой породы. «Конечно, когда дело идет о природе предмета, последний должен быть рассматриваем в его нормальном, а не извращенном состоянии. Поэтому и в нашем случае надлежит обратиться к рассмотрению такого человека, физическое и психическое состояние которого находится в наилучшем состоянии»³. Но если человек не вполне здоров, то его телесность может противиться душе и даже пытаться взять над ней верх. «Людей же испорченных или расположенных к испорченности мы выделим из рассмотрения, так как, в силу тех нездоровых и противоестественных условий, в какие эти люди поставлены, зачастую может оказаться, что у них начало физическое властвует над началом психическим»⁴. Естественным является преобладание души над телом, а не наоборот. Обратное соотношение противно природе, оно есть ее отрицание. Подобный естественный порядок вещей человек переносил и на специфический космос человеческих отношений — на политику; общество — это космос человека. Как говорил Аристотель, человек есть общественное животное: «Если душа властвует над телом деспотической властью, то разум властвует над всеми нашими стремлениями политической властью. Отсюда, между прочим, ясно следует, сколь естественно и полезно для тела быть в подчинении у души, а подверженной аффектам части души быть в подчинении у разума и рассудочного элемента души»⁵.

² Там же, 10.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же, 11.

Поэтому между людьми возникает вертикальное отпo-ложение повелевания и покорности, — отношение, возникающее между отцом и сыном, между мужчиной и женщиной и, соответственно, между тем, кто знает больше, и тем, кто меньше. Еще Платон, учитель Аристотеля, говорил, что царям необходимо быть философами, а философам — царями. Чем же в этой картине мира является раб? Очевидно, это человек (именно человек!), в котором природное, телесное начало преобладает над разумным. И это преобладание плоти, тела приближает его к миру природы и отдаляет от владений разума. Это и определяет его подчиненность другим людям, у которых преимущество остается за разумом. «Те люди, которые в такой сильной степени отличаются от других людей, — говорит Аристотель, — в какой душа отличается от тела, а человек от животного (а это бывает со всеми теми, деятельность которых заключается в применении их физических сил, и это — наилучшее, что они могут дать), те люди, по своей природе, — рабы; для них, как и для вышеуказанных существ, лучший удел быть в подчинении у деспотической власти. Рабом же по природе бывает тот, кто может принадлежать другому (он потому-то и принадлежит другому, что способен на это) и кто настолько одарен рассудком, что лишь воспринимает указания его [по побуждению другого лица], сам же рассудком не обладает»⁶. Когда последний отвечает покорностью на приказание, он не в состоянии объяснить себе свое повиновение. Он понимает только то, что ему приказывают, но не то, почему он выполняет приказания. Это в своем роде афазия — неспособность выразить себя и тем более произнести приказание. Логосом, разумом раб обладает лишь настолько, чтобы суметь понять приказание и выполнить его, но не настолько, чтобы сказать, объяснить или приказать. Его логос ограничен как в том, чтобы понимать причины, смысл действия, так и в том, чтобы самому принимать решения и отдавать приказания. Конечно, раб в своей бессловесности не есть животное: он обладает пониманием, он воспринимает слово и истолковывает его должным образом, проявляя повиновение, хотя и не в силах выразиться сам с той ясностью, что дана другому от природы. От домашнего животного его отличает, как говорит Аристотель, осознание своей недостаточности, неполноценности.

⁶ Там же, 13.

Именно этот факт позволяет человеку оставаться человеком, но человеком, ощущающим свою подчиненность другому человеку. Впрочем, добавляет Аристотель, «польза, доставляемая домашними животными, мало чем отличается от пользы, доставляемой рабами»⁷.

Итак, раб в понимании древнего грека — это человек, которому от природы дано работать и действовать самостоятельно, но который не обладает должным достоинством для реализации этих данных; он не знает, как ему поступить, поэтому способ действия должен быть ему продиктован. Раб не в состоянии понять необходимости и полезности поручаемой ему работы, и сам он полезен и необходим как домашнее животное. И раб и животное представляют собой всего лишь необходимую физическую силу для преобразования природы с целью дальнейшей ее эксплуатации. «Те и другие, — говорит Аристотель, — своими физическими силами оказывают нам помощь в удовлетворении наших насущных потребностей»⁸. Сама природа создала эти различия между свободным человеком и рабом сообразно собственным целям.

«Природа устроила так, что и физическая организация свободных людей отлична от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов, свободные же люди держатся прямо и неспособны для выполнения подобного рода работ; зато они пригодны для политической жизни, а эта последняя, в свою очередь, распределяется у них на деятельность в военное и мирное время»⁹. Чем же в таком случае отличается раб от свободного человека? А тем, что раб только умеет делать, в то время как свободный человек знает, как надо делать. Поэтому возникает целая наука о том, как господину или хозяину наилучшим образом управлять и повелевать своим рабом.

«Господином называется не тот, кто властвует на основах какой-либо науки, но тот, кто властвует в силу своих природных свойств... наука о власти господина не включает в себе ничего ни великого, ни возвышенного; но задача показать, что раб должен уметь исполнять, а господин должен уметь приказывать»¹⁰.

⁷ Там же, 14.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, 22—23.

Умение приказывать — выражение добродетели свободного человека, а умение делать — добродетель раба. Оби эти разные функции являются частями одного общего порядка, выражениями которого являются единство тела и души в каждом отдельном человеке и единство различных человеческих видов в пределах человеческого рода, общества. Эти части целого не противостоят, а дополняют друг друга: одно так же связано с другим, как форма и материя, душа и тело, раб и господин. «Ведь, что полезно для части, то полезно и для целого, что полезно для тела, то полезно и для души; а раб является своего рода частью господина, как бы одушевленную и отделенную частью его тела. Поэтому между рабом и господином существует известная общность интересов и взаимное дружелюбие»¹¹.

Речь идет лишь о различных способах быть человеком в пределах естественного порядка, предназначенного природой человеческому существу, различных способах одного и того же бытия. Это не означает никакого унижения для тех, кому выпало повиноваться. Просто так должно быть, и иначе быть не может. Стул не станет менее стулом оттого, что он не стол, и наоборот. Важно лишь, чтобы каждый действовал в согласии с собственной природой, собственной добродетелью. Добродетель в древнегреческом понимании есть качество, связанное с наиболее полной реализацией собственной природы, собственных, природой данных свойств — достоинства, мастерства, наконец, виртуозности как высшего выражения профессионального достоинства, то есть опять-таки мастерства. В этом смысле говорят, скажем, о виртуозности скрипача, то есть о его способности наиболее полно выразить себя в искусстве. Каждой вещи присуща своя, особенная добродетель. Так, добродетель ножа — в том, чтобы резать. Этим же понятием руководствовался и другой великий грек, Сократ, в своем стремлении заставить жителей Афин осознать и раскрыть свои добродетели¹².

Если добродетель господина состоит в том, чтобы уметь повелевать, то добродетель раба — в том, чтобы уметь выполнить приказание. Но почему одни люди должны повелевать, а другие подчиняться? «Ясно, что это отличие не может основываться на большей или меньшей степени

¹¹ Там же, 20.

¹² См.: Zea L. La conciencia del hombre en la filosofía (Introducción a la filosofía). UNAM, México, 1971.

совершенства, присущего тому и другому существу, так как самые понятия «быть в подчинении» и «властвовать» отличаются одно от другого лишь в качественном, а не в количественном отношении... лицо властвующее и лицо подчиненное должны обладать добродетелью, но... эта добродетель должна отличаться так же, как, по природе, отличаются между собою лица властвующие и лица подчиненные»¹³. Примером такого отличия может служить отношение душа — тело: в этом отношении не принижается ни одна из составных частей, ибо как душа немислима без тела, так и тело без души. Та же самая природа создала психику человека состоящей из двух начал. «В психике человеческой одно начало, по природе, является началом властвующим, другое — подчиненным; обоим из этих начал, по нашему утверждению, соответствуют свои добродетели, почему мы и говорим о добродетели разумной и о добродетели неразумной»¹⁴.

Поэтому тот, кто знает, *как* надо делать, всегда будет стоять над тем, кто просто выполняет. Таков естественный порядок природы, объемлющей все — от неодушевленных минералов до самого бога: есть то, что есть, и есть то, что диктует должное бытие, наделяя его своим словом и своим смыслом, являющимися словом и смыслом по преимуществу и на этом основании стоящими выше всего остального. Это и есть перводвигатель аристотелевской метафизики, движущий все, но сам неподвижный. Этот мировой порядок с его градацией степеней совершенства — от самого несовершенного до самого совершенного — обуславливает и систему отношений в человеческом обществе с его градацией свобод от неоспоримого права распоряжаться до неоспоримой обязанности повиноваться. «Свободный человек проявляет свою власть в отношении раба иначе, чем это делает мужчина по отношению к женщине, а взрослый муж по отношению к ребенку, — говорит Аристотель. — Во всех этих существах имеются разумные и неразумные психические элементы; только проявляются они различным образом. Так, рабу вообще не свойственна способность рассуждать, женщине она свойственна, но не находит применения, ребенку также свойственна, но находится в неразвитом состоянии»¹⁵.

¹³ Аристотель. Политика, I, 5, 4—5.

¹⁴ Там же, 5.

¹⁵ Там же.

Итак, раб, женщина и ребенок как человеческие существа подобны свободному человеку, но при этом различаются между собой в количественном отношении в зависимости от степени обладания волей. Именно свободный человек обладает волей в наибольшей степени, а все не обладающие ей в том же объеме должны подчиниться ему. Эти все остальные представляют собой различные способы бытия человечества в иерархии степеней совершенства и свойств, обуславливающих место и поведение каждого существа. Свободный человек является таковым именно потому, что его воля не зависит ни от чьей чужой воли. По этой же причине всем остальным остается лишь поклониться ему. «Принимая во внимание неразвитость ребенка, — говорит Аристотель, — очевидно, нечего и говорить о его самодовлеющей добродетели, но лишь — поскольку она имеет отношение к дальнейшему развитию ребенка и к тому лицу, которое этим развитием руководит. В том же самом смысле можно говорить и о добродетели раба в отношении к его господину»¹⁶.

Существуют, однако, и свободные люди, работающие для других, — ремесленники. Воля их ограничена, но в отличие от раба, составляющего часть своего господина, являющегося как бы еще одним органом или конечностью, ремесленник волен не работать. Раб не обладает подобной свободой воли, он всецело зависит от воли своего господина. «Раб ведь живет в постоянном общении со своим господином, ремесленник стоит от него гораздо дальше, а потому не должен ли ремесленник превосходить свою добродетелью раба постольку, поскольку труд ремесленный стоит выше труда рабского?»¹⁷ Ремесленник же, если он и зависит от своего работодателя, продолжает оставаться свободным, поскольку его решение работать было продиктовано его собственной волей, рабство его в этом случае весьма ограничено. «Ремесленник, занимающийся низким ремеслом, тоже своего рода раб, только с известным ограничением», — пишет Аристотель. И добавляет: «Раб является таковым уже по природе, но ни сапожник, ни какой другой ремесленник не бывают таковыми по природе»¹⁸.

¹⁶ Там же, 9.

¹⁷ Там же, 10.

¹⁸ Там же.

Труд предполагает волю к действию, но воля эта распределена неравным образом, соответственно доле разума, который руководит волей как своим исполнителем. Разум, отличающий человека от животного, знает, что именно должно быть сделано, и повелевает. Разум присущ господину, который повелевает теми, кто не наделен разумом в достаточно полной степени.

Так и завоевание греками других народов основывалось на *логосе*, понимаемом не только как слово, но и как разум. Поэтому ощущение собственного превосходства, оправдывающее господство одних людей над другими, является фактором культуры. В отличие от того, что окажется определяющим фактором многие века спустя, в эпоху, о которой идет речь, фактором, делающим человека рабом, была не раса, а способ действия, проявления логоса, характер мышления и выражения. Кто в таком случае является рабом? Всякий, кто не есть грек? По мнению Аристотеля, рабами могут быть и греки. Правда, еще Платон советовал грекам обращать в рабство лишь варварские народы. Однако для Аристотеля варвар не обязательно должен быть рабом: «Неизбежно приходится согласиться, что одни люди — повсюду рабы, другие — нигде таковыми не бывают»¹⁹. Иначе говоря, есть определенный сорт людей, самой природой предназначенных для рабства, независимо от того, греки они или нет. И все же фактически рабы рекрутировались за счет негреческих народов.

Почему же так происходило? Как уже говорилось, основным свойством свободного человека был логос, то есть его способность свободно мыслить и повелевать. Логос составлял бытийный смысл греческого мира, непостижимый для варварских народов. Не случайно варвары называются варварами, то есть косноязычными, не умеющими говорить ясно, а следовательно, не способными и правильно мыслить. Это люди, логос которых очень ограничен, и, стало быть, сами они неполноценны по отношению к тем, кто обладает логосом в полной мере. Получается, что носителями логоса — и как слова, и как разума — были греки, открывшие и ассимилировавшие его для себя, сделавшие его своим языком и способом мышления. Греческий логос, то есть логос греков, оказывался единственным языком и единственным разумом, позволявшим понять и выразить

¹⁹ Там же, 18.

все, что могло быть понято и выражено. Аристотель замечает, что среди варваров тоже имеются те, кто повелевает, и те, кто подчиняется, но даже уровень их господ ниже уровня рядового эллина, ибо последний превосходит варваров вообще, обладая логосом, обеспечивающим ему это превосходство. Это самоутверждение перед лицом окружающего мира унаследует Рим, который доведет его до крайности, стремясь утвердить во всем мире свое слово, свое, римское право, Лех.

Аристотель в своей «Метафизике», говоря о философии как о науке логоса, также оценивает превосходство логоса, или разума, над иррациональным началом как проявление культуры. Философия, по его словам, — это наука центральная, наука властителей. «Мудрому не надлежит получать распоряжения, — говорит он, — но давать их, и не он должен повиноваться другому, а ему — тот, кто менее мудр»²⁰. Потому те, кто владеет наукой мудрости, должны стоять над теми, кто ею не владеет. А владеют ею эллины, а не косноязычные варвары. Но, как писал Гегель, этим аристократам предстоит пережить эпоху кризиса в тот исторический период, когда бывшие рабы придут к познанию того, как им действовать, и, подобно Прометею, они сделаются властелинами разума, слова, логоса. Они поднимутся против своих господ, непригодных «для выполнения необходимых физических трудов» и начисто отучившихся делать что-либо еще, кроме как повелевать. В результате аристократ культуры оказался совершенно беспомощным, а следовательно, зависящим от раба, который не только действует, делает, но и осознает смысл всей деятельности. Раб, в процессе своего труда осознавший, что он работает для другого, становится в конечном счете обладателем разума, логоса, определявшего прежде его подчиненное положение.

Но пока древний мир не пришел к окончательному упадку, а раб — к осознанию себя как активного начала, этот мир будет управляться сообразно присущей ему *энтелихи*. Мир упорядочен, это космос, строй которого нерушим. В этом стройном космосе верховное начало есть бог, понимаемый как чистый разум, как логос, как самое совершенное существо, как мышление о мышлении. Бог есть перводвигатель, приводящий в движение все, но не

²⁰ Аристотель. Метафизика. М.,—Л., 1934, 982 а 4 — в 10 (перевод А. В. Кубицкого).

движимый пикум и ничем. Таким образом, неподвижность предстает высшим выражением свободы. Ибо только случайное, преходящее движется к тому, чего ему недостает. Бог же как перводвигатель не нуждается ни в чем — он есть абсолютное совершенство. Следовательно, пребывающий в постоянном бездействии властелин, господин, холостой более приближен к божественному совершенству, чем раб или всякий другой человек. Еще большей степени совершенства можно достигнуть, избавив себя от всякого труда вообще, включая труд по отдаче распоряжений. «И те из господ, которым дана возможность избежать этих хлопот, передают свои обязанности по надзору за рабами управляющему, сами же занимаются политикой или философией»²¹, — пишет Аристотель. Иначе говоря, избавив себя от всякого труда, рабовладелец посвящал себя чистому разуму, разуму по преимуществу.

Рабов же поставляла война: «Военное искусство может быть рассматриваемо до известной степени как естественное средство для приобретения собственности, по крайней мере, та часть военного искусства, которая имеет своим предметом охоту: охотиться должно как на диких животных, так и на тех людей, которые, будучи от природы предназначены к подчинению, не желают подчиняться. Такого рода война, по природе своей, справедлива»²². Однако осознание рабом смысла своего труда опрокидывает установленный порядок. Установленное самой природой деление на рабов и господ оказывается несостоятельным: господство начинает мыслиться только по отношению к самой природе, как господство того, кто ее покоряет своим трудом. Естественный мир перестает быть частью культурно-упорядоченного космоса; природа обращается в простое орудие человека.

3. Сепульведа и проект принуждения

В новом миропорядке, новом культурном космосе, пришедшем на смену античному, появляются другие люди, с которыми придется столкнуться творцам греко-христианского порядка. Языческий логос заменяется логосом христианским, логосом мира, устремляющегося на завоевание

²¹ Аристотель. Политика. I, 2, 23.

²² Там же, I, 3, 8.

новых миров, народов, людей, стремящегося к христианизации стран и людей, остававшихся за пределами единственно возможного миропорядка. Обратить в христианство, распространить *слово* божье и установить порядок, диктуемый этим словом, — вот задача тех, кто завоевывал и колонизировал Америку со времен открытия ее Колумбом, таков был первый этап европейской экспансии, осуществленной католиками-иберийцами, сохранившими свою веру даже в кризисный для христианства XVI в. Европейская экспансия и стала выражением этого кризиса, тех коренных перемен, которые произошли в античной и христианской концепции бытия. Мир Аристотеля и Фомы Аквинского, Платона и Августина претерпевает кризис, порожденный борьбой между католицизмом и Реформацией. Происходило крушение целого мира, поглощенного и ассимилированного христианством, пришедшим в свое время на смену устоям античного миропорядка с его жесткой вертикалью господин — раб. Устои христианского мира предполагали равенство всех смертных — как имеющих душу — перед богом. Античный порядок рабовладельцев — аристократов культуры, о котором говорил Аристотель, был разрушен бывшими рабами-варварами.

На смену языческому пришел новый порядок, в котором место рабов заняли слуги, крепостные, отказывающиеся от личной свободы в обмен на защиту со стороны феодала, живущего за счет их труда. Но и этот миропорядок будет в свое время сломлен теми, кто в процессе подневольного труда, придя к познанию способа действия, превратится в буржуа и тем самым откажется работать на другого, обратив свой труд на пользу себе самому. Но, даже ощущая себя господином, даже будучи заинтересован в сохранении старого феодально-крепостнического порядка, европеец отправляется на завоевание новых земель и новых подневольных тружеников, которые бы осваивали эти земли. И эту свою конкисту он осуществляет в соответствии с установками христианского мира, в свое время уже поглотившего язычество, а именно исходя из признания равенства всех смертных как имеющих душу, но сохраняя строй социального неравенства, унаследованного от античности. Итак, с одной стороны — свобода, с другой — зависимость. Это зависимость нехристиан от христиан, тех, кто не входит в христианский мир, от тех, кто находится в его лоне и кто может (если захочет) быть включен в него. Но эта-то подчиненность, зависимость

дост и для нехристиан возможность войти в христианский мир, признающий равенство всех людей как носителей души. А для того, чтобы такая возможность осуществилась, душа язычника должна быть завоевана для христианства.

В знаменитом споре между Хуаном Хинесом де Сепульведой и Бартоломе де Лас Касасом был поставлен вопрос: что за существа суть обитатели земель, открытых Колумбом? Достойны ли эти существа того, чтобы войти в христианский мир? Или же им заказана такая возможность ввиду несовершенства их душевной организации? Европеец, в процессе своего исторического развития прошедший к осознанию собственной человеческой сути, затрудняется распространить на других то понятие, которое он уже имеет о себе. Ему трудно решиться признать себе подобных в существах, принадлежащих другому миру. Хотя, будучи христианином, он не может отказать другому человеку в признании тех прав, которые он уже завоевал для себя. Ведь христианский мир покончил с вертикальным отношением господин — раб. В этой ситуации уже нет смысла говорить о варварстве, поскольку все люди признаны обладающими душой или разумом. Нельзя говорить и о большей или меньшей степени наделенности разумом, как и о природной предназначенности одних людей к тяжкому труду, а других — к бездействию, досугу, необходимому для осмысления своей руководящей функции. Люди все равны между собой, но они различны по своим личным качествам, по индивидуальным способностям бытия. Причем именно эти индивидуальные различия ставят под сомнение сходство людей между собой как представителей одного рода, именно они обуславливают отличие индейцев от их угнетателей. По своему физическому облику они выглядели похожими на людей, то есть на тех, кто их завоевал и покорил, но при этом очень отличались своим странным поведением и обычаями.

И снова возникает проблема собственно культурного характера различий между встретившимися друг с другом народами. Отличия туземцев, индейцев от европейского человека относились к сфере проявления их человеческой сущности. Их нельзя было назвать варварами, ибо причина их отличия была не в том, что они не обладали логосом, то есть разумом, словом, а в том, что их обычаи и их нравственный мир не подходили под соответствующие понятия европейцев. Поэтому индейцы представлялись ев-

ропейцу стоящими вне прав и законов, соответствующих человеческому званию. По этой причине отношение равенства с ними оказалось невозможным: им неведомы ни права, ни законы, а стало быть, они не смогут уважать ни то, ни другое. Поэтому и права и законы должны быть им продиктованы ради их собственного блага. Но что такое закон, естественный закон человека? Это прежний аристотелевский закон, согласно которому совершенство полагается выше несовершенства, а носитель наиболее высокой степени совершенства должен вести к совершенству всех, кто находится на более низком уровне.

Итак, различия прослеживаются в сфере культуры. Высшее означает причастность к христианству, низшее — отчужденность от его духовных основ. Следовательно, христиане должны повести за собой тех, кто христианами пока не является. Об этом и писал Хуан Хинес де Сепульведа: «Философы понимают под естественным законом то, что повсюду имеет одинаковую силу и не зависит от того, правится или нет... Естественный закон есть проявление вечных законов в мыслящем существе. ...сама воля господа нашего требует сохранить естественный порядок вещей и запрещает все то, что ведет к возмущению этого порядка. Сему вечному закону сопричастствует и человек — сопричастствует своим разумом и склонностью к долгу и добродетели. Вожделениями же своими он склоняется к злу, хотя разум его более склонен к добру»²³. Трезвость ума, склонность к добру и долгу даны человеку от природы. Они и определяют его способ быть собой, выражающийся в поведении, в обычаях, то есть проявляющийся как *культура*. Способ бытия отдельных людей и народов происходит от естественного закона, установленного в природе богом. Но распространяется ли все это на туземцев?

Сепульведа исходит из предположения о превосходстве Испании и испанцев над туземцами. Признав такое превосходство, остается признать и право испанцев на то, чтобы завоевать и покорить отсталых туземцев. Низшее должно подчиняться высшему. Жизнь, обычаи и культура испанцев превосходят все то, что они наблюдали у туземцев. Какое может быть сравнение между этими последними и теми, чьи ценности определяют культуру испанской

²³ Sepúlveda J. G. Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. Fondo de Cultura Económica. México, 1941, p. 67.

иции, породившей такие фигуры, как Сильвий Италийский, Сенека, Аверроэс и Альфонс Мудрый, вопрошает Сепульведа. Испанское превосходство нашло множество подтверждений. «Военный дух и крепость испанских легионов во все времена были таковы, что казались почти неправдоподобными». Достаточно вспомнить такого воина, как Гонсало де Кордова, или знаменитый подвиг города Нумансиа *, такие сражения, как те, которыми предводительствовал Карл V. Что же до целомудренности нравов, то и здесь «никакая нация не сравнится с Испанией». Никому не превзойти испанцев и в религиозности и в «гуманных чувствах»²⁴. «Попробуй сопоставить такие достоинства, как душевное благородство, блеск ума, умеренность желаний, человеколюбие и религиозность, с тем, что имеется у этих человечков, гомункулов, в которых лишь с трудом можно обнаружить что-либо человеческое и которое не только не владеет наукой, но даже не имеет письменности или какого-либо понятия о собственной истории, кроме разве что каких-то смутных воспоминаний о неких событиях, запечатленных в их рисунках; нет у них и писаных законов, а только варварские обычаи и установления»²⁵. Говоря о варварском состоянии туземцев, Сепульведа исходит из аристотелевского определения варварства как косноязычного лепета на греческом языке, только на этот раз речь идет о косноязычии целой культуры, и даже не столько косноязычии, сколько абсолютном невладеении испано-христианской культурой. Те, кто не обладает ни словом, ни разумом, равными их открывателям, не могут быть людьми в полном смысле, а только человечками, гомункулами, то есть еще большими варварами, чем варвары у Аристотеля. И поскольку они лишены культуры как таковой, то лишены и добродетели, определяющей место человека в естественном порядке или законе, установленном создателем. Эти гомункулы не только не соответствуют естественному закону, но нарушают его уже одной своей животной сущностью. В иерархии природы, установленной ее творцом, эти человечки помещаются ниже уровня человека, где-то ближе к животным, скотам. «Если уж говорить о добродетелях, — продолжает Сепульведа, — то какой умеренности или кротости можно ждать от существ, предающихся всякого рода невоздержанностям

²⁴ Ibid., p. 101.

²⁵ Ibid., p. 105.

и мерзкой похоти»²⁶. Сюда же относится и их каннибализм.

Именно недостаток чисто человеческих свойств обусловил и отсутствие сопротивления, и быструю покорность этих гомункулов. Не обладая понятием о доблести, они лишены мужества. Они трусливы, робки и неспособны к сопротивлению, даже находясь в великом множестве перед горсткой отважных испанцев. Поэтому Эрнану Кортесу с небольшим отрядом испанцев и присоединившихся индейцев удалось взять верх над императором Монтесумой *, располагавшим тысячами солдат и всем своим народом. «Может ли найтись лучшее и более очевидное доказательство стойкости духа и мужества, с одной стороны, и самой природой сотворенной покорности, с другой?»²⁷ — снова вопрошает Сепульведа. Неполющенность, как культурная, так и духовная, отсутствие сопротивления со стороны индейцев подтверждают самой природой данное испанскому монарху право быть властелином этих полулюдей. Кто же может усомниться в праве императора Карла V на завоевание и обращение в неволю этих неполноценных существ? Напротив, его величество проявил образец великодушия, не истребив их полностью, ибо сам господь посредством Священного писания обрекает всякий выродившийся народ на уничтожение. «Мы можем считать, что господь снабдил нас несомненными и ясными наставлениями относительно истребления этих варваров»²⁸, — заключает Сепульведа.

Почему же в таком случае они не были истреблены? Они не были истреблены по той причине, что были необходимы. Необходимы испанскому, иберийскому завоевателю и колонизатору для создания нового порядка. Ибо старый порядок, основывавшийся на отношении властелин — раб, господин — слуга, был поставлен под вопрос пришедшим ему на смену христианством и мощным гуманистическим движением XVI в. — века открытия и завоевания земель и народов, находящихся за пределами старого мира. В Европе понятие «властелин» отходило в прошлое. А те, что прежде были рабами и слугами, теперь сами стремились сделаться господами, причем в тех краях, где гуманизм и христианство с их разумом, добро-

²⁶ Ibid., p. 115.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

детелью и духовностью не были известны. Речь шла о том, чтобы утвердиться в качестве господ над существами, совершенно лишенными человеческих достоинств и добродетелей. Так бывший раб предполагал создать новое рабство для других. Такова была цель испанского искателя приключений. Новый мир был открыт для создания новых форм господства на иных землях и над иными людьми. В этом мире варварами были не те, что с трудом лопотали на языке классической культуры, варварами были те, что пребывали вообще за пределами культуры, возвращенной Европой в ходе долгой ее истории.

Оправдывая иберийскую экспансию, Хуан Хинес де Сепульведа руководствуется теми же соображениями, которые в свое время гнали его соотечественников на поиски все новых владений. Он полагает, что индейцы не были истреблены только потому, что господь поручил великой испанской нации сделать этих заблудших частью своего порядка, обратить их в добрых христиан. Так звучит оправдание конквисты. Сам господь благословил открытие этих земель с тем, чтобы их обитатели впоследствии смогли стать частью мира, руководствующегося естественным законом, т. е. проявлением воли господней. Ибо закон этот, поскольку он распространяется на все сущее, должен соблюдаться и на вновь открытых землях. Приняв его, народы этих земель войдут составной частью в порядок, образованный народами, признавшими закон. «В силу многих и весьма серьезных причин, — пишет испанский теолог, — варварам следует покориться испанскому господству, ибо оно соответствует законам самой природы, а кроме того, оно более надобно самим варварам, нежели испанцам, поскольку несет с собой добродетель, человечность и истинную религию, что много ценнее, чем золото и серебро»²⁹. Следовательно, в своем завоевании заинтересованы сами туземцы, которые благодаря ему приобщаются к великой нации, обществу, достигшему вершин человеческой сущности. И не столь уж важно, какое место предстоит занять покоренным, завоеванным народам в новом порядке, — важен сам факт принадлежности к тому порядку, в котором им дано будет познать, что именно делает человека человеком. Что же до золота и серебра — а равно и пота и крови, которыми оплачивается это благо для колонизаторов и завоевателей, — то это можно рас-

²⁹ Ibid., p. 135.

ценивать просто как добровольную компенсацию в пользу тех, кто столько сделал во имя их спасения.

Могут ли противиться эти человеки исполнению миссии, возложенной на их спасителей? Конечно, нет. Даже если бы они и осмелились сделать это, нация-искупитель силой оружия принудила бы их к смирению. Сам господь бог возложил эту миссию на испанскую нацию, и испанцы доведут ее до конца, если не ради блага своих упрямых противников, то, во всяком случае, во исполнение воли господней, направившей их ко спасению несчастных заблудших, воли того, кто «помышляет спасти всех людей и направить их к познанию истины». Примечательно, что испанский теолог признает человеческую сущность за теми, кого следует покорить во имя их же спасения: господу богу угодно спасение всех людей, а стало быть, и человечков, так или иначе принадлежащих к человеческому роду. Заставить их познать самих себя, свое человеческое естество — вот в чем миссия тех, кому предстоит выступить не столько в роли господ, сколько в роли отцов-покровителей. Это будет патернализм, опирающийся на насилие, благодаря которому покровительствуемые получают возможность встать на путь истины. Ибо, оказавшись склоненными перед силой, они, как пишет Хинес де Сепульведа, «окажутся склоненными и к тому, чтобы внимать Евангелию»³⁰. Но прежде чем приступить к проповедованию Евангелия, необходимо осуществить конкисту — завоевание; добиться предварительной покорности тех, кто потом будет покорно внимать проповедям. В самом деле, «как можно проповедовать этим варварам слово божье, не придя к ним по завету апостола Павла, но и как прийти к ним, не завоевавши их перед тем?.. Полагаю, что этих варваров, преступающих законы природы, богохульников и идолопоклонников, следует не только склонять, но и принуждать к тому, чтобы, припяв господство христиан, услышали они слово апостольское, несомое Евангелием»³¹. Итак, впереди идет солдат, за ним следует проповедник; сначала — меч, за ним — искупляющий крест.

Таким образом, война есть такая же форма добычи и покорения, как и всякая другая, то есть вполне законная форма добычи, посредством которой человек преумножает свое добро, улучшает свое домашнее хозяйство, но в то

³⁰ Ibid., p. 141.

³¹ Ibid., p. 145.

лю время она есть отчасти и способ евангелизации языческих народов. Вполне оправданно, пишет Хинес де Сепульведа, что в военных конфликтах «побежденные становятся рабами победивших не только потому, что победивший превосходит побежденного своей доблестью, как учат о том философы (и что справедливо в силу естественного закона, предписывающего несовершенному покоряться совершенному), но и потому, что в силу своей алчности человек предпочитает спасти жизнь побежденного, ибо подобный тип рабства необходим в целях защиты и сохранения самого человеческого общества»³². Сам институт рабства выглядит, таким образом, как некое благодетельствование его жертвам. А сама алчность завоевателей обращается во благо этим жертвам, поскольку, сохраняя им жизни, вовлекает побежденных в христианский миропорядок их угнетателей.

Следовательно, алчность, как и прочие пороки, свойственные конкисте, рассматриваются Хуаном Хинесом де Сепульведой как проявление естественного закона, неизменность которого не поколеблют даже очевидные пороки конкистадоров. Нарушителями закона всегда будут оказываться только туземцы, восстающие против завоевателей и не принимающие места, назначенного им самой природой в устанавливаемом пришельцами порядке. Завоеватели же не только не преступают этот закон, но всячески стремятся соблюсти его, подавляя тех, кто его нарушает. В то же время пороки и грехи, лежащие в основе самого завоевания, не противоречат естественному закону. Хинес де Сепульведа согласен с тем, что каждый из конкистадоров был движим собственными страстями и пороками, в том числе алчностью, но, добавляет он, воздержимся от опасных обобщений относительно наций в целом только на том основании, что отдельные ее представители грешат против естественного закона. Поведение отдельного человека еще не характеризует нацию в целом и ее интересы, ибо общественный интерес должен соблюдаться не в отдельно взятом человеке, но в обычаях и установлениях целого общества. Преступления, злоупотребления, жестокость и грабеж, которым подвергались туземцы, они заслужили собственным варварским состоянием и нежеланием принять господство тех, кто совершеннее их.

³² Ibid., p. 163.

А кроме того, упомянутые злоупотребления могли вызываться совсем иными соображениями, чем обращение туземцев в христианство. Алчность завоевателей была лишь движущей силой всего этого деяния, но никак не основной характеристикой всей нации, которая его осуществила. Нация только использовала человеческую слабость в целях, которые были ей предначертаны свыше, а именно: привести к спасению души невежественных человечков, этих отбившихся от стада овец господних. «Нация, в которой воровство, прелюбодеяние, ростовщичество и прочие мерзкие грехи и преступления осуждаются и наказываются законом и обычаями, не может считаться нарушающей естественный закон только по той причине, что отдельные ее представители совершают грехи и преступления»³³, — пишет Хипес де Сепульведа. Если кто и нарушает естественный закон, утверждает он далее, — так это туземцы, которые преступили его и как общество, и как народ, и как культура. Они не ведают естественного закона и преступают его каждодневно. Поэтому, когда, принуждаемые к покорности и смирению во имя собственного блага и во имя того, чтобы принять естественный закон, они противятся этому, они тем самым дают повод для насилия как единственного средства добиться от них покорности и подчинения.

Что может быть лучше, чем перспектива оказаться в подчинении у тех, кто превосходит туземцев по своему совершенству? «Что может более приличествовать этим варварам, — вопрошает Сепульведа, — чем подчинение власти тех, чье благоразумие, добродетель и религия имеют целью превратить их из варваров, едва заслуживающих того, чтобы именоваться людьми, в людей истинно цивилизованных, превратить из грубых и похотливых существ в существа целомудренные и честные, из безбожников и слуг дьявола в добрых христиан и почитателей истинного бога»³⁴. Для них нет ничего лучше, чем пребывать в христианском мире в качестве свободных людей, но в пределах, обуславливаемых порядком. Их ожидает неравноправие, поскольку любой порядок предусматривает различия между составляющими его. Сам великий Естественный Закон не предусматривает равноправия вообще — он предусматривает только ту его степень, которая соответ-

³³ Ibid., p. 123.

³⁴ Ibid., p. 133.

стнует в природном порядке творениям господним. Как говорит Хинес де Сепульведа, «Христос никогда не проповедовал: «Освобождайте рабов ваших, отпускайте их на свободу», поскольку сам божественный порядок не осуждает рабства, но он призывал лишь обращаться с рабами по справедливости и человечности»³⁵.

Такова была роль конкисты, и таковы были побудительные мотивы тех, кто ее осуществлял. Конкистадоры, осознающие свою великую миссию, должны были обращать безбожников в христианство, наставляя их в истинной вере и в то же время указывая неопитам па подобающее им место в христианском миропорядке. Варварство предстояло укротить, применяя, если потребуются, насилие. И лишь «когда само время сделает их более человечными и будет процветать меж ними чистота нравов и христианская вера, тогда, — говорит Сепульведа, — будет позволительно предоставить им более свободы и обращаться с ними любезнее»³⁶. Насилие представляется не чем иным, как необходимым, вынужденным средством в достижении поставленной цели. Это не насилие ради насилия, но насилие отца по отношению к сыну, которого первый научает должному поведению, причем сам больше всего страдает, совершая вынужденное насилие. Ведь все совершается во имя того, чтобы сформировать из этих получеловеков людей, а не рабов. Христианство не приемлет рабства, превозносимого Аристотелем. Цель христианства — освобождение человека, очищение его от животного, греховного начала, формирование истинного человека. Следовательно, к диким человечкам следует подходить не по-аристотелевски, не как к потенциальным рабам, а как к подопечным, как к непокорным детям. Однако те, кто злонамерен и коварен или же жесток и воинствен, заслуживают участи и несчастья быть рабом. Те же, кто проявит наибольшую покорность и смирение, заслуживают иного обращения: к ним следует относиться почти как к детям... но только почти, ибо они все равно будут оставаться всего лишь подопечными под надзором честных и справедливых испанцев, которые своим примером и поучениями приведут их к спасению души. «Исходя из этого, — добавляет Сепульведа, — я полагаю совместимым с христианством распределение некоторого количества этих людей по городам

³⁵ Ibid., p. 167.

³⁶ Ibid., p. 173.

и поместьям с передачей их в руки честных, справедливых и благоразумных испанцев, особенно тех, кто покорял их, чтобы привить им в дальнейшем правильные и достойные человека манеры и нравы и наставить их в христианской религии, прибегая при этом не к силе, а к высоким примерам и к убеждению»³⁷.

Но подобное попечительство должно быть компенсировано теми, кому достаются его благие плоды, то есть спасение души. Что же могут предложить туземцы людям, взявшим на себя труд по их перерождению? Что они могут дать взамен благодеяний по спасению их душ? Ничего, кроме собственного труда, труда на благо своих господ, пекущихся об их спасении. На долю же спасаемых достаются такие работы, которые, согласно установлениям господ, могут выполняться только людьми низшего порядка. Ведь старания по наставлению и обучению невежественных туземцев должны быть вознаграждены, а честные и справедливые энкомендерос имеют полное право пользоваться услугами своих подопечных. Будет справедливо, полагает Хинес де Сепульведа, если в награду за свои труды они примут вспомоществование в виде работ со стороны индейцев, которые остаются свободными в силу необходимости господам. Нет ни единого юридического или человеческого запрета, как нет его и в христианской философии, на то, чтобы повелевать человеческими существами. Нет его и на то, чтобы иметь слуг или умеренно пользоваться трудом находящихся в услужении. Запреты существуют только в отношении власти, скупости и жестокости, делающих невыносимой жизнь находящихся в услужении, поскольку здоровье и благополучие слуг следует рассматривать как часть благополучия хозяина.

Раб может быть только рабом, а слуга может быть только слугой, категорически утверждает Хуан Хинес де Сепульведа. Таков закон, естественный порядок, созданный богом для того, чтобы человек следовал ему. Но порядок этот гуманный, и гуманность этого порядка должна поддерживаться его ревнителями любовью и сдержанностью. «Если постараться выразить в немногих словах все, что я думаю, — заключает Сепульведа, — то смысл будет таков: общество не должно забывать воздавать по заслугам своим лучшим и достойнейшим сыновьям, чтобы покоренные народы знали власть только справедливую,

³⁷ Ibid., p. 175.

милосердную и человечную, соответственно своей природе и положению. Короче говоря, знали власть, подобающую истинным христианским принципам, соотносящую интересы властей и собственную выгоду с благом и свободой своих подданных, данной каждому из них согласно их природе и положению»³⁸. Итак, с одной стороны, справедливость и милосердие в соответствии с природой и положением подчиненных членов общества, с другой — материальные выгоды, по справедливости получаемые теми, кто обогатил общество и лоно господне новыми землями и подданными, кто распространил влияние естественного закона на людей, прежде неподвластных ему, неподвластных богу, да и дьяволу, по неведению.

4. Лас Касас и проект свободы

«Естественный порядок вещей таков, что те господа, кто стоит ниже, подражают тем, кто стоит выше, исходя из своих природных возможностей. Поэтому естественные силы, будучи более могущественными, влекут за собой все остальные существа»³⁹. Так говорил не кто иной, как Бартоломе де Лас Касас — защитник индейцев и яростный противник Хуана Хинеса де Сепульведы. Естественный порядок, о котором говорит Лас Касас, иной, чем тот, о котором вслед за Аристотелем упоминал Хинес де Сепульведа. Это уже не собственно культурная сфера, где каждому существу соответствует свое место: в мироустройстве, представленном Лас Касасом, любой человек способен достичь любой ступени развития и занять в нем любое место по своей воле. Никакой закон не закрепляет чье-либо место. Человек, будучи центром природы, сам организует мир по своему усмотрению и в своих интересах. И то, чем может оказаться мир, зависит только от способности человека овладеть им.

Лас Касас представляет собой тип нового человека, со всеми его положительными и отрицательными характеристиками. Культура уже не является определяющим фактором — она приобретает и обогащается силой разума.

³⁸ Ibid., p. 177.

³⁹ Las Casas B. Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. Fondo de Cultura Económica. México, 1942, p. 209.

Человек, чуждый культуре, может приобщиться к ней в силу ряда исторических обстоятельств, может овладеть ею в результате подражания тому, кто действительно ею владеет. Всякий, кто приходит в соприкосновение с культурой, может сделаться ее обладателем. Есть особый смысл в оговорке Лас Касаса «исходя из своих природных возможностей». Дело не в том, что можно быть в большей или меньшей степени человеком в сравнении с другими: имеется в виду, что природная возможность есть нечто сопряженное самому человеку, его физической природе. Физическая природа человека обуславливает его телесные особенности. Например, представители негритянских наций обладают большей физической силой (что делает их более пригодными для тяжелых работ), нежели индейцы. Следовательно, индеец более уязвим для физического истощения в процессе эксплуатации со стороны испанских завоевателей. Некоторые люди, естественно, лучше других осваивают определенные знания. Соответственно в зависимости от этих способностей овладение культурой завоевателей будет ускоренным или замедленным. Но это уже касается каждой личности в отдельности.

Разум, интеллект, ум не есть, таким образом, привилегия одних людей перед другими. Возможности человека определяются только способностью применить свой разум, но не коренными различиями в его обладании. Человек есть то, чем он хочет и может стать. В силу исторических обстоятельств, которые не зависят от воли человека, а отнюдь не по причине природной неполноценности у одних людей ум развит сильнее, чем у других. Различия в развитии, конечно, существуют, но только как результат большего или меньшего жизненного или исторического опыта. Нехватка такого опыта и дала себя знать при встрече индейцев с испанцами. Но этот опыт может быть приобретен посредством подражания тем, кто достиг его в ходе своей истории, не связанной с индейской.

Все люди равны по своим умственным способностям, по способности организовать и подчинить природу и окружающий мир. То, что отличает одного человека от другого, придает индивидуальность ему как личности, определяется его телесными, физическими особенностями, зависит от данной ему природой конституции, но в не меньшей степени человека индивидуализирует фактор опыта, истории. Личный опыт человека есть нечто частное по отношению к его человеческой сущности, но имен-

но благодаря этому один человек отличается от другого. Однако отсюда еще не следует, что эти отличия чеканят его облик раз и навсегда и не позволяют ему возвыситься над данной ситуацией посредством ассимиляции опыта, достигнутого другими.

В чем же тогда состоит миссия завоевателей, пришедших овладеть Америкой? Конечно, не в том, чтобы спасти тех, кого нельзя спасти, поскольку каждый сам должен заботиться о своем спасении, но в том, чтобы предложить этим людям свой собственный опыт, приобщение к которому дает им возможность достичь полноты человеческого самосуществования. Ибо тот, кто прошел путь самостановления, кто обогатил себя опытом других, с полным правом может и сам передавать другим усвоенный опыт: обучать, воспитывать, передавать культуру. В свою очередь передаваемый опыт может ассимилироваться другими людьми, еще не обладающими соответствующим опытом. Таковыми являются и многократно оклеветанные индейцы — не «зачатки» человека, не «гомункулы», а полноценные люди, по природе своей открытые опыту, которого они в силу ряда исторических причин были лишены, но который отнюдь не чужд им.

Индейцы — такие же люди, как и все другие. Они способны посредством разума, силы интеллекта обрести истинную веру и приспособить собственные обычаи к обычаям, свойственным христианскому порядку, — надо только научить их, как это сделать. Лас Касас не допускает и мысли о том, чтобы целый народ, целая нация, какой бы безнадежно тупой она ни представлялась, была неспособна принять истинную веру: прийти в лоно церкви можно хотя бы по пути подражания ее приверженцам. Иначе говоря, те, кто стоит выше других в силу большего опыта, могут помочь тем, кто еще не обладает им в должной степени, сделать их равными себе по опыту, передав свой собственный. Пример того, как следует приобщать людей к истинной вере, в свое время преподавал сам Христос, говорит Лас Касас. Нет людей, ограниченных разумом, есть только невежественные. Так называемая ограниченность происходит от недостатка знания, от отсутствия собственного опыта.

Как поступал Христос, желая донести свое учение до своих учеников? Он всего лишь был простым, кротким, доступным, предлагая собственный опыт всем, кто желал возвыситься до него. Он проповедовал, будучи сам кроток

и смирен сердцем, пишет Лас Касас. Он учил других покорности и кротости, увлекая народ мягкой речью и добрыми словами, внушая им доверие к его богу. Вопреки тому, что утверждал Сепульведа, бог, или Христос, не был воинственным; он не вел на смерть и рабство во имя спасения душ. Напротив, чтобы открыть людям смысл вечной жизни, он сам предпочел отдать собственную жизнь. Христос пришел в мир не властвовать, но спасать своим примером. Именно ему должны подражать те, кто полагал себя высшими существами, являясь таковыми лишь в силу большего опыта. Христос, явившись народу не как господин Вселенной, но как простой человек, своим поведением убедивший, что его вера может быть доступна всем людям без исключения, указал истинный путь к христианизации новых земель и людей, открытых конкистой.

Христос, разъясняя свое учение, прибегал не к силе, а к мягкому убеждению, показывая, что ум, талант и любовь суть качества, объединяющие всех людей. «Христос, — пишет Лас Касас, — являясь образцом щедрости душевной, преподавал и способ проповедования своего учения: убеждать не только словами, но и делами, действуя с мягкостью и кротостью»⁴⁰. В свою очередь апостолы, ученики его, свято соблюдали этот завет, возвещая веру Христову, «закон Иисуса», не отступив от него ни на йоту. Итак, Лас Касас стоит за «закон Иисуса» в противовес «естественному закону» Аристотеля и Сепульведы.

В чем же тогда оправдание той проповеди насилия, которую некоторые церковники стремились выдать за необходимость? Чем объяснить стремление оправдать неравенство в обществе естественным законом? Скорее чисто языческим анахронизмом, но никак не христианскими заветами. Против подобного искажения христианского учения и выступает Лас Касас. Христос пришел, чтобы умереть за людей, но не поработить их. И учеников своих он наставлял быть миролюбивыми, презирать блага преходящие; быть строгими, но и кроткими, умеренными, но и щедрыми в своих благодеяниях. Христос, посылая их к людям, учил убеждать, а не угнетать, в объяснении своих доводов взывать к разуму и помогать в этом другим. Только убеждать, даже если для этого понадобится отдать свою жизнь, как это сделал Христос. «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков... И будете ненавидимы

⁴⁰ Ibid., p. 211.

ими за имя Мое; претерпевший же до конца спасется» (Матф., X, 16, 22) ⁴¹.

Подлинное призвание, подлинная судьба Испании, по Лас Касасу, не владычествовать, но убеждать. И в своем отношении к другим народам Испании следовало бы исходить не из ощущения собственного превосходства, но учитывать обстоятельства и возможности, предоставленные для выполнения своего предназначения. А это предназначение — в том, чтобы действовать убеждением, а значит, уметь достойно применять свой ум, которым столь гордились открыватели новых земель. Человек, осознающий себя разумным существом, не может прибегать к аргументам неразумным, таким, как насилие. Христиане были посланы проповедовать веру, но не насаждать ее насильно. Как пишет Лас Касас, их долг — нести «закон Иисуса», но так, чтобы «действовать убеждением, рассчитанным на понимание» ⁴². «Божественный промысел положил один-единственный способ учить людей истинной вере во всем мире и во все времена: действовать убеждением, прибегая к разумным доводам, доступным примерам и легкому воздействию на волю. Безусловно, этот способ должен стать единым для всех людей во всем мире, невзирая на принадлежность к разным сектам, несмотря на заблуждения и падение нравов» ⁴³. Индейцы также не должны быть исключением из общего правила христианизации.

Вообще говоря, речь шла о народах, обладавших различными формами и уровнями природного ума — точно так же, как христианские нации. Эти различия несколько не помешали их приобщению, как и многих других народов, к христианской религии, а вместе с нею и к соответствующему порядку. По словам Лас Касаса, «будет справедливо предположить, что индейские нации не только обладают различным уровнем природного ума, как это имеет место у всех остальных народов, но и наделены высокими умственными способностями» ⁴⁴. Они не только не отстали в своем развитии, но во многих отношениях могут быть выше европейцев, в пределах тех различий, которые существуют между людьми как индивидами. Лас Касас лично убедился в уме индейцев, в их способности (столь же развитой, как и у других людей) к разнообразным занятиям, и в особенности к искусству.

⁴¹ Ibid., p. 185.

⁴² Ibid., p. 165.

⁴³ Ibid., p. 7.

⁴⁴ Ibid., p. 3.

Да, индейцы отличаются своими природными индивидуальными качествами, но каждый из них схож со своими соплеменниками и со всеми остальными людьми и в плане умственных способностей, которые также даны им от природы. Это мыслящие, разумные существа, и потому они тождественны тем, кто их открыл и завоевал. Следовательно, если искать путь к индейцу, то это будет путь разума, общий как для народа-первооткрывателя, так и для народа новооткрытого. «Разумное существо от природы склонно к тому, чтобы его вели, направляли или привлекали мягким, обходительным способом, уважая его свободную волю; и тогда оно придет к добровольному послушанию и само захочет присоединиться к тому, в чем его наставляли»⁴⁵. Спасение достигается не силой. Никто не может спасти другого против его воли — спасение есть дело личное, добровольное. Осознание необходимости спасения достигается только убеждением, но конечное решение зависит от свободной воли, от выбора самого человека. «И никак иначе не дано человеку уверовать в слова и доводы другого человека; он уверует, когда сочтет невозможным не верить, покоренный авторитетом убеждающего, его доводами, когда обнаружит ту пользу, которую несет ему слово веры»⁴⁶.

Новизна взглядов Лас Касаса очевидна. Он не оспаривает права туземцев, с которыми он встретился, быть людьми. Они такие же люди, как и все, и, как и все, ответственны за свою судьбу, за свое спасение. Эту ответственность никто с ними разделить не может, равно как никто не может принудить их к чуждой им вере, какой бы истинной она ни была. Насилие лишь препятствует пониманию того, что истинно, а что ложно. Для того чтобы «мысль могла свободно проникать в любую истину, изучать ее, а сознание столь же свободно постигать и принимать ее, повинаясь велению разума... настоятельно необходимо, чтобы и мысль и сознание располагали полной свободой... Кроме того, необходимо, чтобы человек располагал временем, достаточным для того, чтобы мысль его развивалась свободно»⁴⁷. Все проповеди на манер Се-пульведы, так же как и алчные замыслы конкистадоров, противны целям самого открытия Америки. «Если истина предлагается в суете и поспешности, внезапным наскоком,

⁴⁵ Ibid., p. 15.

⁴⁶ Ibid., p. 19.

⁴⁷ Ibid., p. 33, 35.

сопровождаемым бряцаньем оружия, внушающего ужас. Или же угрозами и карами, а также суровым и властным повелением или всяким другим строгим и смущающим душу способом, то совершенно естественно ожидать, что рассудок обрацаемого содрогнется от ужаса; от крика, страха и грубых слов он придет в смятение, преисполнится страданием и не станет более ни слушать, ни внимать; придет в расстройство как его поступки, так и внутренние чувства — воображение, фантазия». Единственно, что достигается таким способом, — это отказ от познания истины, но никак не приятие ее. «Со своей стороны воля не только будет лишена возможности приять или возлюбить истину, но, напротив, будет вынуждена возненавидеть и возмутиться всеми ужасами, которые будут восприниматься как незаслуженная и несправедливая кара»⁴⁸.

Таким образом, задача европейца, испанца, христианина вовсе не в том, чтобы утвердиться в Америке угнетателем, диктатором. Его миссия в том, чтобы христианизировать, вовлечь в христианский миропорядок новые народы по их доброй воле, убедив их предварительно в том, что он несет им свет истины и добра. Христианский миропорядок есть общность свободных людей, ответственных за свою свободу; и Америка была открыта не для того, чтобы стать жертвой алчности своих открывателей, — она должна стать частью того мира, того порядка, за который принял смерть Христос. Поскольку испанцы к этому времени уже владели истиной, их долг — нести ее новым народам, с тем чтобы те, признав эту истину, добровольно восприняли ее. Единственное отношение открывателя к открытым им народам должно быть отношением учителя к ученикам, причем учитель должен полностью отдавать себя ученикам, чтобы его истина была столь же полно воспринята. Это уже не аристотелевский первоначальник, влекущий к себе своим совершенством, но не влекомый сам ни к кому, но двигатель чисто христианский, который не только не стремится стать центром притяжения, но сам устремляется к своим созданиям, отдает им себя целиком, чтобы быть ими понятым. Здесь главным становится горизонтальный уровень общности, взаимопонимания. Таков смысл философской позиции Бартоломе де Лас Касаса. Его взгляды были развиты современными идеологами второго этапа западноевропейской экспансии, начавшегося в XVII веке.

⁴⁸ Ibid., p. 41.

IV. Колонизаторский проект Запада

1. Англо-пуританский проект

11 ноября 1620 г. в залив Код, омывающий берега Виргинской колонии, вошел корабль «Мейфлауэр», с которого высадились небольшая группа миссионеров, скромных пуритан, бежавших от религиозных войн, терзавших Англию со времен Генриха VIII. Последователи Кальвина, они искали мира и спокойствия, дабы беспрепятственно отправлять свой культ. Десятилетнее изгнание в Голландии доказало им опасность эмиграции даже для такой культуры, как английская: родной язык неизбежно утрачивался. Нетерпимость и насилие, царящие в Европе, побудили этих пилигримов пуститься на поиски мира, надежду на который они почерпнули из утопий, столь распространенных в ту пору.

Этот эпизод знаменовал собой начало второй веллкой европейской экспансии, дополнявшей ту, что была осуществлена иберийскими конкистадорами. Новая экспансия основывалась на иных принципах, сходных с теми, что провозгласил Лас Касас, защищая права американских индейцев. Но при встрече с другими аборигенами эти принципы не только не способствовали их вовлечению в орбиту христианского мира, но вели к полному их истреблению как народа. Принципы свободы, вдохновлявшие новых пилигримов — так они предпочитали именовать себя, — оборачивались трагически против тех, кто не был с ними знаком.

Прибытие «Мейфлауэра» определило всю заокеанскую кампанию XVII в., дополнившую иберо-католическое завоевание XVI в. В течение всего предшествовавшего столетия Англия, ведя войну с католической Испанией, искала опорные базы для того, чтобы умерить аппетиты империи, в которой никогда не заходит солнце. Англичане хотели обосноваться и в самой Америке, там, куда еще

но дошло испанское войско. Эти попытки составляли часть общей борьбы, разгоревшейся между Елизаветой I и Филиппом II. Английская королева направила в Северную Америку свои экспедиции, ожидая от них свершений, подобных тем, что осуществляли испанские конкистадоры в южной части континента. Она надеялась создать заокеанскую империю, которая позволила бы Англии ни от кого не зависеть. Возникали колонии, подобные Виргинской. И все же это были поселения, зависевшие от возможностей самих основателей, поскольку Англия не была в состоянии нести расходы по колонизации так, как это делала Испания. Частная инициатива, индивидуальная воля англичан-колонистов не обеспечивалась поддержкой метрополии. Другое дело — пиратство, открывавшее возможности грабежа владений Испании и нападения на ее корабли. Поэтому XVI в. еще не привел к окончательному закреплению в Америке английских подданных, если не считать отдельных относительных успехов, подобных достигнутым сэром Уолтером Рэли в Виргинии. Деянию испанцев не суждено было повториться.

Новая и на сей раз успешная попытка будет предпринята уже в XVII в. — высадка с корабля «Мейфлауэр». Едва в Англии утихли религиозные войны и на престол возшел Яков I, сын католички Марии Стюарт, ставший преемником Елизаветы, казнившей его мать, как предпринимается новая, на сей раз хорошо, должным образом субсидируемая попытка колонизации. Специально организовываются компании для ведения финансовых операций с целью извлечения прибылей от торговли и эксплуатации еще не освоенных природных богатств в разных районах земного шара, в том числе и Америки. В Лондоне и Бристоле создаются две акционерные компании по финансированию колонизации Виргинии, которая разделяется на две части: Северная Виргиния становится Новой Англией, а в состав Южной Виргинии войдут Каролина, Мэриленд и собственно Виргиния. Первые три корабля покидают берега Темзы в 1606 г. Начиналась новая кампания, теперь уже не пытавшаяся повторить испанский опыт.

В основе новой экспансии лежали совсем иные побудительные мотивы, нежели те, что вдохновляли первую кампанию. Участников нового похода не объединял общий идеал. И ощущали они себя не конкистадорами, не завоевателями, а всего лишь колонистами, которые расположились на новых землях с целью развернуть торговлю и

деловые сношения, превратив эти земли в центр новой империи. В отличие от иберийцев в их миссию не входило распространение христианства. Будучи также христианами, новые колонисты тем не менее не смешивали частные интересы акционерных компаний, которые они представляли, с второстепенной заботой о спасении души. Спасение души было для них делом сугубо личным: каждый лично был ответствен за спасение своей души, которую он вообще был волен спасти или не спасти. И когда участники этой второй экспансии встретились с неизвестными им существами, последние интересовали их в одном-единственном смысле, а именно с точки зрения их пригодности к достижению целей, приведших поселенцев на эти земли, — добиться материального успеха. Вопрос о том, есть ли у туземцев душа, не особенно волновал новых колонистов. Вступая по мере необходимости в контакты с туземцами, они исходили только из собственных интересов. С туземцами даже заключались договоры, так же как между самими колонизаторами. Но в чем последние не были заинтересованы — так это в ассимиляции и даже в порабощении. Однако по мере того, как индейцы нарушали условия договоров, условия, которых они никогда не понимали и которые сами колонизаторы изменяли в зависимости от хода своих дел, индеец превращался в помеху, а следовательно, подлежал изгнанию с освоенных земель. Таким образом, «дикари» не могли быть хорошими или плохими — они могли быть только полезными и нужными или ненужными, мешающими. Высшим проявлением такой позиции стал афоризм «хороший индеец — это мертвый индеец».

Прагматические интересы колонистов, привлеченных английскими компаниями, являли собой только одну сторону новой экспансии, другая была связана с религиозными устремлениями пуритан, первыми представителями которых были пассажиры «Мейфлуэра». Отцы-пилигримы, бежавшие от религиозных распрей, искали в Америке осуществления своих идеалов и чаяний, ради которых боролись их единомышленники в Англии: свободы от внешнего гнета, свободы совести, свободы религии и веры. На новых землях они намеревались воздвигнуть Новый Иерусалим, заключив, подобно тому как это описывалось в Библии, союз с богом и между собой. Пуританская трактовка идеи священных договорных отношений между богом и людьми *, вдохновлявшая пилигримов, передалась и

основной массе поселенцев. Начали складываться институты представительного правления, с которыми люди связывали надежды на решение своих духовных и мирских проблем. Даже акционерные компании представлялись воплощением духа демократии, предполагавшей свободное пользование любого из акционеров. Ему-то и придали религиозную окраску отцы-пилигримы. Религиозный договор стал двойником договора коммерческого. Но и тот и другой охраняли частную собственность, в данном случае — собственность на землю, из которых изгонялись их ископные жители — индейцы. Ведя кочевой образ жизни, индейцы полятия не имели о собственности, а потому сопротивлялись огораживанию земель — тех земель, которые, как они верили, были созданы богами для всеобщего пользования. Индейцы не понимали и не признавали договоров, а тем более юридических оснований для отторжения у них земель, не могущих, по их мнению, быть чьей-либо собственностью.

С точки зрения пуритан, это непонимание будет оценено негативно, ибо их религиозные понятия не допускали, чтобы земля оставалась невозделанной и не имела хозяина. Предполагалось, что если человек и облечен какой-либо миссией на земле, то состоит она в том, чтобы заставить землю давать плоды¹.

Бог являет себя в человеке и в плодах, которые тот способен получить от природы. В этом смысле индивидуальные способности отдельного человека могут оказаться знаком особого предназначения всего народа. С этой точки зрения естественные различия между людьми предстают в ином ракурсе: они обуславливаются не наличием или отсутствием умственных способностей — ими обладают все люди — и не различиями в характере самого разума у разных людей, о чем говорил Лас Касас, но разной способностью применить данные от природы воображение и интеллект. Иначе говоря, способностью, проявляющейся в труде, направленном на покорение природы и получение от нее соответствующих плодов. Поэтому колонист-пуританин, разделяющий на первых порах тезис Лас Касаса о своем равенстве с индейцем, признающий его человеческую сущность и на этом основании вступающий с ним в договорные отношения, не замедлил отказаться от пер-

¹ См.: Ortega y Medina J. A. La evangelización puritana en Norteamérica. Fondo de Cultura Económica. México, 1976.

воначальной позиции, когда индеец отказался уступить земли, принадлежащие лишь одному создателю всего сущего, и, следовательно, отказался признавать навязанный ему договор. Пуританин еще более укрепился в таком отношении к индейцу, когда увидел, что тот не стремится возделывать и обрабатывать землю, а заодно противится, чтобы это делали другие. Можно ли считать людьми подобные существа? Воистину, они скорее слуги сатаны, чем бога, чужаки в том Новом Иерусалиме *, который закладывался на пустынных американских землях. В отличие от испанских католических миссионеров протестантские пасторы не собирались вовлекать в христианский миропорядок тех, кто изначально проявил себя чуждым ему. Пуританское христианство не принимало ни аристотелевской, ни сепульведовской интерпретации человеческих отношений. Пуританство не ассимилировало прежний порядок, но устанавливало вместо него другой. И в этом новом порядке некоторые существа, такие, например, как индейцы, оказывались попросту лишними.

Кто знает, если бы Англия добилась успешного завершения своих первых колонизаторских предприятий в XVI в., то, возможно, вся последующая история была бы совершенно иной. Ведь тогда Англия в определенной степени стремилась осуществить такую форму колонизации, которая, подобно испанской, позволила бы ей распространиться на американские земли. Соответственно североамериканские индейцы, краснокожие, должны были бы сделаться такими же подданными империи — может быть, худшими, а может быть, лучшими, — как индейцы, покоренные испанцами. Тем более, что краснокожие обладали значительно более высокими умственными способностями, нежели коренные мексиканцы или перуанцы. Ричард Хэклит, один из основателей английских колоний, писал своему другу Уолтеру Рэли: «Как Вы можете убедиться из последних слов «Сообщения из Нью-Мексико»... территория, на которой обосновалась Ваша последняя колония, населена тысячами индейцев. Согласно полученным мною сведениям... они обладают гораздо большей живостью ума, нежели их мексиканские и перуанские братья, из чего мы можем заключить, что они с легкостью воспримут слово божие и откажутся от идолопоклонства, в котором они поныне пребывают в своем большинстве»².

² Ibid., p. 40.

Собственно говоря, Хэклит предлагал распространить английскую гегемонию не только на земли, лежащие по другую сторону Атлантики, но и на их обитателей, которые могли бы стать такими же примерными подданными, как и сами англичане. Тем самым призывались умственными способностями потенциальных подданных, а следовательно, и их равенство с самими англичанами. Но за это же равенство ратовал еще Бартоломе де Лас Касас, о чем было прекрасно известно елизаветинским колонистам. Именно поэтому краснокожий рассматривался как существо, обладающее, как и индеец, оказавшийся под испанским владычеством, разумом и свободной волей, что позволяло ему стать частицей империи, столь ревностно вкладывавшейся в то время елизаветинской Англией.

«Виргинская кампания, осуществлявшаяся елизаветинским двором, — писал Хуан А. Ортега, — отвечала тройному плану: экономическому, политико-стратегическому и духовному»³. Этот проект, точно так же как и его испанский аналог, таил в себе и морально оправдывал коммерческие и стратегические планы. При этом ставилась цель воспитать верноподданных членов общества, которые стали бы для английского дворянства тем же, чем южноамериканские индейцы для испанских идалго. На далеких землях Виргинии могли быть созданы новые владения, на землях которых трудились бы английские подданные. Однако все эти планы рухнули сколько из-за нехватки средств, столько и по причине угрозы со стороны Испании. Потомки же колонистов, последовавших за Уолтером Рэли, сделали членами созданного ими полуфеодального порядка черных рабов, привезенных из-за океана взамен истребленных краснокожих.

Вторая экспансионистская волна исходила из других предпосылок: не расширение старого европейского порядка, но создание нового. Как те, кто переселялся, желая получить в собственность землю для обработки и извлечения из нее прибыли, так и те, кто стремился создать новый порядок, не похожий на тот, от которого они бежали из Европы, видели в Новом Свете своего рода Землю обетованную, поскольку во всех своих жизненных поступках они неизменно соотносились с Библией. Но те и другие были людьми, не нуждавшимися ни в какой помощи со стороны — они вполне обходились во всем собственными силами. Всякий другой человек предстал в их со-

³ Ibid., p. 41.

знании не только не союзником, но скрывал в себе опасного соперника. Ведь порядок, строящийся на началах конкуренции и обеспечивавший успех только самым ловким и сильным, делал всех своих членов опасными друг для друга. Лучшими же оказывались те, кто умел добиться большего успеха как в том, что касалось плодов их труда, так и в исполнении основной миссии человека на земле — почитании бога. А почитать бога означало заставлять землю отдавать во все большем изобилии все лучшие плоды.

Елизаветинский проект, будь он осуществлен, привел бы к созданию общества, более или менее напоминающего то, что уже было создано Испанией в Южной Америке. Но пуританский коммерческий проект, относящийся к XVII в., как раз и не предусматривал включения какого бы то ни было племени или народа в создаваемое общество. Это общество не включало, а исключало. Оно было обществом индивидов среди индивидов, каждый из которых преследовал свои собственные интересы. В нем не было места индейцам с их отсталостью и естественным неприятием чуждых и непонятных им обычаев и законов. Испания, напротив, была заинтересована в вовлечении в собственную систему людей и народов, с которыми она встретилась. Оно осуществлялось в соответствии с установленным порядком, указывавшим индейцам их место и роль. Английская же колонизация подчинялась и направлялась иными законами: это была пуританская мораль и жажда утверждения и сохранения собственной индивидуальности. Эти люди не признавали своим того, кто не сумел доказать свою способность быть частью создаваемого ими общества. Новый Иерусалим открывал врата только для званых.

Отсюда и различия в проектах колонизации Америки, в соответствии с которыми и действовали, с одной стороны, англичане, а с другой — романские народы (романские — потому что по иберийскому проекту действовали и французы в Северной Америке, на территории Канады). Южная Америка узнала сурового и беспощадного конкистадора, закованного в железо и вооруженного мечом, алебардой и мушкетом. Рядом с ним шел проповедник, миссионер, одетый в сутану из грубой шерсти и несущий с собой четки и распятие. В Северную Америку вступал «пионер», завоеватель и поселенец, воин и пастырь одновременно. Если в Ибероамерике колонизатор и проповед-

они шли бок о бок, то в Северной Америке колонизатор был также и пастором. Североамериканский проповедник нес в одной руке Библию, а в другой — меч: Библией он вершил суд, мечом — карал. А судил и карал он тех, кто отходил от моральных заветов Нового Иерусалима. Пуританский бог — это не Иисус, несущий свет благой любви, каким его представляли индейцам испанские миссионеры, но гневный ветхозаветный Иегова, требующий суровых кар и изгнания для тех, кто противится добру или нарушает закон божий. Иберийский конкистадор совершал множество бесчинств, но рядом с ним всегда шел миссионер, взывая к его совести, призывая его покаяться в грехах. Что касается «пионера», то ему не перед кем было каяться, кроме как перед собственной совестью. Суд над собой и другими людьми он вершил в рамках своего «я», своей личной совести. Он оказывался судьей и самому себе, и другим людям. Он сам должен судить о добре и зле, сам должен решать, что надлежит вырвать с корнем, а что оставить. И коль скоро ведьмы и индейцы не соответствуют библейскому порядку, он превращается в охотника на ведьм и истребителя индейцев. Как отцы-пилигримы, сошедшие в свое время с «Мейфлауэра», так и их продолжатели — «пионеры», покорявшие Дальний Запад, в своих действиях ни перед кем не несли ответа. Успех был лучшим нравственным оправданием. На североамериканских просторах никто, кроме самого поселенца, не мог судить о том, что есть добро, а что зло, не на кого было переложить груз ответственности. Колонист ощущал себя отчаянно одиноким и в этом своем одиночестве видел только один способ контакта с другими людьми — отношения сообщества, общественного договора. Договорные отношения и станут основой удивительной североамериканской демократии, о которой в XIX в. так много будет писать Алексис Токвиль.

Общество, создаваемое колонистами в Северной Америке, строилось как общество свободных и ответственных индивидов. Став орудием свободы, оно функционировало во имя ее реализации. Такое общество могут составлять только люди, озабоченные сохранением своей индивидуальности, составной частью которой выступает их собственность; общество же гарантирует суверенность моральной и материальной собственности своих граждан. Уважение чужой собственности и чужой частной жизни есть лучшая гарантия уважения своей собственности и своей

частной жизни. Парадоксально, но именно на этой почве произрастало в североамериканцах отрицание правн других на те ценности, которые они утверждают для себя.

В отличие от латино-католического способа колонизации североамериканский проект не предусматривал интеграции в свое общество тех, кто не испытывал необходимости стать ее членами. Если католические миссионеры, францисканцы и иезуиты вовлекали индейцев в лоно христианства едва ли не насильственно, посредством массовых крещений, то пуританских пасторов несколько не волновали те, кто не приобщался к церкви по собственной воле, то есть не ощущал в этом необходимости. С точки зрения пуританина, заставлять другого человека приобщиться к вере, к религии насильственно означало покушаться на его свободную волю, на то, что делает человека человеком. Единственным возможным был путь, указанный еще Лас Касасом, — апелляция к разуму человека. Пуритане признавали и уважали в других их свободную волю и не обращали в свою веру никого, кто не был убежден в том, что должен стать христианином. Но не обращали еще и потому, что не считали необходимым делать для другого то, что этот другой может сделать для себя сам; новоанглийский колонизатор не признавал обращений, которые не были бы плодом внутренней убежденности, сознательного поступка. Ибо в душе человека господь может либо говорить, либо молчать. Поэтому в отличие от представителей католической традиции они полагали, что спасение человека есть дело сугубо личное, частное: каждый спасается в одиночку. И общество, состоящее из таких людей, есть общество одиночек, пекущихся о личной суверенности.

Иной и не могла быть жизненная позиция пилигрима, бегущего из охваченной религиозным фанатизмом Европы, преследовавшей, бросавшей в тюрьмы и на костры каждого инакомыслящего. В Новый Свет перебрался протестант, спасавшийся от религиозной нетерпимости и фанатизма; святой или предприниматель, он не признавал никакого иного общества, кроме того, в котором воплощалась бы столь чаемая им свобода. По этой причине колонист-протестант не намеревался склонять других людей на путь, к которому не вела бы их душа. Никто и ничто не в силах заставить другого человека принять религию, обычай, образ жизни, которые воспринимаются им как

чуждые. Самое большее, что мог сделать в подобном случае добрый христианин, — это, как советовал Лас Касас, указать путь собственным примером. Но не более чем примером, который взывал бы к сознанию оставшихся или пуританского общества. Тогда отклик, который следовал бы в ответ на этот призыв, был бы продиктован свободной волей обращаемого. Все зависело от того, будет ли услышан этот призыв, исходящий от самого господя бога: заслужить призыв и уметь услышать его — дело избранных, составлявших общество одиночек.

Итак, оказаться способным услышать или не услышать призыв, быть или не быть способным стать частицей Нового Иерусалима, исполнять или не исполнять условия договора, заключенного между богом и людьми и между самими людьми, — все это свидетельствовало отнюдь не о предполагаемом равенстве всех людей, но, наоборот, об их явном неравенстве, неизбежных различиях между ними. Нет, не все люди равны, несмотря на то что все обладают одинаковыми умственными способностями, а следовательно, равными возможностями волеизъявления. И нежелание индейцев воспринять чуждые им обычаи и образ жизни было расценено не как выражение столь воспеваемой свободной воли, но как проявление врожденной *глухоты* к призыву. Но глухота — это недостаток, а не просто некое качество. Ибо глух тот, кто чужд слову бога, гласу, призыву бога. Однако здесь речь идет не о логосе, обладание которым, по мысли греков, отличало их от варваров. Если индейцы и варвары, то не потому, что плохо овладели логосом, а потому, что не хотят *услышать* слово. А не слышат они его оттого, что в силу своей собственной природы находятся вне порядка, основанного на этом слове. Глухота — следствие их природной предназначенности в слуги сатаны — совсем как те ведьмы и колдуны, которых пуритане в свое время были вынуждены отправлять на костер ради того, чтобы спасти общество от происков дьявола. В самом деле, чем же еще могли быть люди, добровольно и сознательно не желающие отказываться от бесцельной кочевой жизни? Чем были эти люди, не желавшие признавать частную собственность и разрушавшие ограждения, воздвигаемые колонистами как своеобразный ее символ? Для них земля была собственностью всех сразу, и никто не имел права на ее присвоение. Добиться же от них соблюдения договоров, которые они подписывали, не понимая их смысла, было просто невозможно.

Глухие к призыву индейцы (точно так же, как и те, кто пытался уклониться от вступления в единственно возможное по своей форме общество) заслуживали сурового урока. Являясь препятствием на пути победного шествия пионеров, они должны были быть устранены. Жестокости урока заслуживали все, кто придерживался религиозных взглядов, отличных от пуританской концепции английских колонизаторов Америки. Так, вне порядка, вне призыва оказывались, в частности, испанские «паписты» на Юге и французские католики на Севере. Католицизм, которому вменялось в вину отрицание свободы воли, мыслился как преграда истинному призыву, с которым бог обращался к людям. Католицизм был для пуританства еще одной формой сатанинского отрицания единственно возможного порядка существования людей, которые должны быть свободными для того, чтобы ощущать себя людьми. Не удивительно поэтому, что пуританский колонизатор проклинал испанскую колонизацию Америки, исходя при этом из обличений Бартоломе де Лас Касаса. Пуританский колонизатор мог с гордостью утверждать, что никогда не покушался на собственность индейцев, чем запятнали себя испанцы, — в доказательство он приводил договорные обязательства, по которым индеец добровольно уступал им свои права собственности на землю. При этом, естественно, не упоминалось, в обмен на что он их уступал. Пуритане, эти «святые души», также никогда не навязывали индейцам религию, к которой те не чувствовали внутреннего зова. Напротив, они проявляли полное уважение к их неспособности услышать призыв. Тот факт, что те же самые пастыри занялись изгнанием из своего все более разраставшегося общества тех, кто своей глухотой к призыву свыше представлял для него опасность, казался вполне оправданным. Ибо не слышать и не слушаться гласа божьего воистину означало подвергать опасности само творение господне, то есть мир, где глас свыше находил свое воплощение в плодах земных, в делах рук человеческих.

Как говорилось выше, вне системы оказывались не только индейцы, ведьмы и колдуны, но и католические миссионеры, допускавшие и даже проповедовавшие метисацию, то есть смешение пшеницы с плевелами, то есть тех, кто внимал богу, с теми, кто был глух к его зову. В самом деле, как можно было допускать метисацию, когда сам создатель отметил этих других особой метой: весь

на физический облик, раса, цвет кожи, обычаи, религия, культура делали их неспособными услышать обращаемый к ним глас божий, которому внимали английские переселенцы, пионеры-пуритане. Отсюда и возник приписываемый генералу Шеридану афоризм «Хороший индеец — это мертвый индеец», возникший из столь же печально известного изречения «Хороший ирландец — это мертвый ирландец»⁴. Эта параллель не случайна: речь шла об одной и той же войне. Война, развязанная в Америке против индейцев, против краснокожего, который никак не мог понять аргументов захватчика, была продолжением войны, ведущейся в Европе против католического фанатизма ирландцев. Для протестантского мышления ирландский «папист» был воплощением дьявола, для пилигрима-пуританина дьявол воплощался в духовно глухом индейце и во всех тех, кто оспаривал у пуритан землю, которую они по праву считали своей собственностью, ибо сделали природу производительной силой. И во имя идеи свободы, свободной воли вообще пуританин истреблял, уничтожал, преследовал индейцев.

Хуан А. Ортега-и-Медина писал, что в испаноамериканском мире, как и в неудавшемся галльско-канадском эксперименте, индейцев оставляли в живых ради поддержания системы рабства, создаваемой колонизаторами. В пуританском варианте, напротив, их уничтожали во имя идеи свободы. Одна система предусматривала завоевание, обращение и использование индейцев соответственно месту, определяемому для них имперской схемой Испании и Франции, в то время как колониальная политика Британии вообще не предусматривала для индейцев никакого специального места в своей схеме⁵. С английской точки зрения люди, отличающиеся от англичан расовой принадлежностью, социальным положением, обычаями и религией, оказываются в конечном счете лишь элементами природы, самой земли, которую следует заставить давать плоды, объектом эксплуатации и извлечения прибыли, такой же частью природы, как флора и фауна, уже приносящие свои плоды.

Ярким подтверждением сказанного можно считать «Мемориал», направленный в конгресс США в 1835 г. ин-

⁴ Ibid., p. 294.

⁵ См.: Ibid., ch. "Competencia misionera y herencia trágica", p. 205—323.

дейцами племени чероки, в котором они просили об отмене нового указа об изгнании индейцев с их земель. Земли их предков. В этом «Мемориале» говорится: «Действительно, наши интересы полностью совпадают с вашими интересами. Это интересы свободы и справедливости. Они основываются на ваших принципах, которые мы считали нашими принципами, и мы горды тем, что можем считать вашего Вашингтона и вашего Джефферсона нашими великими учителями... Мы успешно воплощаем их заветы, и результаты этого налицо. Дремучий лес уступил место удобным жилищам и возделанным полям... интеллектуальная культура, деловые навыки и радости домашней жизни заменили нам суровость прежнего дикого состояния. Мы переняли также и вашу религию. Мы прочитали ваши священные книги. Целыми сотнями наш народ присоединяется к вашим учениям, чтит добродетели, которые они проповедают, и вдохновляется идеями, которые они несут в себе. Поэтому мы обращаемся к представителям христианской нации, к приверженцам справедливости, защитникам угнетенных. Когда мы думаем о вас, наши надежды оживают и наше будущее представляется нам более светлым. От вашего вердикта зависит судьба наша... на вашу доброжелательность, на вашу гуманность, на ваше сострадание и на вашу добрую волю уповаем мы в наших чаяниях»⁶. Мы видим, что в данном случае призыв все-таки был услышан, индейцы не оказались глухи к нему, коль скоро они рассчитывали на обращение, которого, как они понимали, заслуживали те, кто являлся частью общества, созданного недостижимыми в своей святости английскими пуританами. Но их мольба осталась без ответа. Джэксон, очередной президент Соединенных Штатов, отверг петицию цивилизованных краснокожих, отдав приказ об их изгнании в резервации. Для английского пуританина индейцы оставались индейцами, то есть другими, маргинальными людьми, место которым было вне стен Нового Иерусалима. Какие бы доводы в свою пользу они ни приводили, возможность их договора с богом и людьми по самой их физической природе исключалась. Они были вещью, ни к чему более не пригодной; их оставалось только отшвырнуть, выбросить на свалку резервации, а еще лучше — уничтожить, стереть с лица

⁶ Ibid., p. 293.

нами, подобно тем библейским народам, о трагической судьбе которых вопиют многие страницы Ветхого Завета.

2. Просветительский проект

Что же остается в таком случае от деклараций о равенстве между людьми? Как совмещаются с ними факты изгнания и физического истребления одних людей (безусловно подтвердивших свою человеческую принадлежность) ради вящего блага других? Очевидно, добровольное следование индейцев примеру тех, кому дано было услышать призыв, ничего не значило, поскольку для них приобщение к обществу тех, кому глас божий был явлен много раньше, все равно заказан. И декларации всеобщего равенства имели смысл только для тех, кто их провозглашал. В мире существует только один человек и только одна история: это западный человек и та история, которую он творит. Все остальные, кто не подходит под эту категорию, должны оправдывать свое право на существование перед судом западного мира.

Век XVIII, век разума и просвещения, ясно осознавал свои цели: торговать, добывать сырье, обрабатывать земли и продавать их плоды, получая от всего этого прибыль. Но это еще и век революций: североамериканской — 1776 г. и Великой французской — 1789 г. Революция в США представляла собой первую антиколониальную революцию в истории. Французская революция была направлена против деспотизма, закабалявшего человека. Опыт этих исторических событий требовал терпимости в отношении к другим народам, сколь бы дикими и варварскими они ни казались, и исключал навязывание — характерное для испанского колониализма — собственных ценностей и обычаев. Еще Монтень веком ранее утверждал, что различия в обычаях не подразумевают неизбежного превосходства одних людей над другими. Все люди равны, хотя в силу исторических обстоятельств они и проявляют себя по-разному.

Мерсье де Ларивьер* в 1767 г. наставлял своих современников относительно того, каким образом надлежит подходить к другим народам, рассчитывая получить их содействие без всякого к тому насильственного принуждения. Излишне применять оружие и насилие там, где достаточно склонить народ к осуществлению таких пред-

приятый, которые, принося пользу им самим, в еще большей степени приносили бы таковую умелым европейским коммерсантам. Достигнуть этого можно без применения войск для завоевания и удержания территории. Так предвосхищались основы неокOLONиализма. Мерсье де Ларивьер писал: «Проникайте в наименее известные, наименее посещаемые страны, являйте им себя так, чтобы не вызвать тревоги, и если печальный опыт еще не приучил их к недоверию, то вы найдете среди них заботу и убежище, вы найдете в них преданных защитников интересов нашей нации, о которой они между тем не имеют ни малейшего понятия. Также обращайтесь внимание на то, как поддерживает множество этих народов торговые отношения между собой, как они при этом уважают права друг друга, что позволяет им сохранять единство во имя общих интересов. Это те же права и обязанности, благодаря которым существует человеческое общество всюду, где бы ни жил на земле человек. И акционерные общества суть не что иное, как ветви того же древа, коего соками они питаются»⁷. Итак, существует единый человеческий ствол при всех различиях между людьми и народами; общность интересов, несмотря на разницу в обычаях и образе жизни. Одним из таких общих интересов предстает стремление к собственной выгоде, от природы свойственное как европейцам, так и туземцам, варварам. В этом отношении и тем и другим было нетрудно прийти к взаимопониманию, коль скоро таким образом удовлетворялись интересы и тех и других. Естественно, европейцу было сподручнее диктовать и навязывать собственные интересы, поскольку на его стороне было к тому же и техническое превосходство, позволявшее ему применять формы эксплуатации, недоступные для других людей и народов. Он также вводил в промышленный и торговый оборот местные сырьевые ресурсы, не представлявшие ценности для народов, которые не обладали соответствующей техникой.

Столь же характерным для этого нового колониализма стало сохранение обычаев, религий и форм управления подчиненных народов. И коль скоро этого требовали коммерческие интересы новых империй, то все разрешения

⁷ Le Mercier de la Rivière. L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques.— In: Leclercq G. Antropología y colonialismo. Corazón A. Ed. Madrid, p. 256.

конфликтов, поиски союзников и обеспечение поддержки осуществлялись с учетом систем, свойственных этим народам: так, приходилось поддерживать даже феодальные системы, если это было выгодно с точки зрения колониальных интересов. С этой точки зрения мог оставаться нетронутым и «азиатский» способ производства, о котором трактует марксизм, при условии что он оказывался выгодным для меркантилистской капиталистической западной системы. Самые преданные слуги системы, представляемой западным человеком, также рекрутировались из коренных жителей, туземцев и индейцев. Более того, в самих этих «туземных» странах могло быть создано некоторое подобие европейской буржуазии — носительницы духа капиталистического предпринимательства при условии служения интересам своих европейских патронов. Кроме того, сами «туземцы» должны были питать наибольший интерес к тому, чтобы поддерживать как собственную, так и буржуазную систему. Парадоксально, но именно в этом антиколониалистском аспекте предстает век Просвещения. Дело в том, что новая колониальная политика осуждала колониализм, насаждавшийся в грубой, прямой и насильственной форме, как это было свойственно первой европейской экспансии XVI и XVII вв. Новая политика не признавала формы завоевания, практиковавшиеся в Америке иберийскими, британскими и французскими колонизаторами.

Наиболее ярко антиколониалистская настроенность просветителей проявилась в произведениях Дени Дидро.

Для французского философа все народы, как и все люди, равны между собой. Единственно, что их делает различными, — это их собственные истории. Но и эти частные истории, принадлежа единой истории человечества, имеют многие общие черты. Поэтому история не может быть отправной точкой в определении места какого-либо народа в ряду других. По мнению Дидро, все цивилизованные народы были в свое время дикими, а все дикие народы, оставляя свое природное состояние, неизбежно обречены на цивилизованность. Первой формой общества была семья, и первой формой управления — патриархат. Но вот эти первые формы распадаются и угасают. Один народ бросается с поднятым мечом на другой, и побежденный становится рабом победителя. Всякий народ проходит все этапы этого невеселого пути. Закон природы, гласящий, что всякое общество неизбежно тяготеет к деспотизму и

разложению, что всякая империя рождается и умирает, не дано отменить никакому обществу. Таков природный, или естественный, закон — условие, необходимое для всех людей и обществ и касающееся также тех, что считают себя цивилизованными. Более того, цивилизованные общества суть именно проявления самого естественного закона. Поэтому, заключает Дидро, история цивилизованного человека есть не что иное, как история его несчастья. Отсюда следует, что цивилизованность есть не благо, а зло, результат насилия, деспотизма и рабства, применяемых меньшинством по отношению к большинству. Оно-то и есть истинное варварство, истинная дикость, которых должен бежать человек. Возможно, решение проблемы лежит где-то на пересечении варварства и цивилизации. Ибо то самое естественное начало, что представляется варварским, содержит в себе нечто, изначально свойственное самой цивилизации и достойное не исчезновения, а сохранения. Исчезновения же достойны насилие, алчность и жажда господства, ведущие к зависимости одних людей от других.

Проявлением подобного варварства явилась иберийская конкиста, положившая начало экспансии европейского колониализма на остальную часть земного шара. Против этого типа варварства и выступает Дидро, справедливо полагая, что между героем, проливающим кровь в защиту своей родины, и не останавливающимся ни перед чем грабителем, который находит свою смерть на чужой земле либо заставляет страдать ее безвинных и несчастных жителей, существует большая разница. Подчинение или смерть — нагло заявляли португальцы каждому народу, оказывавшемуся под их кровавой пятой. И о какой цивилизованности колонизатора можно говорить, если он, едва покинув родной очаг, превращается в такого же варвара, как и его далекие предки. По ту сторону экватора нет больше ни англичан, ни голландцев, ни французов, ни испанцев, ни португальцев. Все, что остается в этих людях от их родины, сводится к понятиям и предрассудкам, оправдывающим их поведение. Можно сказать, что это — одомашненный тигр, возвращающийся в свой лес, ибо таковыми именно показали себя все без исключения европейцы, принешие с собой в Новый Свет повальную эпидемию — жажду золота. Со временем, утверждает Дидро, коренные народы восстанут против своих одичавших угнетателей и изгонят их со своих земель, возвратив себе собственные богатства.

Жестокий завоеватель опирался на принципы и предрассудки, которые, по его мнению, оправдывали его жестокость. Это были именно те принципы и предрассудки, что породили антиколониалистские выступления философов Просвещения. Деспотизм, жестокость и прочие формы колониального насилия суть не более чем отражение или продолжение деспотизма и жестокости, тяготевших над нами европейцами. Речь идет не о жестокости одной нации по отношению к другой, но о жестокости одной группы людей по отношению к другой группе. Те, кто прибегал к насилию в ходе конкисты, подавляя индейцев, и те, кто практиковал насилие, притесняя крестьян и горожан в европейских странах, одни и те же люди. Деспотизм, где бы он ни проявлялся — в Старом или Новом Свете, — всегда один и тот же. Касаясь варварских событий конкисты, Дидро вопрошает: нам ли проявлять изумление, нам, гордящимся нашей философией и более мягкой формой правления, но живущим, тем не менее, в империи, где несчастного селянина заковывают в цепи, если он осмелится скосить свой луг или появиться на поле в брачный период куропаток; где его принуждают бросить свой виноградник на потраву зайцам, а поле — оленям и кабанам; где он по закону отправился бы на каторгу, если бы осмелился поднять руку на одного из этих диких зверей. Таким образом, буржуазия поднимает свои знамена свободы и прав человека, обличая преступления, совершаемые колониальным деспотизмом, тогда как от того же деспотизма страдают сами метрополии. Дидро, как и другие просветители, ставит перед собой единственную цель: уничтожение авторитарных режимов, унаследованных от европейского прошлого.

Мишенью их обличений является сама Европа; ими руководит стремление ликвидировать это прошлое. И когда, к примеру, Жан-Жак Руссо говорит о «добром дикаре», он не имеет в виду, что «дикарь» лучше, чем европеец, но что «дикарь» просто не прошел еще исторического пути, приведшего Европу к деспотизму и насилию, от которых страдают сами европейцы. Как и «добрый дикарь», европеец тоже в свое время пребывал вне истории, но, не сумев избрать верного исторического пути, пришел к деспотизму. Поэтому речь в данном случае идет о том, чтобы начать историю заново, начать ее с положения «вне истории», в котором и пребывает «добрый дикарь». Но при этом не следует забывать об опыте (которого у туземца

пока еще нет) того ложного пути, что привел европейца к цивилизации. Впрочем, никто из просветителей цивилизацию как таковую не отвергает, никто не стремится децивилизироваться. Цивилизация хороша тогда, когда она хорошо управляется. И речь идет не о том, чтобы вернуться в варварское состояние, но о том, чтобы, начиная историю заново, с нуля, учитывать опыт истории отвергнутой. В действительности же сами критики цивилизации отнюдь не начинают с нуля — ибо имеют за спиной культурный опыт всей истории. Значит, речь идет, в сущности, о том, чтобы исправить или подправить существующую историю.

Декарт, призывая разрушить старые города, имел в виду построить на их месте новые, рационально распланированные. «Добрый дикарь» и просвещенный европеец сходны в том, что оба обладают разумом, но только разум одного представляет собой *tabula rasa*, а разум другого обогащен великим опытом, в силу чего он может выбирать в своем мире те элементы, которые считает подходящими для его преобразования. Создавать на пустом месте, из ничего отнюдь не то же самое, что создавать новый космос, *воссоздавая* его. Основой будет один и тот же разум, хотя в одном случае более богатый опытом. История цивилизованного человека есть история его несчастья, говорят философы. Именно это и следует иметь в виду для того, чтобы перестроить мир, переделать то, что было сделано плохо. И сделать это сможет только тот, кто осознает это несчастье, кто пережил, испытал его. «Добрый дикарь», познакомившись с цивилизацией, познал несчастье, и он еще восстанет в свой день, но изменить, переделать существующий миропорядок может только европеец, переживший его от начала и до конца. Утверждалось, говорит Дидро, что все мы рождаемся равными; это неверно. Между людьми существует изначальное неравенство, которое никто не в силах изменить. Неравенство коренится в самом начале истории.

О происхождении такого неравенства и говорит Руссо: у самых истоков истории в результате ее неверного направления родилась цивилизация, которую теперь предстоит изменить, ибо только таким образом она перестанет быть тем, чем была до сих пор, то есть обителью несчастий и насилия. «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: «Это мое!» — и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным

основателем гражданского общества, — говорит Руссо. — От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: „Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли — для всех, а сама она — ничья!“⁸ Итак, возникновение частной собственности оказалось причиной возникновения неравенства между людьми и началом истории человека — от рабства до феодализма. И не кто иной, как «добрый дикарь», отказался признать ограждения на собственных полях и лугах, не соглашаясь с тем, что земля, созданная для всех, может быть собственностью одного человека или нескольких людей. Но его отказ только сделал его жертвой насилия, изгнания, уничтожения. Таково происхождение цивилизации. Следовательно, чтобы изменить курс истории, следует вернуться к ее истоку, иначе говоря, пачать запово, ибо все, что было сделано, есть только боль и смерть.

Жан-Жак Руссо описывает, как человек, однажды приняв обман одного из своих сограждан, все более втягивается в различные формы зависимости, свойственные истории с ее насилием и деспотизмом. Естественный порядок был заменен порядком, созданным людьми, которые таким образом стремились защитить собственность, бывшую прежде общественной. Этот общественный порядок оправдывал обман, а заодно и насилие, защищавшее этот обман. «Отсюда произошли войны между народами, сражения, убийства, насилия, которые приводят в содрогание природу и возмущают разум, и все те ужасные предрассудки, которые возводят в ранг добродетелей почет, приобретаемый кровопролитием. Самые почтенные мужи научились считать одной из своих обязанностей — уничтожать себе подобных; в конце концов люди стали убивать друг друга тысячами, сами не ведая из-за чего... Таковы первые открывающиеся нам последствия разделения человеческого рода на различные общества»⁹. Вернуться к началу человечества означает вернуться к началу неудавшейся истории, с тем чтобы стереть, переделать неудавшийся опыт. «Различные виды правлений, — гово-

⁸ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. — В: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., «Наука», 1969, с. 72.

⁹ Там же, с. 85.

рит Руссо, — ведут свое происхождение лишь из более или менее значительных различий между отдельными лицами в момент первоначального установления»¹⁰. Деспотизм — о нем также говорит Дидро — венчает собой пирамиду неравенства и насилия: «Это последний предел неравенства и крайняя точка, которая замыкает круг и смыкается с нашею отправной точкою. Здесь отдельные лица вновь становятся равными, ибо они суть ничто; а так как у подданных нет иного закона, кроме воли их господина, а у него нет другого правила, кроме его страстей, то понятие о добре и принципы справедливости вновь исчезают»¹¹. Таков путь, ведущий человека от естественного состояния к состоянию общественному.

«Рассуждение» заканчивается следующими словами, ключевыми для их автора: «Из сказанного выше следует, что неравенство, почти ничтожное в естественном состоянии, усиливается и растет за счет развития наших способностей и успехов человеческого ума и становится, наконец, прочным и узаконенным в результате установления собственности и законов»¹². Неравенство, это порождение человеческого хитроумия в противовес естественному закону, явилось, очевидно, серьезной ошибкой, которую предстоит исправить. Неравенство, царящее «среди всех цивилизованных народов... явно противоречит естественному закону, каким бы образом мы его ни определяли, — чтобы дитя повелевало старцем, глупец руководил человеком мудрым и чтобы горстка людей утопала в излишествах, тогда как голодная масса лишена необходимого»¹³. Отсюда и необходимость вернуться к исходной точке, к началу истории, переделать которую надлежит человеку истинно разумному, способному осознать свои ошибки. Из этого не следует, что такой человек должен уподобиться дикарю, с которым он встретился и который также страдает от насилия, алчности и деспотизма. Верно, что исходный пункт будет общим — отрицание цивилизации, но если дикарь еще не знает, куда ему идти, то цивилизованный человек хорошо знает, куда он уже пришел и куда ему следует прийти на этот раз. Европейец намерен не отрицать самого себя, не отвергать уже со-

¹⁰ Там же, с. 91.

¹¹ Там же, с. 95.

¹² Там же, с. 98.

¹³ Там же.

данное, но лишь переделать его. Он намерен основать общество, в котором люди, равноправные члены его, могли бы прийти к общему согласию на разумных началах относительно того, что представляет собой общий интерес. При этом он отвергает ложные права и ложное происхождение, порожденные обманом, поскольку эта ложность уже осознана членами нового общества.

Итак, возвращение к истокам не предполагает еще отхода от цивилизации, опыта истории, но всего лишь пересоздание данной цивилизации и данной истории. Не означает оно также и стремления уподобиться дикарю, каким бы «добрым» он ни был. Дикарь был все же человеком второго сорта, первобытным человеком. Так что предполагаемое равенство между людьми было бессмыслицей: люди, не переставая быть людьми, были все же различны между собой. По мнению Дидро, человек остается в то же время представителем животного мира, его разум есть лишь особый и особым образом усовершенствованный инстинкт, а в области наук и искусств есть столько различных инстинктов, сколько собак в охотничьей своре. Люди не равны между собой: они могут быть более или менее глупыми, более или менее умными, более или менее пронырливыми или просто дураками. Поэтому, когда дитя повелевает стариком, а глупец руководит мудрецом, это, по мысли Руссо, противоречит естественному закону. Ведь еще со времен Платона известно, что те, кто обладает большими знаниями, должны руководить теми, кто обладает меньшими знаниями. Следовательно, дикарь никак не может выступать в качестве образца человека, являя собой нечто не состоявшееся, а стало быть, низшее по отношению к высшему.

Несчастливые существа! Существа без всякого опыта! Существа, которых можно безнаказанно грабить, обманывать и угнетать! Существа, не способные услышать призыв к восстанию только потому, что не ведают даже значения и смысла этого слова! Воистину они стоят ближе к животному, нежели к какому-либо иному, более высокому проявлению человеческой сущности. Ибо животные, как говорит Дидро, не способны ни думать, ни говорить, и в силу этого они ничего не изобретают и не совершенствуют. Действительно, что изобрел и усовершенствовал дикарь? Не удивительно поэтому, что все призывы просветителей к восстанию обращены только к цивилизованному человеку, к человеку с опытом, который осуждает

любые формы деспотизма и тирании. Иначе говоря, их критика направлена в адрес чисто европейского деспотизма, хотя тот же деспотизм проявился во всей своей античеловеческой сущности именно в колониальной практике. В этом особенность антиколониалистской концепции европейских философов XVIII в. Она есть не столько антиколониализм, сколько антидеспотизм, между тем как колониализм продолжал процветать, хотя и под другими знаменами, пользуясь другими аргументами, которые разум цивилизованного человека не затруднился подыскать.

Философы века Просвещения, или Века разума, были также и философами прогресса, прогресса цивилизации. Ибо, повторяем, цивилизованный человек не есть то же самое, что дикарь, хотя в некоторых случаях они меняются местами: дикарь выглядит более цивилизованным, чем сам цивилизатор, дикость которого порой превосходит самое дикое дикарство. Но, так или иначе, дикарь — это человек, стоящий в самом начале пути, ведущего к цивилизованности. По целому ряду причин дикарь еще даже и не вступил на этот путь. И лишь встреча с цивилизованным человеком подтолкнула его на путь прогресса. Следовательно, роль философов века Просвещения состоит в том, чтобы помочь этим несчастным ступить на путь, ведущий к цивилизации и прогрессу.

Философам Просвещения дикарь казался не просто первобытным существом, но прямо-таки умственно недоразвитым, ибо он миновал путь, пройденный всем нормальным человечеством: он остановился в своем развитии, сохраняя свою первобытность и наивность, обращившуюся в чистое невежество. Почему так произошло? Ответ на этот вопрос следует искать в психофизических особенностях этих людей, препятствующих выходу из первобытного состояния. И в этой первобытности повинен не сам человек, а физическая среда, в которой он пребывает.

Бюффон * писал об индейцах Америки: «Дикарь мал и слабо развит в половом отношении, не бывает у него ни волосатости, ни бороды, ни какого-либо пыла к своей самке. Он более легок телом в сравнении с европейцем, поскольку привычен к бегу, но физически гораздо слабее, в то же время он гораздо менее чувствителен, хотя и более робок и труслив; в нем нет живости, душевной активности, а что до жизни тела, то она у него сводится более к вынужденным действиям, вызванным скорее не-

обходимостью, нежели стремлением к свободному движению и сознательным упражнениям. Утолите его голод и жажду — и вы лишите его импульса во всех действиях: он тупо застынет или же будет валяться целыми днями»¹⁴. Чем это объясняется? Как уже говорилось, объяснение здесь чисто физического свойства: американский дикий таков, потому что такова сама природа, среди которой ему приходится жить. Именно поэтому он остановился в своем развитии, пребывая в первобытном состоянии и, будучи человеком, деградировал до состояния, более сближающего его с животными, нежели с человеком. «Есть, видимо, в самом сочетании стихийных факторов, — продолжает Бюффон, — и прочих физических величин нечто такое, что препятствует росту живой природы в этом Новом Свете, а возможно, и образованию крупных экземпляров... Человек бродит малочисленными и разрозненными группами. Вместо того чтобы пользоваться своей землей как хозяин, относясь к ней как к собственному владению, он не возымел над нею никакой власти. Не обрета же никакой власти ни над самим собой, ни над животными, ни над природой, не подчинив себе рек и не покорив морей и даже не обработав земли, он сам оказался не более чем простым животным»¹⁵.

Но есть и еще доказательства, что любое живое существо, не обязательно примитивное, может выродиться, опуститься, сделаться ограниченным и потерять все достигнутое им. Всякий, кто живет или начинает жить на этих негостеприимных землях, среди этой природы, противной некоторым формам жизни, поневоле вырождается и начинает походить на все окружающее. «Лошади, ослы, быки, овцы, козы, свиньи, собаки — все животные, — пишет Бюффон, — уменьшились там в размерах». А виды, жившие там раньше, оказались, как и сами аборигены, слабее представителей тех же видов в Старом Свете. «Животные, общие для обоих миров, такие, как волки, лисы, олени, лоси, в Америке не так крупны, как в Европе, — *все без исключения*»¹⁶. Об этом же феномене говорит и де Паув: даже рептилии там слабые и жалкие, «американские кайманы и крокодилы не обладают ни силой,

¹⁴ Цит по: Gerbi A. La disputa del Nuevo Mundo. Fondo de Cultura Económica. México, 1960, p. 6.

¹⁵ Цит. по: Ibid., p. 5.

¹⁶ Цит. по: Ibid., p. 4.

ни яростью африканских»¹⁷. Язвительный Вольтер пропизирует по поводу безбородости индейцев и слабости «американского льва»*, утверждая, что мужчины там, кроме далеких эскимосов, от рождения безволосы и при всяком бунте отступают перед европейцем, а львы также «хилы и трусливы»: «В Мексике и в Перу были львы, по маленьким и безгривые, и что самое удивительное, лев в этих краях — животное трусливое»¹⁸. Земли эти холодные, влажные, также застывшие на одном из низших этапов развития, и не удивительно, что только рептилии достигли в этих болотистых краях сколько-нибудь крупных размеров. Вся американская природа представляется отсталой в сравнении с европейской, поэтому, безусловно, отстали и жители Америки. И эта отсталость распространяется также и на европейцев, родившихся уже на этих землях, то есть на креолов и в еще большей степени на их метисное потомство.

Итак, отсталость, второсортность имеют здесь физическую природу. Люди же признаются равными по разуму или умственным способностям, но различными в том, что касается среды, обстоятельств, в которых им доводится существовать. Что же в таком случае делать с этими несчастными существами? Ничего иного, как помогать им побеждать природу и становиться на путь прогресса, достигнутого европейцами. Бедные и слабые индейцы, которых защищал еще Лас Касас, должны получить помощь со стороны тех, кто уже сумел победить природу и обратить ее на службу своим интересам. Вся эта неприветливая земля должна быть покорена умелым европейцем, ибо только так она сможет оказаться частью цивилизации и прогресса, равно как и люди, населяющие ее. Когда-нибудь эти люди также поднимутся до уровня тех, кто пока является для них образцом и кто, обладая должным опытом, будет помогать им в этом.

Европа не отказалась от колонизации, она только прибегла к новым формам ее оправдания. Новую волну экспансии следовало подкрепить новыми моральными аргументами. «В конце XVIII в., — пишет Мишель Дюше, — европоцентризм, связанный с процессом колонизации и с

¹⁷ P a u w C. Recherches philosophiques sur les Americains, ou Mémoires intéressants pour servir a l'histoire d'espèce humaine.—In: Gerbi A. Ibid., p. 51.

¹⁸ Цит. по: Gerbi A. Ibid., p. 42.

программой цивилизации, господствует во всей антропологической литературе, являющейся частью литературы исторической. Европоцентризм классифицирует различные расы и народы и закрепляет за каждым из них свое место или роль в человеческой истории»¹⁹. «Человеческой» — то есть истории человека, пишущего ее, распределяющего роли и места в ней и оставляющего за собой — уже в который раз — роль ведущего. Это человек, вознамерившийся утвердить новую форму колониализма, которая, возможно, и не потребует применения вооруженной силы, поскольку предполагается, что в этом новом порядке абориген научится извлекать и обрабатывать богатства собственной земли под руководством своих новых учителей и хозяев и на благо этих последних.

3. Цивилизация как цель

Просветительская критика колонизации сводится в итоге к критике колонизации, осуществлявшейся иберийскими копкистадорами. Новые колонизаторы, вслед за Лас Касасом, принялись обличать жестокости испанской конкисты и колонизации. Много говорилось о «черной» Испании и не менее «черной» Португалии, об истреблении индейцев и порабощении африканцев, о бесчинствах иберийских колонизаторов. После Лас Касаса об этом в той или иной форме говорили Вольтер и Монтескье, Мармонтель, Рейналь и Дидро. Они выдвинули требование прав человека и народа, согласно которому ни с одним человеком или народом нельзя обращаться так, как это делалось при иберийской имперской колонизации.

Как уже указывалось, критика иберийской имперской политики была в не меньшей степени критикой в адрес деспотической системы, от которой все еще страдали сами народы Западной Европы. Голос просветителей, поднимавшийся против деспотизма, как внутреннего, так и внешнего, был голосом свободы, во имя которой в 1775 г. в Северной Америке произошло первое восстание против европейской тирании, ставшее источником вдохновения Французской революции 1789 г. Генерал де Лафайет, оказавший помощь провозглашенным в 1776 г. Соединенным

¹⁹ Duchet M. Antropología e historia en el siglo de las luces. Siglo XXI Editores. México, 1975, p. 373.

Штатам Америки в обретении независимости от британской короны, направит и первые шаги Французской революции, которой предстоит покончить с бурбонским деспотизмом. Конечно, в основе подобного участия лежало не столько стремление повсеместно утвердить права человека и наций на самоопределение, сколько собственные интересы держав, конкурирующих между собой за передел мира. Так, Франция и Испания боролись в Америке против Англии, поддерживая восстание, которое положило начало Соединенным Штатам Америки и их демократии. Но в то же время Франции и Англии важно было еще и вытеснить Испанию и Португалию из своих колониальных владений. И когда иберийские колонии охватила волна восстаний, главной заботой европейских держав стало не допустить образования «вакуума власти» и поспешить заполнить его собственным влиянием. Поэтому просветительская критика колониализма касалась лишь Испании и Португалии.

Оказалось, что существуют иные формы и способы подхода и удовлетворения своих интересов, кроме тех, что предполагают прямое вмешательство во внутреннюю жизнь народов, ставших объектом колонизации. По словам Монтескье, испанцы видели в новых народах объект завоевания, конкисты, но другие, более разумные нации отнеслись к этим народам как к деловому партнеру, развивая с ними коммерческие отношения. Так многие народы, проявив благоразумие, укрепили свое господство посредством торговых компаний. Ведя свои дела в чужих и далеких странах, они обрели там большую власть, нимало не покушаясь при этом на их государственность. Образование новых колоний основывалось не на завоевании и покорении, а на политике торговых сношений. Эти колонии, говорит Монтескье, «имели своей единственной целью расширение торговых связей, но не основание новых городов или государств»²⁰. Такая форма колонизации не затрагивала глубинных интересов народов, делающихся ее объектом.

Согласно новому проекту, колонизируемым народам отводилась роль объектов колонизации и как таковым им не полагалось иметь собственных интересов. Ибо нация, преследующая собственный, коммерческий интерес, име-

²⁰ Цит. по: El anticolonialismo europeo, desde Las Casas a Marx. Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 137.

ет право и на установление собственной монополии в данной области. При этом, естественно, народ, чьи интересы игнорируются и попираются, испытывает ограничение и в конечном счете потерю свободы, что, однако, имеет и свою выгодную сторону. «...Потеря колониями своей свободы, — писал Монтескьё, — компенсируется защитой, которую они обретают в лице метрополий с их войсками и законами»²¹. Разумеется, и защита и законность направлены единственно на укрепление и поддержание прав и коммерческих интересов метрополий. Так начинался неокOLONиализм наших дней.

Просветительское осуждение колониализма продиктовано еще одной проблемой, столь же односторонней, — многочисленным переселением европейцев в американские колонии, вначале испанцев и португальцев, а начиная с XVII в. англичан, французов и голландцев. Переселения ощутимо сокращали количество жителей метрополий, доводя до опустошения целые местности. «Стало обычным делом, — пишет Монтескьё, — что колонии, обескровливая свои метрополии, тем не менее не особенно ощутимо пополняются населением. Разумнее всего оставаться каждому на своем месте»²². Малая населенность страны свидетельствует о том, что условия жизни в ней неблагоприятны для человека. Зачем же в таком случае заселять эти местности? «С тех пор как испанцы опустошили Америку, истребив ее исконных обитателей, они не сумели исполнить собой ее прежнее население, — продолжает Монтескьё, — более того — волею рока или, скорее, суда божьего разрушители теперь карают сами себя, истощаясь в числе с каждым днем»²³. Монтескьё полагает, что колонизация может быть приемлема только в форме факторий, то есть таких форм управления на местах, которые представляли бы интересы метрополий, не истребляя при этом коренного населения. Подобные фактории стимулировали бы развитие торговли с метрополией в рамках установленной монополии, привлекая на службу должным образом обученных туземцев. Так добавляется еще один штрих к портрету будущего неокOLONиализма.

Но что же получилось в действительности? Многочисленные переселенцы, вполне понятно, ищут тех преиму-

²¹ Цит. по: Ibid., p. 138.

²² Цит. по: Ibid., p. 141.

²³ Цит. по: Ibid., p. 142.

ществу, ради которых они оставили родину и которых теперь хотели бы лишить саму метрополию. Иными словами, по мере своего процветания колонии отдают должное тому, кто этому способствовал, что порождает естественное противодействие со стороны метрополии, деспотически стремящейся диктовать собственные интересы и рассматривающей своих колонистов как людей второго сорта. Граф Мирабо писал: «Верность своему отечеству есть единственная преграда, существующая для наших далеких подданных, вполне закономерно стремящихся избавиться от его ига»²⁴. Единственно правильным было бы прекратить эксплуатацию колоний и укрепить собственную независимость, но такое решение идет вразрез с интересами метрополий, заинтересованных в увеличении прибылей. Поэтому «из опасения, что колонисты могут оказаться чрезмерно независимыми, вытекает необходимость поддерживать их в слабом и отсталом состоянии, подвергая их всяческому давлению и угнетению»²⁵. Однако такой способ не только не разрешает проблему, продолжает Мирабо, но, напротив, приводит к восстанию и полной независимости колоний. «Не приходится сомневаться, что Новый Свет сбросит с себя иго Старого Света; очевидно, что начнется с наиболее сильных и богатых колоний: как только поднимется первая, за ней тотчас же последуют остальные»²⁶. В конце концов, заключает Мирабо, все это обернется во благо самой метрополии: «Благодаря этому она лишится множества забот и расходов, но приобретет сильных собратьев, всегда готовых поддерживать ее, в отличие от прежних подданных, представлявших собой скорее обузу»²⁷.

Здесь мы подходим к современному пониманию свободы и деколонизации. Речь идет о колониях, которые не зависели бы от могущества метрополий, ибо это могущество теряется пропорционально числу колоний; о колониях, которые, оставаясь таковыми, не зависели бы более ни от экономики метрополии, ни от способности последней защищать их и поддерживать прежний порядок. Речь идет, стало быть, о колониях, в этом смысле свободных, но зависимых в том, что касается взаимных интересов в экономической области: необходимости продавать свои

²⁴ Цит. по: Ibid., p. 145.

²⁵ Цит. по: Ibid.

²⁶ Цит. по: Ibid., p. 146.

²⁷ Цит. по: Ibid.

продукты, с одной стороны, и потреблять сырье, которое обрабатывалось бы промышленностью метрополии, с другой. Создается своего рода независимость в рамках зависимости. С этих позиций подлежит ликвидации и система рабства, поскольку она оказывается экономически обременительной: гораздо проще предоставить рабу свободу, а вместе с нею и возможность работать (или умереть с голоду), чем содержать его в качестве собственности. Так на повестку дня ставится проблема свободы — свободы людей и народов. Или иначе: свободы, подразумевающей освобождение угнетателя от тягостных для него обязательств. Вступают в действие правила игры, обусловленные новой системой колониализма: люди и народы предлагают свой труд и свои продукты совершенно свободно. Прежняя же система колонизации, основанная на массовом переселении из метрополий, представляется невыгодной, противоречащей интересам метрополии и в конечном счете нуждающейся в замене. Таков смысл высказываний просветителей XVIII в., а впоследствии — либералов и позитивистов XIX в.

Что же остается? Остается сделать людей и народы, являющиеся объектом колонизации, частью системы, осуществляющей их колонизацию. Главной задачей становится производство: объект колонизации должен производить и приносить прибыль — если не себе самому, то своим колонизаторам. Незрелые сокровища, принадлежащие туземным народам, должны быть извлечены и обращены на пользу тем, кто знает цену этим богатствам. Таким будет путь от варварства к цивилизации: интегрировать народ в мир цивилизации означает интегрировать его в систему капиталистической эксплуатации. А индейцев, как часть цивилизуемой природы, предстоит обратить в орудие или инструмент, обеспечивающий прибыль эксплуататорам. В то же время предстоит подготовить определенный тип прислужника эксплуатации, чиновника местной администрации, который являлся бы верным стражем колониальной системы. Все это вместе и означает «интегрировать в мир цивилизации». Ф. де Соссюр пишет: «Если составные элементы цивилизации суть не более чем внешние проявления определенного типа мышления, то отсюда следует, что одна раса может воспринять элементы цивилизации другой расы не иначе как через принятие свойственного последней типа мышления или, вернее, после того, как элементы чужой цивилизации будут ею перерабо-

таны настолько, что окажутся в полном соответствии с ее собственным типом мышления»²⁸. Это означает, что переход от варварства к цивилизации подразумевает предварительную ассимиляцию типа мышления тех, кто создал цивилизацию. Но перебрасывать с этой целью часть населения метрополии на колониальную периферию оказывается делом дорогостоящим. Следовательно, остается изменить тип мышления самих коренных жителей колоний. Иммиграция и образование — вот орудия для интегрирования всей Америки в европейскую цивилизацию, изначально чуждую ей. Такова ситуация, с которой столкнулись правительства тех латиноамериканских стран, где был принят цивилизаторский проект.

Предложение новой формы колонизации — путем изменения типа мышления аборигенов — не встретило единодушной поддержки. Предполагалось, что вполне достаточно и того, чтобы туземное население проявляло покорность и исполнительность в процессе извлечения природных богатств, сохраняя по мере возможности свои обычаи и традиции, свой способ бытия, свойственный примитивной культуре. «Для туземцев наших колоний, — пишет А. Жиро, — лучшим законодательством являются их собственные обычаи, отвечающие в наибольшей степени конкретной ситуации»²⁹. Речь идет о том, что не следует заставлять коренных жителей становиться иными, чем они есть. Туземцы не хотят чуждой культуры, а мы несколько не заинтересованы в том, чтобы навязывать ее, заключает Жиро. Это означает, что ассимиляция в таком случае была бы непродуктивна. Ситуация почти неразрешима. Ведь как бы ни «цивилизовался» туземец, все равно он будет бесконечно далек от того, чтобы разделить тип мышления, свойственный самому цивилизатору. Все замечания просветителей по поводу незрелости, инфантильности и беспомощности туземцев обретают теперь новый смысл в интересах колонизатора. Последнему предстоит распорядиться не только природными богатствами американских земель, но и судьбами их обитателей, как будто бы во благо им самим. И в этом проявляется еще один аспект проблемы: колонизатор ставит перед собой благую цель наделить туземца знаниями и умением, направлеп-

²⁸ Цит. по: Leclercq G. Antropología y colonialismo, Corazón A. Ed. Madrid, p. 49.

²⁹ Цит. по: Ibid., p. 50.

ными на покорение природы. Но в этом «благом» намерении сокрыта еще одна форма угнетения, подразумевающая господство в сфере мышления и культуры. И однако, эта форма господства должна расцениваться теми, на кого она обращена как благодеяние, ибо только таким способом можно приобщиться к цивилизации. В любом случае — с «окультуриванием» или без него — туземцев ждет своего рода опека, имеющая целью сделать из них послушные орудия и направить их по пути цивилизации не столько по собственному их разумению, сколько под европейским присмотром.

Однако как попытка интеграции туземцев в цивилизацию, так и намерение признать за ними право на собственный способ бытия имеют свои ограничительные пределы. В действительности от туземцев не ждут, что они станут активными носителями цивилизации, но и не хотят, чтобы они препятствовали ее развитию. Колонизатор не стремится к тому, чтобы туземец стал ему равным, но в то же время не желает мириться с препятствиями на пути прогресса, носителем которого он себя считает. «Мы не можем навязать нашим подданным соблюдения наших законов, — писал Б. Клозель, губернатор Французской Западной Африки, — которые никак не соответствуют их социальным условиям. Но мы не можем больше переносить глупого сохранения обычаев, противных нашему пониманию человеческой природы и естественного права... Наше твердое намерение уважать местные обычаи не может оставить нас не подчинить их ходу прогресса»³⁰. Что же в таком случае ожидает примитивные туземные культуры, по необходимости связанные с высшей культурой и цивилизацией? Колонизаторы новой генерации считают необходимым изучение покоренных культур, поскольку от этого зависит более или менее успешное управление их представителями. «Важно изучить жизнь племени и его обычаи, но не менее важно уметь использовать их как фундамент для наших созидательных целей», — говорилось в одном из меморандумов, где разъяснялись цивилизаторские задачи колониализма в Западной Африке. «Было бы желательно, — говорилось дальше, — чтобы ценности туземного общества, оказывающие наибольшее влияние на его членов, были бы изучены особо, поскольку представляется очевидным, что они могут оказаться существенными

³⁰ Цит. по: Ibid., p. 52.

ми факторами в системе администрации, которая учитывала бы местные особенности»³¹.

В результате возникает антропология, характерная для XIX — начала XX в., — антропология, направленная на поддержку и оправдание цивилизаторской колонизации. Эта антропология имела своим предметом совершенно определенный тип человека. Подчеркиваю: не родового человека, но именно тип его. Собственно, это была больше зоология, прослеживающая путь от дикаря к варвару, а от варвара к человеку цивилизованному, властелину природы. Отголоски влияния этой антропологии чувствуются еще в построении экспозиций ряда соответствующих европейских музеев. Эта антропология породила множество научных обществ по изучению типа человека, обитающего в Азии, Африке и Америке. Такого рода общества называли себя обществами ориенталистов или американистов, соответственно предмету изучения. И только позднейшими усилиями самих «подопытных» эти зоологические учреждения изменяли свой взгляд на изучаемый феномен.

Новый колониализм распространил свой ложный объективизм на все уголки планеты, включая и зону бывшего иберийского владычества, которая в силу ряда причин также оказалась сферой приложения этой своеобразной зоологической антропологии. «Вакуум власти», оставшийся после первой волны колонизации, заполняли державы, осуществляющие цивилизаторский процесс в масштабах всей планеты. Новый колониализм имеет дело с народами, осознающими пороки своего формирования, в том числе и метисность и принадлежность к той форме колониальной системы, которая ушла в прошлое. Поэтому народы, пришедшие к осознанию собственной отсталости, стремятся интегрировать цивилизацию, созданную другими нациями. А это означает и их собственное интегрирование в систему, свойственную носителям цивилизации и их интересам. В конечном счете эти народы по собственной воле и в полном согласии с идеей свободы, которая провозглашалась этой системой, должны были воспринять и новые формы зависимости.

³¹ Цит. по: Ibid., p. 59.

Часть II.

История в латиноамериканском сознании

Калибан:

Ты даже и поесть мне не даешь!..
Я этот остров получил по праву
От матери, а ты меня ограбил.
Сперва со мной ты ласков был и добр,

И я тебя за это полюбил,
Весь остров показал и все угодня..
Дурак я! Будь я проклят!..

Сам над собою был я господином,
Теперь я раб. Меня в нору загнали,
А остров отняли!

Меня вы научили говорить
На вашем языке. Теперь я знаю,
Как проклинать, — спасибо и за это.
Пусть унесет чума обонх вас
И ваш язык.

В. Шекспир
«Буря»

1. История как соположенность

Философия латиноамериканской истории возникает из осознания собственной зависимости от колонизаторских проектов, которые Европа пыталась навязать Американскому континенту. Разнообразие этих проектов породило разнообразие латиноамериканских ответов на них, ответов, в ходе которых складывалось представление Латинской Америки о собственной истории. Это и есть становление философии истории народов Латинской Америки и в то же время — их собственной антропологии. Осознание своей зависимости вызывает стремление избавиться от нее, а следовательно, избавиться от собственного прошлого, от колониальной истории. Но колониальная история — единственная, которой обладают народы Латинской Америки, и им не на что больше опереться в своем стремлении к новой истории. Следовательно, речь идет о том, чтобы отринуть свое прошлое, собственную историю как нечто чуждое, неаутентичное, внеположное природе американского человека.

Отрицание прошлого имеет в философии латиноамериканской истории совершенно иной характер, чем в гегелевской философии истории. Здесь происходит не гегелевское снятие, понимаемое как впитывание, ассимиляция прошлого с тем, чтобы оно больше не повторялось, — речь идет о попытке (впрочем, безуспешной) полного перечеркивания прошлого, как если бы его никогда не существовало, полного его забвения. Иными словами, о том, чтобы пачать новую историю с нуля, с нулевого опыта, а это означает не более и не менее как перечеркивание всего опыта, обеспечившего Европе ее высочайшее развитие. Иначе говоря, отрицание опыта, обусловившего диалектическое развитие европейской истории, опыта, который единственно может позволить человеку перескочить через этапы, ведущие от первобытного состояния к варварству, а от него — к цивилизации, выделяя, таким образом, чело-

шки из мира животных. Латиноамериканец стремится совершить скачок от собственного, отторгаемого им опыта как якобы неутиешного и чуждого к образцам действительно чужого опыта, который ему незнаком и им не испытан. Это страстная, но безнадежная попытка латиноамериканца отвергнуть собственное прошлое в надежде пересоздать себя в соответствии с чуждым ему настоящим, то есть настоящим, которое принадлежит другим людям и народам! И это настоящее будет оставаться неизменно чуждым латиноамериканцу, несмотря на то что оно является производным от длительной европейской истории, частью которой надлежит оказаться и латиноамериканским народам — правда, под знаком зависимости.

Латиноамериканцы же не только не желают принять свое колониальное прошлое, навязанное им первой иберийской колонизаторской волной, но стремятся стереть, перечеркнуть его с тем, чтобы приять, ассимилировать опыт людей и народов, осуществлявших вторую волну колонизации, то есть опыт Запада. Но именно подобная ассимиляция как действительно чуждая и нереальная приведет только к новой форме зависимости.

Воистину, «свято место пусто не бывает», и на место прежней колонизации приходит новая. Западные страны всего лишь заполняют «вакуум власти», образовавшийся в связи с ликвидацией иберийского колониализма. Надо признать, что философия латиноамериканских народов выглядит довольно странно, если не абсурдно: философия, которая возникает как результат осознания зависимости от определенного типа колониализма и стремления избавиться от него, но — посредством ассимиляции чужого опыта, а вместе с ним и принятия новой формы зависимости (которая не перестает быть зависимостью от того, что выбрана добровольно). И этот выбор привел к нескончаемой гражданской войне, которая охватила Америку тотчас же после обретения независимости и сводилась к проблеме: что же делать с завоеванной свободой? Альтернатива была жесткой: либо оставаться в прошлом, по-прежнему не приемля его, либо принять настоящее, таящее в себе незнакомый опыт. Двигаться вперед или вспять? Либерализм или консерватизм? Причем в любом случае исключалось диалектическое снятие противоположностей; предлагался категорический выбор между собственным опытом, который представлялся исчерпанным, и опытом чужим, заемым, который следовало ассимилировать, сделать своим. Двой-

ная утопия, ибо неосуществимы были оба пути, а это означало двойной вакуум, перманентный «вакуум власти», который не раз возбуждал алчность и жажду господства со стороны внешних сил.

Подобное понимание истории свойственно, по-видимому, не только латиноамериканским народам, но и другим народам земного шара, коим выпало испытать экспансию западного мира. Колонизация — вот что всегда порождает ситуацию соположенности, о которой было упомянуто выше. Такая соположенность подразумевает обезличивание колонизируемых, поскольку лишает их всякого права воспринимать как свои те ценности, которые колонизатор считает исключительно собственной привилегией. И этот больничный или невольный запрет распространяется не только на индейцев, но и на креолов и метисов. Индейцу навязывается чуждая ему культура, которая рассматривала его всего лишь в качестве орудия в процессе эксплуатации. Креол, будучи господином над индейцем, угнетает последнего не от своего имени, а от имени того, кого сам признает господином над собою, — представителя метрополии. Что же до метиса, отпрыска иберийца и индеанки, то он тяготеет, хотя и безнадежно, к отцовскому миру, стремясь сделаться частью его и стыдясь своей материнской линии; метис чувствует себя незаконнорожденным: отвергаемый одним миром, он в то же время отказывается признавать себя частью другого. Во всех этих случаях имеет место явление соположенности, исключаящей ассимиляцию. Причем одна соположенность порождает новые соположенности в результате тщетных попыток найти решения, которые будут по-прежнему оставаться чуждыми данной ситуации.

Об особом характере взаимоотношений латиноамериканца с колониальной системой говорит Дарси Рибейро, подчеркивая, что, с одной стороны, в ней находятся угнетенный индеец и поработанный негр, притесняемые как представителем метрополии, так и местными креолом и метисом, рассматриваемые всего лишь как предметы, орудия эксплуатации и не имеющие, таким образом, никакой возможности утвердить свою человеческую сущность. С другой же стороны, как пишет Дарси Рибейро, находится «правлящий класс (состоящий в большей или меньшей степени из белого населения, насколько это возможно в метисном по преимуществу обществе), главной заботой которого в плане расовых отношений всегда оставалось

«стремление доказать свою бесспорную принадлежность к белой расе, а в плане отношений культурных — свою принадлежность к европейскому миру. В действительности же он всегда тяготел к тому, чтобы сделать вначале испанским или португальским, а затем — английским или французским, как в наши дни мечтает быть североамериканским»¹. При этом имитировался образ жизни, перенимались манеры и обычаи колонизаторов. Таков креол как часть нашей Америки, имитирующий своего отца, завоевателя и колонизатора, и пытающийся стать таким же, как он. При этом, однако, он всегда остается ниже и несовершеннее своего отца только потому, что рожден в Латинской Америке, а не в одном из центров власти. Оставаясь местным властелином, повелителем над индейцами, неграми и метисами, креол никогда не поднимется до уровня иберийца, от которого получает приказы и распоряжения. Как писал еще Мирабо, креол, осознав свое неравенство, будет стремиться сбросить с себя его иго, но лишь для того, чтобы тут же установить свое собственное. И креол изгоняет иберийца с тем, чтобы, незамедлительно заступив на его место, обрести власть над землями и людьми, дотоле находившимися под игом заокеанских господ. Поэтому креол — это человек, заинтересованный в сохранении порядка, унаследованного от колоний, но только уже под своей властью, это человек, который освободится от политической зависимости, но сохранит порядок, оставленный в наследство колонией; это человек, наконец, образ мышления которого лежит в основе *консерваторского проекта*.

Обратимся теперь к метису — этому незаконнорожденному отпрыску конкисты, не чувствующему себя своим ни в отцовской, ни в материнской среде. О метисе, произошедшем от союза белого завоевателя с местной индианкой, как об особом типе человека пишет Дарси Рибейро: «Отождествляя себя с отцом, он оказывался врагом материнского рода. Но и в отцовском роду он не мог достичь равноправия, поскольку ему приходилось испытывать на себе груз предрассудков, порожденных высокомерным отношением господ к туземному населению как к низшему и неполноценному»². Метис как в расовом, так и в

¹ Ribeiro D. Los brasileños. Siglo XXI Editores. México, 1975, p. 162.

² Ibid., p. 160.

духовном аспекте всегда воспринимает окружающую его действительность как нечто чуждое его природе. Чужд ему мир отца, отвергающий его, но чужд и мир матери, который есть причина его отверженности. Поэтому метис вынужден искать за пределами его собственной действительности какую-то новую для себя перспективу, в которой над ним не будет тяготеть его прошлое. И это будет перспектива, внеположная ему самому и его действительности, внеположная тому, что он есть, но чем больше не желает быть. Иначе говоря, проект метиса будет состоять в том, чтобы изменить, преобразить наличную действительность, и по возможности в наиболее полном виде. Речь идет о том, что, обособляясь от испанского или португальского мира, отвергающих метиса, последний по необходимости обособляется и от варварства, воплощенного в племени, к которому он восходит по материнской линии. Так возникает *цивилизаторский* проект, начинающийся как проект прогрессивный, а затем превращающийся в проект репрессивный. Метис — бастард по самым историческим обстоятельствам, за которые он не ответствен, — решает взять себе в отцы другой мир; он выбирает иную зависимость, самоосуществляясь в рамках которой он не ощущал бы груза прошлого, ибо он не желает считать его своим.

Так или иначе, независимо от принимаемого проекта, человек, рожденный в Латинской Америке — будь то индеец, креол или метис, — оказывается перед необходимостью выбора определенной формы зависимости. Либо это будет зависимость от порядка, в котором он формировался, то есть сохранял и поддерживал иберийское наследие, либо же зависимость от порядка, созданного более цивилизованными нациями, иначе говоря, неокOLONиальный тип зависимости. Альтернатива остается прежней: сохранять ли прошлое, припимая присущие ему формы зависимости, либо войти в новый колониальный порядок в качестве еще одного подчиненного.

Неоколониализм, как известно, утверждает, не прибегая к военной силе, нацеленной на завоевания и захваты, — он получает одинаково надежную опору как в старых, консервативных силах, так и в новых, либеральных и цивилизаторских. Неоколониализм не стремится менять образ мышления местного населения — ему достаточно обучить тех, кто станет верным защитником его интересов. Поэтому Дарси Рибейро называет социальную прослойку латиноамериканцев, *добровольно* принявших новую форму

уполномоченный, «классом управляющих». Этот слой изначально призван исполнять роль управляющего при иностранном хозяине, более заботясь об интересах своих господ, чем об условиях существования местного населения. Функция этих «управляющих» состоит в том, чтобы «заставить население удовлетворять нужды компаний, добывающих драгоценные металлы или иное сырье и дающих прибыли.

Во исполнение этой задачи они берут на себя роль управляющих в производственно-экономическом аспекте, в социальном — роль ревнителей порядка, в научно-техническом — роль новаторов, а в идеологическом — «наставников». Здесь речь идет, по сути, о проекте *модернизирующем*, предусматривающем принятие институциональных и технических моделей, которые должны обеспечить большую эффективность в достижении поставленных целей. Возможность реализации подобных моделей зависит только от того, насколько эффективными они окажутся для создавшей их системы, то есть роль их сугубо вспомогательная. Что же до тех, кому отводится роль орудий, то, как пишет Дарси Рибейро, они «рождаются и растут как некий внешний пролетариат европейских государств, назначение которого в том, чтобы обеспечивать существование, благополучие и богатство последних, но никак не самих себя»³.

Таким образом, осознание латиноамериканцем своей зависимости не только не ведет его к освобождению, но рождает новые формы зависимости, которые он принимает добровольно и осознанно, с тем чтобы избавиться от прежних. Как говорится, клин вышибается клином. Эмансипация от одной формы отчуждения служит исходным моментом для возникновения новых форм отчуждения в бесконечном ряду соположенностей. Началось с иберийских конкистадоров, стремившихся стереть с лица земли культуру встреченных ими индейцев как порождение дьявола, чуждое христианскому духу. Далее возникло стремление «великих американских освободителей» уничтожить культуру, завязанную Америке конкистадорами, приведенное, однако, в ловушку: воспринятая взамен культура оказалась также формой зависимости. Накопец, в наши дни осознание новой формы зависимости выливается в призыв к очередному радикальному отказу от наличной культуры, вплоть до полного отрицания этой новейшей фазы лати-

³ Ibid., p. 161.

ноамериканской истории, которая в свою очередь воспринимается как чуждая для тех, кто ее только что прожил. И так, продолжается ряд соположенных, изолированных фаз латиноамериканской культуры, полностью отчужденных друг от друга и исключающих какое-либо взаимопонимание или, выражаясь гегелевским языком, снятие столь характерное для европейской и западной истории (а значит, для колонизаторских, угнетающих наций). Таким образом, латиноамериканцы, полагавшие себя освобожденными, на самом деле приобрели вместе с воспринятой культурой, давшей им чуждые их реальности модели, и новый гнет со стороны тех, кто эти модели создал.

«Культурное отчуждение, — пишет Дарси Рибейро, — состоит в основном в стихийном или намеренном внедрении сознания и идеологии одного народа в другой, интересам и действительности которого они совершенно чужды и противны. Речь идет о внедрении определенных идеологических схем, искажающих истинную картину социальной действительности в интересах тех, кто от этого выигрывает. В результате создаются представления, служащие для оправдания культивируемой отсталости и отвлекающие внимание от истинных причин этой отсталости, выдвигая на их место причины мнимые»⁴. Поэтому всякое осмысленное действие действительности, происходящее под знаком практических проектов, чуждых этой действительности, могло приводить лишь к дискредитации этой действительности. Отсюда — отношение к самим новым формам зависимости как к необходимому орудью для изменения наличной действительности. В конечном счете принималась точка зрения колонизатора, согласно которой колонизация необходима для того, чтобы избавить колонизируемые народы от варварства. Под варварством понимались самые различные проявления автохтонной действительности, в частности вышеупомянутый феномен соположенности. Варварами оказывались как угнетенный индеец, так и порабощенный негр, как преклоняющийся перед западной культурой креол, так и метис, воплощающий оба типа варварства. Перед лицом подобной стихии варварства цивилизация должна победить даже ценой искоренения и истребления целых культур и народов, доселе стоявших на пути ее воцарения в Латинской Америке. Естественно, что в выигрыше от подобной мнимой эмансипации от предшествовавшей фор-

⁴ Ibid., p. 171.

чем отчуждения останется новый конкистадор, то бишь западный неокOLONИАЛИСТ. И это должно было предстать не что иное, как лишь справедливой компенсацией за колонизацию индейской Америки, проводимую якобы в целях деколонизации.

Подобная ситуация не является исключительной приологией Латинской Америки — она создается повсюду, где народы оказываются жертвами западного колониализма. В связи с этим Жозеф Габель пишет: «Некоторые проблемы третьего мира могут быть рассмотрены в аспектах отчуждения и отрицания отчуждения. При этом возможны два уровня их рассмотрения. Первый подразумевает фундаментальную структуру, предусматривающую диалектику экспроприации и возвращения собственности исторической личности, являющейся законным ее владельцем. ... На этой фундаментальной структуре строится другая, формирующая ложное представление в рамках философии культуры. Колонизация вызвала — и это, несомненно, наиболее положительный момент ее исторического итога — возникновение механической и обезличивающей соположенности культурных элементов различного происхождения». По мнению Габеля, подобная соположенность несет необычайное обогащение культуре, приобретающей характер метисности. Но для начала следовало бы признать, что метисность есть добро, а не зло, как это следует из концепции европоцентризма. Этот вывод, являющийся безусловным предрассудком, надолго и прочно завладел умами колонизированных адептов европоцентризма. На наш взгляд, данная соположенность может оказаться позитивной лишь при условии взаимопроникновения, ассимиляции, свойственных собственно культуре колонизаторов. В этом случае ассимиляция окажется не чем иным, как систематической метисацией, распространяющейся на все, чего ни коснется колонизатор, давая тем самым начало целой цепи дальнейших конструктивных трансформаций. Именно такой была метисация, совершенная западной культурой в отношении древнеазиатской, античной и христианской культур и способствовавшая процессу колонизации остальной части земного шара. Именно такого рода метисацию имел в виду Гегель, вводя термин «снятие». Следовательно, продолжает Габель, «народам, вновь обретшим свою независимость, в дальнейшем надлежит преодолеть данную соположенность во имя того, чтобы претвориться в конкретно-историческую целостность, элементы

соположенности которой не должны выступать ни в опороченном, ни в абсолютизированном, но в диалектически интегрированном, снятом виде, в соответствии с гегелевским *Aufhebung*»⁵. Здесь вновь прослеживается мысль о том, что полезнее ассимилировать, впитывать, а не отвергать. Не следует в очередной раз сетовать на драматическую «двойственность» своего бытия, по лучше постараться сделать из двух, из многих его проявлений одно целое, как это присуще человеку вообще. Причем все эти проявления не должны быть чуждыми конкретному человеку, по должны служить целям его самоосуществления как целостности, во имя чего, по мысли Гегеля, и вершится вся история.

Очевидно, что движение нашей философии истории подчиняется иным законам, нежели те, которые выработал Гегель для европейской истории и которые позволяли ей предстать в качестве единственно возможной всемирной истории. Движение европейской философии истории подчинялось диалектическим законам утверждения и отрицания, благодаря чему ей удалось сделаться достаточно могущественной, чтобы объять историю всего мира, вобрав в себя, впитав региональные, местные истории, которые становились, таким образом, частью европейской, а в конечном счете всемирной истории. Однако в противовес этой истории возникает философия истории нашей Америки, являющаяся историей народов, испытавших колонизаторский гнет Европы и Запада. Но американская философия истории основывается на соположенности планов, не допускающих ассимиляции, взаимопроникновения, и выражается в тщетных попытках недиалектического отрицания, предлагающих не ассимиляцию, а ликвидацию собственного прошлого. И все же эта философия истории есть такая же форма проявления истории человека, как и всякая иная. И потому ее путь — это движение от осознания к осознанию, приводящее в конце концов к осознанию себя самой, а вместе с этим — к неизбежному впитыванию, снятию, *самообретению*.

То, каким образом осуществлялся этот диалектический процесс, и определяет характер собственно философии американской истории. Речь идет о философии истории, находящей основу для самопознания в собственных, каза-

⁵ G a b e l J. Sociología de la alienación. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1973, p. 66—70.

лось бы, реальных, но в действительности надуманных соположенностях, поскольку эти последние объективно ассимилируются, впитываются и проникают друг в друга, что приводит в конечном счете к осмыслению, осознанию иной философии истории. Представление о соположенностях порождено стремлением предать забвению, отчуждению конкретную реальность, которая тем не менее вновь и вновь дает о себе знать. Именно в этом особенность истории Латинской Америки, а вместе с тем и многих других народов планеты, историю которых принято рассматривать как периферийную по отношению к всемирной истории.

2. Соположенность и зависимость

Симон Боливар писал об этом явлении, столь характерном для нашей Америки: «Отделившись от испанской монархии, Америка стала походить на Римскую империю, когда эта огромная глыба распалась в древнем мире. Из ее осколков образовались независимые государства в соответствии с создавшимися условиями и интересами каждого из них»⁶. Однако «отделение» испанской монархии обладает существенным отличием: оно не привело к образованию независимых государств, ибо не породило ни чувства национального, ни какой-либо новой формы общественного устройства, а все ее многочисленные составляющие остались разбредившимися, не создав никакой консолидации. Правда, и сам Боливар видит отличие в том, что образовавшиеся после распада Римской империи части «снова восстанавливали свое прежнее внутреннее устройство. Мы же абсолютно ничего не сохранили от старых времен, ибо мы не европейцы и не индейцы, но нечто среднее междуaborигенами и испанцами»⁷. Испанец, родившийся в Америке, — это не испанец, но и не индеец. Для индейца он воплощает угнетение, хотя конечные плоды угнетения достаются лишь европейскому испанцу. Американский испанец является всего лишь представителем своего европейского соплеменника, ответственным за поддержание необходимого тому порядка, но никак не ровней ему. По-

⁶ Боливар С. Речь в Ангостуре. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 78.

⁷ Там же.

этому он чужд коренным обитателям земель, пасылает венно захваченных конкистадорами.

Подобной ситуации не знала Европа в связи с падением великой Римской империи. Напротив, контакт завоевателей с завоеванными привел к возникновению европейских наций, обладающих своим неповторимым обликом. В отличие от Рима, оказавшегося своеобразным тиглем рас и культур, в Испанской империи не произошло слияния социальных, культурных и этнических групп, входивших в ее состав. Испанец, родившийся в Америке, и метис, произошедший от союза испанца с индейкой, оказались во вражде между собой и оба — с коренными обитателями своих земель. Огромным человеческим массам предстояло сделаться добычей победителей в военных коллизиях между разрозненными частями бывшей империи.

Боливар, американец по рождению, знает, что он чужак для коренных жителей, испытавших на себе долгий гнет колониального периода, чужак, которому придется предпринять огромные усилия для того, чтобы победить врожденное недоверие тех, кто видел в нем наследника завоевателя и угнетателя. Поэтому в своем письме к перуанскому поэту Хосе Хоакину Ольмедо* он критически оценивает его произведение; хотя в нем и воспевается подвиг Боливара, но главное действующее лицо — Инка Уайна Капак* — предстает в ложном виде: он говорит у поэта так, как если бы дело Боливара было его собственным. «Вы нарисовали слишком небольшую картину, — писал Боливар, — для того колосса, которого поместили в нее, так что он целиком занимает ее пространство и своей тенью затмевает все остальные персонажи. Похоже, что Инка Уайна Капак является главным персонажем поэмы»⁸. И это бы еще ничего, но автор заставляет своего героя говорить так, словно индейцы начисто забыли трагедию конкисты и собственную в ней участь. Поэтому Боливар считает неестественным косвенное восхваление «той религии, которая привела к поражению, и уж тем более нелогичным кажется мне отказ Инки вернуть себе трон в пользу чужеземцев, которые хотя и мстят за его кровь, по все же являются потомками тех, кто уничтожил его империю»⁹.

Так обстоит дело с испанцами, рожденными в Америке, чувствующими себя чужаками на собственной земле

⁸ Боливар С. Письмо Хоакину Ольмедо. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 127.

⁹ Там же.

и носили в себе определенную долю вины своих предков — завоевателей, тех, кто грабил, истреблял и порабощал народы той же Америки. Что же до этих покоренных народов, то они не в силах принять религию, благословлявшую преступления, жертвами которых они оказались, как не могут считать своей культурой, отвергавшую их бытие и приводившую им место, якобы соответствующее их «природе». Автохтонные народы не согласны уступить чужакам, пусть даже и рожденным на их земле, права, искони принадлежавшие племенам, покоренным предшественниками местных испанцев. Именно поэтому весь колониальный период отмечен знаком соположенности культур, а не их ассимиляции. Эта незаживающая язва будет препятствовать созданию наций, подобных европейским, из которых возникли впоследствии могущественные империи, предпринимавшие новое завоевание мира. Но европейская экспансия на остальную часть мира, в частности на индейскую Америку, не привела к формированию из отдельных ее ветвей самостоятельных побегов, подобных европейским. Европа не стала воспроизводить себя путем смешения с другими народами. Когда смешение, метисация все же произошла, она была воспринята как ошибка, как грех, как нечто постыдное, что подлежит сокрытию. Это и есть причина появления слабосильных наций, — наций, не имеющих собственных корней, наций, которые не признаны самими их создателями.

Боливар, вдумываясь в прошлое и настоящее Америки, наследником которой он себя чувствовал, продолжает свою мысль: «Следует вспомнить, что наш Народ не является ни европейским, ни североамериканским; он скорее является собою смешение африканцев и американцев, нежели потомство европейцев, ибо даже сама Испания перестает относиться к Европе по своей африканской крови, по своим учреждениям и по своему характеру. Невозможно с точностью указать, к какой семье человеческой мы принадлежим. Большая часть индейского населения уничтожена, европейцы смешались с американцами и африканцами, а последние — с индейцами и европейцами»¹⁰. Что же может быть общего у всех этих народов, столь различных между собой? И Боливар отвечает: только родство по материнской линии, но никак не по отцовской, где проле-

¹⁰ Боливар С. Речь в Ангостуре. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 83.

гают все эти различия, а вместе с ними — и ощущение не законнорожденности. Последнее несет с собой непризнание со стороны общества, созданного конкистадорами и собственных интересах и в интересах метрополии, во имя и от имени которой они действовали. «Рожденные в лоно единой матери, но разные по крови и происхождению, наши отцы, — пишет Боливар, — иностранцы, люди с разным цветом кожи. Это различие чревато важными последствиями»¹¹.

Разнообразие рас, культур и людей, не представлявшее в Европе препятствия в процессах образования культур и наций, оказалось препятствием в Латинской Америке. И причиной тому стала особая форма, в которой Европа осуществляла здесь завоевание и колонизацию. То самое разнообразие, которое в самой Европе сплачивало воедино силы и объединяло национальные особенности, в Америке породило лишь еще большее разъединение, а вместе с ним и бесконечные внутренние войны. В результате молодые американские народы становятся легкой добычей для чужеземной алчности и благодатной почвой для все новых форм господства и угнетения. И эту проблему не разрешить простым применением регламентаций и законов, которые могут вполне подходить для Европы, но отнюдь не обязательно должны годиться для Америки. Дело здесь не в том или ином законодательстве, не в абстрактном праве, не в конституции, устанавливающей несуществующее равенство, — прежде всего надлежит принять во внимание реальное бытие человека, ради которого составляются все эти законы и конституции и кому предлагается равноправие. «Мы отдали должное справедливости и гуманности, теперь надо выполнить свой долг в отношении политики и общества и устранить трудности, присущие семье, такой простой, естественной, но такой слабой, что при столкновении с малейшим препятствием она может надломиться и погибнуть. Чтобы сгладить разницу в происхождении, требуется чрезвычайно твердая опора, чрезвычайно деликатный стиль управления таким неоднородным обществом, чья многослойная структура распадается, расчленяется, разъединяется при малейшем потрясении»¹². Боливар согласен с декларацией, провозглашающей равноправие, но при этом призывает учитывать саму действительность, на

¹¹ Там же.

¹² Там же, с. 84.

которую декларация опиралась лишь формально и которую создатели подобных деклараций использовали обычно только как оправдание нового неравноправия. Неравноправие, перавенство, различия — вот что является для нашей Америки самым важным фактором, даже более важным, чем все проповеди равенства, поскольку в данном случае и законодательная и административная системы должны создаваться с учетом наличной действительности, а не абстрактных схем.

«Большинство ученых мудрецов подтвердило, что все люди рождаются с равным правом занимать любое общественное положение, поскольку все должны обладать добродетелями, но не все таковыми обладают; все должны быть смелыми, но не все смелы; все должны иметь таланты, но их имеют далеко не все»¹³. Вот на таком реальном неравенстве и основываются не менее реальные формы господства и угнетения, все проявления колониализма и имперских притязаний. Все это реальные, действительные различия, существующие даже при самых свободных принципах общественного устройства.

«Если принцип политического равенства признается всеми, — пишет Боливар, — то так же обстоит дело и с физическим, и с моральным неравенством. Природа награждает людей неодинаково, если иметь в виду ум, темперамент, силу и характер»¹⁴. Декларированное законом равенство остается фиктивным, пока оно не обретет подлинную силу, при том условии, что так распорядится сам человек, сам человек потребует уважать суверенность каждой отдельной личности. Таким образом, ложность наличных абстрактных понятий о равенстве зиждется на условности общественного договора, без которого условность равноправия оставалась бы чистой фикцией. Установление такой правовой системы, в которой учитывались бы реальные неравенства, означало бы снятие соположенности и оправдание господства и угнетения. Последние были навязаны действительному разнообразию, свойственному народам нашей Америки и ее не менее разнообразным общественным формам, находящимся в отношении соположенности.

Между тем все эти формы неравенства интегрируются в систему эксплуатации, подчинения и колониальной зави-

¹³ Там же, с. 83.

¹⁴ Там же.

симости. Индейцы, негры, креолы и метисы — все они являются всего лишь различными частями одной системы системы эксплуатации. Естественные различия оборачиваются орудием единства системы эксплуатации. Все население нашей Америки, при всех неизбежных различиях, является частью могущественной системы, созданной западным миром в результате его экспансии в мировом масштабе. Что же касается этнокультурных различий, то они оказались нивелированными в рамках законов, подавляемыми колониальным чиновничеством и игнорируемыми местной администрацией. Поэтому новое общество, свободное и независимое, должно быть воздвигнуто именно на основе этого угнетения, должно исходить из этого неравенства и этой действительности.

Но возможно ли вообще какое-либо единство, интеграция в рамках свободы? Видимо, да, поскольку оно было возможным и в условиях зависимости. Иное дело, что формы единства при достижении свободы будут иными, чем те, что подразумеваются системой эксплуатации и зависимости. Это будут действительно новые проявления единства, не имеющие ничего общего с формами единства, свойственного колониальному владычеству. «Любовь к Родине, любовь к законности, любовь к магистратам, — пишет Боливар, — вот те благородные страсти, которые должны полностью овладеть душой Республиканца»¹⁵. Однако при всем отношении к родине как к святыне латиноамериканцы не научились уважать законы, ибо в законах они видели вред и источник своих бедствий: «Если же нет священного уважения к Родине, к законам и к властям, то общество являет собой хаос, ад, где человек приходит в столкновение с человеком, учреждение враждует с учреждением»¹⁶. Следовательно, речь идет о том, чтобы осуществить новое единство, но на иных началах: новое единство должно зиждиться на воле тех, кто, испытав угнетение, хочет жить свободно. И это, как говорит Боливар, есть единственно возможный способ, который позволит вырвать Америку из хаоса, как только будут разорваны цепи зависимости и колониального ига.

«Наша рождающаяся Республика со всеми ее моральными ценностями, — пишет Боливар, — будет не в силах покончить с этим хаосом, если мы не сплотим народ в еди-

¹⁵ Там же, с. 91.

¹⁶ Там же.

нию целое, не создадим целостной формы правления и целостного законодательства, не добьемся единства национального духа. Единство, Единство, Единство — вот наш девиз»¹⁷. Все противоречия и различия должны быть ассимилированы, абсорбированы, а на их месте создано единство, которое обеспечило бы победу над общим врагом, общим угнетателем. Латиноамериканцы различны между собой? Так уничтожим эти различия! «В жилах наших Граждан течет разная кровь, так смешаем же ее, чтобы объединить; наша Конституция разделила власти — так примирим же их, чтобы объединить. Наши законы суть жалкие остатки всякого рода деспотизма, старого и нового, — так пусть же это мрачное здание рухнет, рассыплется, а на его обломках мы возведем храм Справедливости»¹⁸. Ставя перед собой подобные задачи, следует исходить из опыта всего человечества, при условии что он будет адаптирован с учетом собственной конкретной реальности. Боливар не признает опыта, чуждого американской реальности, — столь трудной и столь своеобразной американской реальности, что преобразование ее возможно исключительно на ее собственной основе. Только так можно заменить зависимость на свободу.

3. От импровизации к имитации

Объединенные осознанием своей зависимости, латиноамериканцы должны организационно объединиться для того, чтобы добиться независимости. Эту мысль высказывает Симон Боливар в своем «Письме с Ямайки», написанном 6 сентября 1815 г. в Кингстоне. Осознание своей зависимости естественным образом ведет к осознанию необходимости изменения данной ситуации, а овладев умами всех латиноамериканцев, оно приведет к их единению во имя достижения свободы. «Американцы в ныне существующей испанской системе, — говорится в «Письме», — действующей, возможно, более активно, чем когда бы то ни было, занимают место настоящих рабов, а в лучшем случае простых потребителей, но и здесь мы терпим уму непостижимо ограничения нашей деятельности. Нам, например, запрещено выращивать сельскохозяйственные культуры,

¹⁷ Там же, с. 92.

¹⁸ Там же.

производимые в Европе, изготовлять товары, относящиеся к монополии короны, строить фабрики, каких нет в самой Испании; нам не жалуют привилегий даже в торговле предметами первой необходимости, затруднено общение между американскими провинциями, дабы они не устанавливали никаких контактов, не имели общих интересов, не развивали бы торговлю». Иными словами, метрополия видела в своих американских колониях не более чем фактории, предмет эксплуатации. Это понятие включало в себя и местных жителей, какого бы происхождения они ни были: индейцев, метисов или креолов. Все эти люди, американцы, не могли что-либо сделать сами по себе, для самих себя ни в материальном, ни в моральном отношении: они выполняли роль рабов, обязанность которых состояла в том, чтобы заставить природу приносить плоды, необходимые их хозяевам. «Итак, — заключает Боливар, — хотите Вы знать, что остается на нашу долю? Производство индиго, зерновых, кофе, сахара, какао и хлопка; разведение скота на диких пастбищах, охота на хищников в девственных лесах. добыча золота в недрах земли, чтобы насыщать алчных испанцев. Мы находились в столь неблагоприятной ситуации, ничего похожего на которую нет и не было ни в одном цивилизованном обществе, если даже обратиться к прежним векам и к политическому положению любых других народов».

Те, кто самой природой были предназначены для рабского труда, получали и соответствующее воспитание. Если их в чем и наставляли, то только не в том, что могло бы послужить их личной пользе. Их обучали повиноваться или получать приказания. «Наше прошлое было столь неприглядным, что я не могу найти ничего подобного ни в одном из цивилизованных обществ». Вся история человечества не знала ничего подобного тому, что происходило с людьми, рожденными в нашей Америке — этой богатой стране, населенной людьми, которые могли бы обратить ее природные богатства на благо себе самим, хозяевам этой земли. «Можно ли терпеть, чтобы страна, созданная на счастье человечества, обширная, богатая и многолюдная, оставалась бы абсолютно бездейственной? Разве это не грубое насилие над правами человеческими?» — восклицает Боливар. Оклеветанная бюффонами и депаувами с целью оправдания новых форм эксплуатации, наша Америка оставалась богатой как природными сокровищами, так и людьми, способными добыть эти сокровища. Но нашлись

ученые — среди них Александр Гумбольдт, — сумевшие доказать и наличие в Америке ее богатств, и способность американцев их использовать.

Почему же тогда этого не произошло? Да потому, что единственное, что умели делать американцы, — это повиноваться. Они не были научены удовлетворять свои потребности, служить самим себе. Их готовили только к тому, чтобы служить своим господам и хозяевам. Боливар так говорил об этом: «Мы, как я показал выше, изолированы или, лучше сказать, отстранены от мирового опыта, приобретавшегося странами в науке администрирования и государственного управления. Мы никогда не были ни вице-королями, ни губернаторами, разве что в исключительных случаях; очень редко бывали архиепископами или епископами; никогда не были дипломатами; случалось, что были военными, но всегда на положении подчиненных; из нас выходили дворяне, но они не имели никаких привилегий, пожалованных королем, и, наконец, среди нас не найти ни магистратов, ни финансистов, за исключением некоторого числа коммерсантов. Все это было прямой дискриминацией наших институтов»¹⁹.

Система подчинения, созданная в Америке Испанской империей, превосходила все известные в истории формы имперской тирании. В знаменитой «Речи в Ангостуре» Боливар вновь возвращается к унижительному положению жителей Американского континента: «Наши проблемы, таким образом, крайне запутанны и необычайны. Более того, нашим уделом всегда оставалась пассивность, наше политическое бытие ни в чем не проявлялось, и мы встречаем на своем пути к Свободе столько трудностей, сколько не выпало бы на долю и простых рабов, ибо у нас украли не только Свободу, но даже право быть тиранами в стенах родного дома»²⁰. Иначе говоря, даже колониальная тирания не была «своей». Боливар говорит по этому поводу: «Сатрапы в Персии — это персы, паши в Турции — турки и татарские султаны — татары. Китай не бросался искать мандаринов на родине Чингисхана, завоевавшего китайские земли»²¹. Все известные истории тирании были тираниями своего собственного народа, своих собственных зе-

¹⁹ Боливар С. Ответ одного южноамериканца — кабальеро этого острова. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 56.

²⁰ Боливар С. Речь в Ангостуре. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 79.

²¹ Там же.

мель. Америке отказано даже в праве на собственную тиранию! «Америка, — продолжает он свою мысль, — все получала из Испании, которая практически лишила Америку возможности широко использовать активную тиранию, не позволяя нам прибегать к ней в наших внутренних делах и внутреннем управлении. Подобное самоограничение не давало нам возможности участвовать в ведении общественных дел, а также не позволяло поднимать личный престиж, которому власть придает в глазах масс особый блеск и который имеет немалое значение в великих Революциях»²².

Америка страдала от тирании, но — от тирании отраженной, тирании, бессильной завоевать народ. В борьбе с известными истории грандиозными тираниями человек обретал самосознание, предъявляя свои права на опыт перенесенных страданий. Америка была лишена даже этого. Тем сильнее оказалось стремление покончить с позорным прошлым, выпавшим на долю Америки, а вернее, наезванным ей. Ничто в этом прошлом не было своим, разве только эксплуатация, угнетение, страдания. «На Американский Народ надели тройное ярмо — невежества, тирании и порока, и поэтому мы не могли приобрести ни знаний, ни умений, ни добродетелей»²³. Имперская система породила лишь слуг и рабов, неспособных осознать самодовлеющую ценность собственного существования. Детище этой системы, американцы, восприняли только ее пороки, научившись относиться к угнетению как к положительному фактору. «Нас держали в подчинении более обманом, чем силой, и укоренившиеся пороки нас растлевали более, чем суеверия»²⁴. Внедрять тиранию путем воспитания ее жертв оказалось более выгодным, чем насаждать ее силой. «Рабство — дитя мрака, невежественный Народ — слепое орудие собственной гибели, властолюбие и интриганство во вред используют легкоеверие и неискушенность, а также легко овладевают людьми, не имеющими никаких политических, экономических или юридических знаний»²⁵. Отсюда происходит смешение понятий, и, как следствие этого, вседозволенность и анархия принимаются за свободу, предательство — за патриотизм, а мстительность — за справедливость.

Достичь ясного понимания этой ситуации Боливар счи-

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

тил делом чрезвычайно важным. Только таким образом, полагал он, народ может избежать печальных последствий, ожидающих его в момент, когда, покончив с тиранией, он еще не будет знать, что же ему делать со свободой. Ибо мало уметь сказать «нет» тирании — надо уметь обращаться со свободой. В противном случае человек, сформировавшийся при тирании и оказавшийся неспособным заполнить «вакуум власти», поспешит заполнить его новой тиранией. «Если испорченный народ, — пишет Боливар, — добьется свободы, он очень скоро опять ее потеряет, ибо напрасны старания убедить его в том, что счастье — в добродетельных поступках; что господство законов гораздо сильнее, чем господство тиранов, ибо законы более устойчивы и все должно подчиняться их благотворной суровости; что добрые обычаи, а не сила суть столпы законов; что творить Справедливый суд — значит сотворять самую Свободу»²⁶. Именно на суровой почве собственной действительности американцам предстоит отправлять правосудие, осуществлять воспитание и руководство народом во имя достижения идеала, пока еще не существующего в наличной действительности. Повсеместное утверждение свободы осуществимо только при условии осознания собственной зависимости, осознания ситуации тирании — как навязанной, так и воспринятой добровольно. «Наши неподготовленные сограждане должны закалить свой дух намного раньше того, как они начнут вкушать благодатную Свободу. Их руки и ноги еще не исцелились от цепей, глаза еще плохо видят после мрака темниц, а их души отравлены ядом рабопения. Спросим себя: в состоянии ли они перенести это ослепительное сияние и вдохнуть полной грудью его чистейший воздух?»²⁷ И все-таки они должны сделать это, ибо «если вы — я это особо подчеркиваю — не добьетесь успехов, то осуществленные нами преобразования приведут нас к рабству»²⁸. Придут другие хозяева, другие господа — и свобода останется пустым звуком. И «больше, чем правительства, повинны в том народы, которые сами возрождают тиранию. Привычка повиноваться оставляет их равнодушными к таким дивным понятиям, как честь и процветание государства. Они безучастно относятся к возможности жить в условиях Свободы, под

²⁶ Там же.

²⁷ Там же, с. 79—80.

²⁸ Там же, с. 80.

покровительством законов, созданных по собственной воле»²⁹.

Такая обесцененная свобода при неспособности ею воспользоваться подобна обоюдоострому оружию, которое оборачивается против своего же неопытного владельца, порождая анархию и новую тиранию. «Вам надлежит решить проблему: как, разбив оковы и освободившись от долгого гнета, мы сможем сотворить чудо и не допустить, чтобы остатки наших кандалов превратились в оружие, направленное против свободы. Следы испанского господства сохраняются еще долгое время, прежде чем мы сможем стереть их; зараза деспотизма отравила нашу атмосферу, и ни огонь войны, ни особенности наших благотворных законов не очистили воздух, которым мы дышим. Наши руки уже свободны, но наши души еще не оправились от недугов рабства»³⁰. В этом наследии прошлого видит Боливар причину неравенства народов Америки с другими народами мира. Действительно, философы провозглашали равное право всех людей и народов на свободу, но, к сожалению, не всем довелось воспользоваться своей свободой. Явление неравенства, таким образом, обусловлено историческими причинами. В случае с нашей Америкой одна из этих причин состоит в том, что ее народы оказались вовлечены в чужую для себя историю, да еще под знаменем зависимости; другая причина — это последовательное формирование наших народов в духе рабского подчинения, а не в духе свободолюбия. Поэтому достижение свободы в таких условиях оказывается делом сложнейшим, хотя и вполне осуществимым. Человек может все, но в данном случае он должен учитывать свое собственное прошлое, исходить из реальных — навязанных ему — условий. Ибо добиться успеха, добиться чаемой свободы человек сможет лишь в том случае, если предварительно изменит сами существующие условия.

Но как быть, пока условия не изменены? Как перевоспитать себя американцу, мечтающему в условиях тирании о свободе? Именно в этот исторический момент для латиноамериканцев открылась перспектива, связанная с вторжением в испанскую метрополию наполеоновских войск. Она, разумеется, сама по себе еще не несла свободу в Америку, представляя всего лишь возможность, которую сле-

²⁹ Там же.

³⁰ Там же, с. 84.

должно использовать. Однако как можно стать по-настоящему свободным, не умея быть таковым? Как создать собственный, аутентичный порядок, если люди здесь умеют только подчиняться? Ответ прост: надо импровизировать, учиться на ходу. Конечно, то был не лучший выход, но он был единственным. «Америка не была готова к тому, чтобы отпасть от метрополии, как это внезапно произошло». Но свершившееся стало фактом, и оставалось лишь признать его. В результате, пишет Боливар в «Письме с Ймайки», «американцы восстали внезапно, без какой-либо предварительной подготовки, и что самое печальное, не имея никакого опыта в управлении государством, не будучи представляемыми на мировой арене знаменитыми и уважаемыми законодателями, магистратами, финансистами, дипломатами, генералами и другими деятелями высшего и низшего ранга, составляющими иерархию нормально функционирующего государства»³¹. Поскольку сама Испания в результате наполеоновского вторжения лишилась своего правительства, то и народы Америки, подчинившиеся Испании и оставшиеся без своей высшей власти, почувствовали себя осиротевшими. В этом-то и заключалась возможность вступить на путь, ведущий к свободе, хотя до самой свободы было еще далеко. Поэтому приходилось во всем импровизировать, начинать с нуля. Ибо разве не равнялось нулю все, что было унаследовано в деле управления от единственной власти — испанского колониализма?

Как же избежать импровизации? Идти по пути подражания? Действительно, разве не существует народов, находящихся в сходной ситуации, но уже завоевавших свободу? Их опыт мог бы оказаться полезным для латиноамериканских народов. Но Боливар считает иначе. Он убежден, что если импровизация есть зло, то еще большим злом является подражание. Подражать, считает Боливар, — значит надевать на себя новые цепи. Эту мысль Освободителя, не услышанную теми народами, которым он принес свободу, воспримут те, кто выработает новое сознание и поймет опасность новых цепей, цепей безудержного подражания, подражания без разбора. Но начинать приходилось тем не менее с того, что имелось, сколь бы ничтожным оно ни казалось, ибо только так мог возникнуть опыт, единственно возможный опыт. Причем в будущем, не до-

³¹ Боливар С. Ответ одного южноамериканца... — В: Боливар С. Цит. соч., с. 57.

пуская повторения и этого нового опыта, следовало учитывать его как основу, как исходный пункт для формирования нового порядка. Ибо перестать быть рабом можно, только осознав себя в рабстве. С этой точки зрения всякое подражание означало бы наложение на себя новых цепей, ибо подражание предполагает превосходство объекта подражания. Подражательная мысль признает превосходство образа жизни, законов, конституций, созданных другими народами. Но ведь созданное другими чуждо тем, кто не имеет отношения к его созданию. Этот факт таит в тебе большую опасность, и Боливар гениально провидел ее. Касаясь Федеральной конституции Венесуэлы, которая, как и многие другие латиноамериканские конституции, была копией североамериканской, он говорил: «Я не перестану восхищаться Федеральной конституцией Венесуэлы, но все более убеждаюсь в невозможности ее применения в нашем государстве. И мне представляется чудом, что подобная Конституция столь успешно действует в Селерной Америке и не оказывается несостоятельной перед лицом первых же неудач и опасностей»³². Это образец уникальный, созданный народом, взращенным в лоне свободы и питающимся чистой свободой. Но ведь и народ этот уникален, он — «единственный в своем роде». Так может ли этот образец быть воспринят народами, которым не дано было ни родиться в лоне свободы, ни быть воспитанными, вскормленными ею? Боливар сомневается, удастся ли привить Венесуэле и другим латиноамериканским странам законы, чуждые им, которые не найдут опоры в национальных традициях. Вслед за Монтескье Боливар говорит, что законы «должны быть рождены тем Народом, который им подчиняется». Иначе говоря, они должны решать проблемы определенных людей в определенных обстоятельствах. «Вот каким кодексом нам следует руководствоваться, а не Кодексом Вашингтона!»³³

Народам Латинской Америки надлежит прежде всего воспринять, усвоить сам дух свободы и привить его, сообразуясь с собственной реальностью. Невозможен скачок от зависимости к свободе, если народ не подготовлен к новому своему состоянию. Поэтому мало перенять конститу-

³² Боливар С. Речь в Августуре. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 81.

³³ Там же, с. 82.

цию, законы, обычаи и традиции, но надо еще обрести соответствующие им качества. Как пишет Боливар в «Письме к Имайки», «пока наши соотечественники не приобретут политических навыков, что отличает наших собратьев на Севере, я боюсь, что полное народовластие не послужит нам ни пользой, а, напротив, принесет погибель»³⁴. Это не означает, конечно, что он отказывает народам Латинской Америки в такой системе, он только опасается, что, не являясь ее создателями и носителями, латиноамериканцы не сумеют воплотить ее на практике, если не подготовят себя предварительно надлежащим образом.

И тут же Боливар добавляет: «Лично я больше, чем кто бы то ни было, желал бы создать в Америке великую нацию, которая славилась бы не столько своими размерами и богатствами, сколько свободой и доблестью»³⁵. Эта мысль составляет его самое сокровенное желание, и на осуществление его направлены все усилия Освободителя и его соратников. И все же это только желание, только проект. «...хотя я и мечтаю о самой совершенной форме правления для моей родины, я не в силах уверить себя, что Новый Свет мог бы стать в настоящий момент единой большой республикой». Прежде всего следует подготовить к этому народы Америки. «Американские государства нуждаются в заботах патерналистских правительств, которые залечили бы язвы и раны деспотизма и войны»³⁶. Боливар понимает, каковы причины, движущие южноамериканцами в их стремлении перенять формы государственного устройства, успешно проявившие себя в других местах. Но он считает более важным осуществить новые государственные институты, которые учитывали бы конкретную ситуацию, переживаемую Латинской Америкой. «...пример процветающих Соединенных Штатов был слишком заманчив, чтобы оставить его без внимания»³⁷. Да и кто мог устоять перед примером успехов и побед, достигнутых этой страной, не попытавшись пойти ее путем? И все же наши народы пока еще не были готовы к тому, чтобы взять на вооружение опыт, не испытанный в собст-

³⁴ Боливар С. Ответ одного южноамериканца... — В: Боливар С. Цит. соч., с. 59.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ Боливар С. Речь в Ангостуре. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 82.

венной жизни. «Мы пытаемся подражать Соединенным Штатам, — писал Боливар генералу Гутьерресу де ла Фуэнте, — не принимая в расчет нашу стихию, наших людей, нашу действительность. Поверьте, генерал, мы устроены совершенно иным образом... Наше собственное бытие мыслимо только как союз»³⁸.

Очень жаль, замечает он в письме полковнику Белфорду Хинтону Вильсону, что мы не сможем достичь счастья с помощью «североамериканских законов и традиций. Вы знаете, что это столь же невозможно, как невозможно Испании стать похожей на Англию». Он же пишет Даниэлю Ф. О'Лири: «Я думаю, что Америке лучше объявить о своей приверженности Корану, чем принять устройство, существующее в Соединенных Штатах, будь оно даже лучшим в мире»³⁹. В самом деле, никакой другой народ не сделает за и для латиноамериканцев того, что надлежит сделать им самим. Следует признать, говорит Освободитель, что ничего и не было сделано могущественной нацией североамериканцев во имя утверждения свободы в Южной Америке. «...наши северные братья остаются равнодушными созерцателями битвы, которая по сути своей является самой справедливой и по своим целям самой благодарной»⁴⁰. И если завоеванию независимости латиноамериканцами во многом помогла Англия, то сделала она это, по убеждению Боливара, во имя собственных интересов. Кто же тогда призван спасти Америку и решить ее кардинальные проблемы? Никто, отвечает на свой же вопрос Боливар; никто, кроме самих американцев. Более того, все, что они ни делают, может встретить негативную реакцию со стороны «образцовых» государств в случае, если эти действия не отвечают их интересам. Боливар говорит по этому поводу: «Разве этому так же не станут противостоять все молодые американские государства и Соединенные Штаты, которые, похоже, само Провидение предназначило для того, чтобы обрушить на нашу Америку напасти, прикрываясь именем свободы!»⁴¹ Боливар

³⁸ Bolívar S. Carta al general Antonio Gutiérrez de la Fuente. Caracas, 16 января 1827 г. — In: Bolívar S. Op. cit., II, p. 18—19.

³⁹ Боливар С. Письмо генералу Даниэлю Ф. О'Лири. Гуаякиль, 13.9.1829. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 171.

⁴⁰ Боливар С. Ответ одного южноамериканца... — В: Боливар С. Цит. соч., с. 53.

⁴¹ Боливар С. Письмо полковнику Патрику Кэмпбеллу. Гуаякиль, 5.8.1829. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 169.

совершает первый великий шаг (в пределах, обусловленных обстоятельствами), — шаг по пути политического освобождения значительной части Латинской Америки, которое совпало с освободительными процессами в других районах Америки. Вторым шагом стали поиски для только что освободившейся Америки собственной организации. Это должен быть порядок, исключаящий рабство, оставшееся в наследство от колониального режима, во и не следующий образцу такой свободы, которая чужда реальности и возможностям Латинской Америки. Первый шаг был осуществлен латиноамериканцами, которых объединила общая цель. Второй же остался прекрасной утопией, как того опасался сам Боливар, все же сделав попытку ее осуществить. Его гению обязана паша Америка первым великим проектом освобождения, но сама ее действительность дала Освободителю все основания для сомнений в его осуществимости.

VI. Либертарный проект

1. Утопия Боливара

9 декабря 1824 г. в Перу на равнине Аякучо произошло сражение, принесшее верному сподвижнику Освободителя, генералу Хосе Антонио де Сукре*, победу над войсками вице-короля Испании Ла Серны. Эта битва, ознаменовавшая конец иберийского владычества в Америке, завершает историю освободительной борьбы, первым актом которой было провозглашение независимости Венесуэлы в 1811 г., а затем Мексики в 1813 г. (признание ее самостоятельности датируется 1821 г.), когда в Центральной Америке уже произошел ряд аналогичных событий. В странах Ла-Платы в 1816 г. завоевывает независимость Аргентина. Вскоре генерал Сан-Мартин* совершил переход через Анды, выступив в поход за освобождение Чили и Перу. В Гуаякиле (Эквадор) он встретился с Боливаром, тоже перешедшим через Анды, чтобы принести освобождение Колумбии, Эквадору, Перу, а к тому же и создать новое государство — Боливию. Что касается Бразилии, то она порвала с португальской метрополией в 1822 г. Все эти события и венчала собой битва при Аякучо. Тот факт, что в этом коротком сражении против монолитного испанского королевского войска под знаменами Боливара выступали инсургенты из Венесуэлы, Колумбии, Эквадора, Перу, Чили, Аргентины и других, самых отдаленных уголков Америки, подтверждал, что мечты освободителей не были беспочвенными. Единство усилий в достижении общей цели стало возможным, и оно позволило добиться ее осуществления, изгнав иберийского колонизатора.

Теперь либертарный проект мог стать реальностью. Общность народов, некогда объединенных под знаком зависимости, оборачивалась теперь союзом народов, объединившихся для того, чтобы с ней покончить. Таким образом, открывалась перспектива нового порядка, несущего с собой свободу. Настал момент, когда мечты Боливара мог-

ли стать явлю. Бывшей великой колонии предстояло прератиться в «великую нацию», величайшую нацию в мире, величие которой зиждилось не только на бескрайности ее земель и неисчерпаемости ее природных богатств, но на достигнутых ею «свободе и славе». Боливар писал в связи с этим: «Немыслимо, хотя и заманчиво сделать весь Новый Свет единой нацией, в которой одной нитью были бы связаны все части друг с другом и образовывали бы одно целое. Все наши области имеют одно происхождение, один язык, одни и те же традиции и религию и, следовательно, должны были бы иметь одно-единое правительство, которое объединяло бы в конфедерацию различные государства по мере их образования»¹. Нет, не все из прошлого Америки было постыдным — многое могло и должно было оказаться полезным при создании новой системы. Испания оставила в Америке не только пережитки рабства — она оставила свою культуру. Эту культуру Америка, подобно Прометею, похитила у ее творца, чтобы передать своим потомкам. Задолго до триумфа при Аякучо, в 1815 г., Боливар писал: «Разве союз — это все, что требуется для того, чтобы побудить обитателей здешних территорий изгнать испанские войска вместе с союзниками прогнившей Испании и суметь заставить их создать мощную державу со свободным правительством и либеральными законами?»² Единство — вот что было необходимо для того, чтобы осуществить проект Боливара. Речь шла не столько о том, что уже было достигнуто, — изгнании угнетателя, сколько о более сложной задаче — создании государства, законы, правительство, дабы воспитывать нового человека в духе Свободы. Единство явилось необходимым условием полноты нашего перерождения.

«Я не скрою от Вас, — продолжал Боливар, — что на решающее сражение с испанцами и создание свободного правления, нас, конечно, может подвинуть союз; однако этот союз станет для нас не чудом, ниспосланным небесами, а результатом активных действий и усилий, направленных на благо народов». Запоздалый приход Латинской Америки к своей свободе объяснялся ее изоляцией, отсутствием должных дипломатических отношений с другими странами мира, а также отсутствием военной помощи в борьбе с целой империей, обладающей всеми необходимыми

¹ Боливар С. Ответ одного южноамериканца... — В: Боливар С. Цит. соч., с. 63.

² Там же.

ми средствами, чтобы установить и сохранить свое владычество. Именно эту ситуацию предстояло изменить в первую очередь ради сохранения свободы будущей нации. Боливар понимал всю сложность этой задачи, поэтому он не проявлял особого оптимизма, говоря о преодолении многочисленных преград, которые ждут американцев на этом пути. И все же он продолжает мечтать: «Как было бы чудесно, если бы Панамский перешеек стал для нас тем, чем был Коринф для греков! Может быть, в один прекрасный день мы созовем там державный конгресс представителей республик, королевств и империй, чтобы обсуждать важнейшие вопросы войны и мира с нациями трех других частей света. Такого рода объединение, возможно, будет создано когда-нибудь, в счастливую эпоху нашего возрождения»³. Мысль Боливара направлена на создание уже не только американского, но всемирного единства свободных наций, центром которого, его осью видится соединяющая две Америки Панама. В своем воображении он соединял одну американскую нацию с другой и, не останавливаясь на этом, объединял в своем освободительном порыве все народы земного шара. «Может случиться так, что в грядущем на земле будет существовать лишь единое феодальное государство»⁴.

Победа при Аякучо представлялась ему как возможность осуществления проекта свободы. 7 декабря 1824 г., за два дня до исторической битвы, которую Боливар из-за политических махинаций не смог возглавить, он написал «Приглашение правительствам Колумбии, Мексики, Рио-де-ла-Платы, Чили и Гватемалы принять участие в Панамском конгрессе», цель которого — объединение всей Латинской Америки под знаменем мира. Достижение такого единства сделало бы возможным и полное осуществление свободы, право на которую латиноамериканцы завоевали, окончательно избавившись от угнетателей.

«...Теперь, по прошествии 15 лет борьбы, полной жертв и лишений во имя свободы Америки, настала пора для того, чтобы те взаимные интересы и отношения, которые связывают между собой американские республики, бывшие испанскими колониями, создали прочную основу, которая бы увековечила, если такое возможно, пребывание у власти этих правительств.

³ Там же.

⁴ Боливар С. Размышления по поводу Панамского конгресса. 1826 г. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 138.

Учредить подобную систему и укрепить мощь этого политического органа должна такая высшая власть, которая бы направляла единообразие их принципов и, более того, именем своим могла бы усмирять наши волнения и бури. Наиболее достойным воплощением столь авторитетной власти может стать лишь ассамблея полномочных представителей от каждой из наших республик, объединившихся под знаменем победы, которую мы с оружием в руках одержали в борьбе против испанского владычества»⁵.

Далее Боливар говорит о своих попытках найти те начала, которые могли бы стать основой для объединения интересов в деле укрепления свободы.

Новая обстановка, сложившаяся после победы и ряда событий международного масштаба, ставила на повестку дня срочную организацию ассамблеи. Боливар предполагал, что для этого будет достаточно шести месяцев, но последующие события и препятствия отодвинули созыв ассамблеи до 22 июня 1826 г. Учитывая расстояния между предполагаемыми странами-участницами, встречу естественно было провести в месте, находящемся от них на равном удалении. Таким местом оказалась, как и предлагал Боливар еще в «Письме с Ямайки», Панама.

Американская общность, т. е. интеграция народов испано-иберийского происхождения, виделась Боливару исходным пунктом для создания всемирного сообщества народов — сокровенной мечты Освободителя. Всемирное единство будет основываться на единстве латиноамериканских народов. Их общие интересы должны обеспечивать прочность их союза, а на основе такой изначальной общности должны возникать все новые и все более масштабные общности, включающие в себя и великие мировые державы. Причем уравновесить влияние мировых держав способно лишь прочное единение бывших зависимых народов, в противном случае им грозит новая зависимость. Ибо не может быть единства и согласия между овцами и волками, между мелкой рыбешкой и акулами. И поэтому латиноамериканской общности предстояло выступить в качестве исходного пункта для будущей всемирной общности. Боливар писал: «Свобода Нового Света есть надежда всего человечества»⁶.

⁵ Боливар С. Приглашение правительствам Колумбии, Мексики, Рио-де-ла-Платы, Чили и Гватемалы принять участие в Панамском конгрессе, Лима, 7 декабря 1824 г. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 114.

⁶ Bolívar S. Proclama, Pasco, 29.6.1824. — In: Bolívar S., II, p. 1195.

Исходный плацдарм для осуществления мечты Боливар о всемирном единстве — Великая Колумбия*: «Я думаю о будущих поколениях, и мое воображение переносится в грядущие века: с их высоты я в восхищении любуюсь процветанием, великолепием, жизнью этих обширнейших земель: я зачарован этим видением, и мне кажется, будто я вижу в самом сердце вселенной наши земли, раскинувшиеся по просторному побережью среди двух океанов, которые природа отделила друг от друга, а наша Родина соединяет длинными и широкими каналами. Я верю, что эта область станет центром единения человеческой семьи; я знаю, что она будет отправлять во все концы земли сокровища, таящиеся в ее горах, из чистого золота и серебра; я знаю, что ее дивные растения наградят здоровьем и жизнью страдающих людей старого мира; я знаю, что она сообщит свои чудесные тайны мудрецам, не ведающим, насколько знания дороже всех тех богатств, которые скрывает природа. Я вижу нашу Родину на троне Свободы со скипетром Справедливости, увенчанную Славой и представляющую старому миру величие мира нового»⁷. Боливар мечтал об Америке, несущей всему миру свое богатство, но не на началах зависимости, а на началах свободы и справедливости. И богатство это было богатством человека и для человека, каково бы ни было его место на земле.

Единение американских народов зиждется не только на общих зависимости и страданиях при колониализме, но и на том величии, с которым они вышли из этих испытаний. И это единство, этот союз созданы не той или иной формой подчинения, но идеями свободы и ради самой свободы. Боливар вдохновенно писал: «Но великий день Америки еще не настал. Мы изгнали наших угнетателей, мы разбили скрижали с их тираническими заповедями и установили действительно справедливые законы; но нам предстоит еще заложить основу общественного устройства, которое позволило бы сделать Новый Свет нацией республик... Не хватает воображения, чтобы представить себе грандиозность колосса, который, подобно гомеровскому Юпитеру, заставляет одним своим взглядом содрогаться землю. Кто тогда сможет противостоять Америке, единое сердце которой, послушное закону справедливости, будет влекомо

⁷ Боливар С. Речь в Ангостуре. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 96.

лишь факелом свободы?»⁸. Опережая свою эпоху, Боливар перил, что достигнутое во имя свободы единство может подвинуть на завоевание свободы угнетенные народы других земель, вплоть до далеких народов Азии и Африки. Утопические проекты Боливара достигают вселенского размаха. Боливар мечтает о единой человеческой нации, которая охватывала бы все население земли, весь подлунный мир. И первым шагом на пути к осуществлению этой мечты должна была стать общеамериканская ассамблея.

В единстве латиноамериканских государств видел Боливар залог уважения к ним других держав. Разобщенность же народов Латинской Америки приведет лишь к «вакууму власти», взывающему к заполнению. Еще в 1819 г. Боливар писал: «Отсутствие между нами единства и согласия, а главное — отсутствие материальных средств, происходящее от нашей разъединенности, является, повторяю, истинной причиной отсутствия какого-либо интереса к нашей судьбе, которого можно было бы ожидать от остальных американских и европейских наций... Не обладая при наших масштабах достаточными населением и средствами, мы не могли вызвать к себе ни интереса, ни доверия со стороны тех, кто пожелал бы установить с нами отношения»⁹. И Боливар обрушивается на местнические, региональные распри, вспыхнувшие еще в самом начале войны за независимость. Ведь борьба была общей, общими были цели — завоевание свободы. К чему, как не к раздробленности борющихся за свободу народов, ведут разобщенность и споры между ними? В 1813 г. Боливар писал своему соратнику Сантьяго Нариньо: «Если мы сумеем сплотить нацию в единый монолит, уничтожив при этом почву для раздоров, то мы еще более укрепим наши силы и обеспечим взаимное содействие народов, борющихся за свое кровное дело. Разъединенность ослабит нас и лишит уважения со стороны врагов и нейтральных стран. Единение под одной общей властью удесятит силы каждого из нас и всех вместе»¹⁰. Исходя из необходимости единства народов, связанных общностью происхождения и целей, Боливар возражает против установления сепаратных отношений между отдельными латиноамериканскими и сильны-

⁸ Bolívar S. Carta al Director Supremo de Chile, Cali, 8.1.1822. — In: Bolívar S., I, p. 618—619.

⁹ Bolívar S. Carta al Vicepresidente de Cundinamarca. Angostura, 20.12.1819. — In: Bolívar S., I, p. 406—407.

¹⁰ Bolívar S. Carta al general Santiago Nariño. Valencia, 16.12.1813. — In: Bolívar S., I, p. 79—81.

ми иностранными державами, такими, как Англия или США. Он пишет: «Заклучив однажды союз с сильным, слабый тем самым навсегда делается его должником. Нельзя забывать о том, что наши опекуны в юности делаются нашими хозяевами по достижении зрелости...»¹¹

Впрочем, что касается Англии, то Боливар полагает, что союз с ней может оказаться на первых порах выгодным для молодых латиноамериканских наций. «Мне кажется, — пишет он, — что на сегодня союз с Великобританией может принести нам только вящее уважение и придать нам значимости, поскольку это позволит нам расти, взростеть, набираться сил и знаний под ее сенью, с тем чтобы однажды предстать перед другими нациями, обладая степенью цивилизации и власти, подобающей всякому великому народу. Но все эти выгоды не в силах рассеять опасения по поводу того, что эта могущественная нация однажды начнет диктовать свои условия на нашей ассамблее и что голос ее окажется наиболее весомым, а ее воля и ее интересы сделаются волей и интересами конфедерации, которая не осмелится перечить ей, дабы не нажать себе закланного врага. В этом, на мой взгляд, состоит наибольшая опасность, подстерегающая слабые нации в их союзе с сильными, как это наблюдается в данном случае»¹².

Что же до Соединенных Штатов Америки, то нам уже известно мнение Боливара по поводу намерений воспроизвести общественное устройство этой страны или связать судьбы латиноамериканских республик с судьбой этого молодого колосса. «Поскольку мы народ не европейский и не североамериканский, то я весьма далек от мысли сочетать положение и природу обоих государств, столь отличающихся друг от друга, — англо-американского и американо-испанского»¹³. США боролись за свободу и добыли ее, но это их свобода, а не свобода других народов, и интересы этой нации не есть интересы других народов. Латинская Америка начала свою борьбу за независимость, когда Соединенные Штаты уже вполне утвердили собственную независимость и заботились лишь об ее укреплении.

¹¹ Bolívar S. Carta a Bernardo Monteagudo. Guayaquil, 5.8.1823. — In: Bolívar S., I, p. 790—792.

¹² Bolívar S. Carta a José Rafael Revenga. Magdalena, 17.2.1826. — In: Bolívar S., I, p. 1266—1267.

¹³ Боливар С. Речь в Ангостуре. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 81.

нии. В 1825 г., обсуждая вопрос о составе участников будущей Панамской ассамблеи, Боливар возражает против приглашения Соединенных Штатов. Свои сомнения он высказал в письме к генералу Сантандеру*, где говорил о принципиальном несходстве народов Северной и Южной Америки. «Поэтому, — подчеркивает он, — я всегда буду против того, чтобы приглашать их для улаживания наших американских дел»¹⁴. Поверженные испанцы, считает Боливар, уже не представляют опасности. Опасность могут представлять теперь другие сильные и могущественные нации. «Испанцы для нас уже не страшны, — пишет он в другом письме к Сантандеру, — тогда как англичане весьма могущественны и поэтому представляют большую опасность»¹⁵.

В любом случае вначале следовало объединить на новых принципах то, что было объединено ранее на иной основе. Предстояло объединить вначале бывшую Испанскую Америку, а затем и все другие нации, включая Гаити и Бразилию. Причем последняя, хотя и была включена в состав участников всеамериканской ассамблеи, тем не менее действовала в своих собственных интересах. Итак, либертарному проекту, детищу Боливара, с первых шагов предстояло столкнуться с противодействием самой действительности. Еще в «Письме с Ямайки» Боливар предвидел возможные препятствия для осуществления проекта, и в период между 1824 и 1826 гг., связанный с проведением конгресса, оптимизм его заметно угасал. Проект наталкивался на все более многочисленные препятствия. Единство, достигнутое в результате сражения при Лякучо, распалось под натиском местных интересов, и лишь общие интересы мира позволяли сохранять видимость прежнего единства. Колониальное прошлое продолжало жить в обычаях и традициях людей, освободившихся от диктата метрополий. Оказалось, что легче добиться военной победы, чем победы в мирных условиях, победы нового строя, становящегося прекрасной, но недостижимой утопией. Либертарный проект оказался перед необходимостью пересмотра, теперь следовало искать новых путей его осуществления.

¹⁴ Bolívar S. Carta al general F. de P. Santander. Arequipa, 30.5.1825. — In: Bolívar S., I, p. 1103—1109.

¹⁵ Боливар С. Письма Сантандеру. Арекипа, 20 мая 1825 г. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 122.

2. Суровая американская действительность

Два года разделяли день победы и Панамский конгресс, открывшийся 22 июня 1826 г. в монастыре францисканцев столицы Панамы. Однако идея конгресса была обречена на провал еще за несколько месяцев до его открытия. Единство под знаком свободы оставалось не более чем прекрасной мечтой. В семье латиноамериканских народов уже начался раскол. Три века единства в цепях колониализма не смогли помешать распаду, совершившемуся всего за несколько лет, прошедших после упничтожения зависимости. Как мы помним, именно этого опасался Боливар, об этом говорил в своем «Письме с Ямайки». В самом деле, трудно себе представить, чтобы народы, сформировавшиеся в условиях кабалы, могли в один прекрасный день найти в себе самих опору для единения под знаменем свободы.

Именно об этом предупреждал Боливар за несколько месяцев до открытия конгресса. К этому времени Англия уже диктовала свою волю Бразилии, натравливая ее на Аргентину, которая в свою очередь искала сильных союзников, стремясь столкнуть их с Бразилией, да и с другими странами. Боливар сообщает генералу Франсиско де Паула Сантандеру о сведениях, полученных им в связи с этими событиями: «Парагвай и Бразилия вступили в союз, угрожающий Боливии. Рио-де-ла-Плата должна остерегаться как бразильского императора, так и анархии, вспыхнувшей в связи с правительственными переменами в Буэнос-Айресе. Чили вместе со мной и ее правительство в союзе с президентом Аргентины Ривадавия. Кордова* приглашает меня стать протектором федерации Аргентины, Чили и Боливии»¹⁶. Тревожные события происходили и с народами, освобожденными самим Боливаром. Он писал об этом маршалу Хосе Антонио де Сукре, герою битвы при Аякучо: «Мне сообщают, что Колумбия находится в состоянии застоя и едва ли не разрухи; первая тому причина — распри между партиями, вторая — упадок хозяйства, третья связана с общественным управлением... четвертая заключается в законах, которые своей тяжестью просто душат республику... так что в Кито даже завидуют положению дел в Перу... мне говорят, что если кто еще не восстал против правительства, то только из уважения к моей личности. ...Муниципалитет Боготы жалуется, что большое

¹⁶ Bolívar S. Carta al general F. de P. Santander. Magdalena, 7.5.1826. — In: Bolívar S., I, p. 1320—1322.

нет сил выносить тяжесть существующих законов. ...В Венесуэле дела идут и того хуже, потому что у армии есть своя партия, а у народа — своя. ...Народы, прошедшие сквозь огонь революции и анархии, в один голос требуют теперь империи, потому что наши реформы доказали свою неспособность творить добро и свою непригодность для народов Америки». Боливар осознает свое поражение и чувствует отчуждение со стороны тех, кто еще вчера был его соратниками в борьбе за свободу. Отсюда его горькое пророчество: «...много новых тиранов вознесется над моей могилой, это будут новые суллы и новые марты, которые развяжут кровавые гражданские войны»¹⁷.

Конгресс, задачей которого было создание всеамериканской конфедерации, открылся, как уже говорилось, 22 июня 1826 г., то есть значительно позже, чем планировал Боливар в своем циркуляре, написанном вскоре после победы при Аякучо. Страны-участницы были немногочисленны; исполненные взаимного недоверия, они были готовы к согласию лишь по самым общим вопросам. В сущности, этот конгресс был совсем не таким, как последующие Панамериканские конгрессы, задуманные как представительные ассамблеи стран, бывших испанскими и португальскими колониями.

Бразилия с удовлетворением приняла приглашение на конгресс, а бывший глава ее правительства, патриарх борьбы за независимость Жозе Бонифасиу ди Андрада-и-Силва *, заявил, что мечтал именно о подобном союзе. В то же время Боливару было известно, что Бразилия действовала в своих собственных интересах, а ее враждебная позиция по отношению к Объединенным провинциям Ла-Платы к тому же отвечала интересам Великобритании. Что касается США, то приглашение им было послано только по настоянию генерала Сантаандера. Правда, один из североамериканских делегатов умер до начала конгресса, а второй запоздал, но, так или иначе, Соединенные Штаты — как этого ни старался избежать Освободитель — обеспечили свое присутствие на конгрессе. Дело обстояло следующим образом. Президент США Дж. Куинси Адамс принял полученное приглашение, но конгресс Соединенных Штатов поставил свои условия. Имелось в виду, что Соединенные Штаты будут присутствовать на Панамском конгрессе

¹⁷ Bolívar S. Carta al gran mariscal de Ayacucho Antonio José de Sucre. Magdalena, 12.5.1826. — In: Bolívar S., I, p. 1522—1526.

только в качестве паблюдателя, не заключая никаких союзов. При этом североамериканские делегаты имели инструкции воспрепятствовать образованию конфедерации, которая в недалеком будущем могла привести к ограничению собственных интересов США. Им также было дано указание препятствовать принятию любого законодательства, которое действовало бы сходным образом, и любого проекта, который подразумевал бы изменение политического статуса Карибского района и, главное, угрожал бы присутствию там Испании. Интересы США состояли в том, чтобы сохранить колониальный статус Кубы и Пуэрто-Рико и не допустить признания независимости Гаити. Таковы были инструкции, подготовленные для обоих североамериканских представителей, так и не попавших на Панамский конгресс. Это подтверждало, что Соединенные Штаты занимали неприкрыто враждебную позицию по отношению к замыслам Освободителя. Как признавался государственный секретарь США Генри Клей, идеал Боливера вызывал восхищение, но не стремление содействовать его осуществлению, ибо он исключал реализацию другого проекта — создания новой империи. Последнее обстоятельство диктовало североамериканской делегации необходимость добиваться поддержки доктрины Монро, дабы не допустить вмешательства ни одной из иностранных держав в дела Америки. Америка для американцев — вот формула этой доктрины, означавшая, что североамериканцы готовы осуществить то, чего более всего опасался Боливар и что должно было стать новой формой угнетения, на этот раз — без участия европейских держав¹⁸.

Испанскую Америку на Панамском конгрессе представляли Мексика, Соединенные провинции Центральной Америки, Великая Колумбия и Перу. Не смогла прибыть делегация Боливии, и отказались от участия Чили и Аргентинская Республика. Но главным ударом оказалось отсутствие самого Боливера. По этому поводу возникали разные предположения: одни объясняли этот факт недостатком времени у Освободителя, другие — тем, что его присутствие сковывало бы инициативу участников. Истинная же причина отсутствия на конгрессе его инициатора состояла в том, что судьба его детища была для него уже

¹⁸ См.: Robledo A. *Idea y experiencia de América*, Fondo de Cultura Económica. México, 1958.

предрешена. Америка, ето Америка была расколота, и великие державы использовали этот раскол в своих интересах. Результаты встречи не могли принести ничего существенно нового, по крайней мере не могли дать того эффекта, на который первоначально рассчитывал Боливар. Очевидно, народы Латинской Америки и в самом деле еще не созрели для того, чтобы объединиться под знаменем свободы. Новые хозяева уже начинали заявлять о себе и подталкивали освобожденные латиноамериканские народы к тому, чтобы *добровольно* принять новую зависимость. Начинали сбываться опасения Боливара.

О своем разочаровании происходящим Боливар писал из Лимы генералу Хосе Антонио Паэсу*, еще не получив известий об итогах только что закончившегося конгресса: «Панамский конгресс, который мог бы оказаться превосходным органом, будь он более действенным, напоминает мне теперь того безумного грека, который, стоя на скале, пытался управлять проплывавшими мимо кораблями. Власть конгресса окажется не более чем теплю, а его декреты — простыми рекомендациями»¹⁹. Узнав о договорах, заключенных в Панаме, Боливар выразил свое несогласие с отдельными пунктами и предложил не принимать решения по этим пунктам до их окончательного обсуждения в Боготе. Среди спорных пунктов — вопрос о проведении следующего заседания конгресса в Мексике. Именно в мексиканском городе Такубайе, где, преодолев большие трудности, два года спустя вновь соберется конгресс, будет нанесен смертельный удар мечте Боливара о конфедерации свободных американских государств. «Перенос ассамблеи в Мексику, — писал Боливар, — поставит ее в непосредственную зависимость от этой страны с ее несомненным превосходством, а также и в зависимость от Соединенных Штатов Америки». Что же до самих договоров относительно предполагаемого союза, то они, по мнению Боливара, не только не служат намеченным целям, но непосредственно направлены против них. «Договор относительно союза, лиги и конфедерации содержит статьи, принятие которых может помешать осуществлению проектов, предложенных мною ранее, весьма, как мне кажется, полезных и значительных»²⁰. К 1827 г. разногласия усилились.

¹⁹ Bolívar S. Carta al general José Antonio Paez. Lima, 4.8.1826. — In: Bolívar S., I, p. 1406.

²⁰ Bolívar S. Carta al general Pedro Briceno Méndez. Guayaquil, 14.9.1826. — In: Bolívar S., I, p. 1431—1432.

Даже генерал Сантандер разошелся с Освободителем. По этому поводу Боливар писал: «Это означает предательство, попытку разрушить все созданное до сих пор... Напрасно Сантандер пытается добить меня: за меня отомстит весь мир... И все же, если верх возьмут предатели, в Южной Америке наступит хаос...»²¹

Так и произошло. Хаос овладел бывшей единой колонией Испании*. Когда хаос стал всеобщим, Боливар вновь пишет тому же корреспонденту: «Как Вы, должно быть, знаете, перуанское правительство не намерено выполнять условия Хиронского соглашения, которое и было-то заключено им лишь с той целью, чтобы спасти себя и тут же нарушить его. ...Мое желание — мир любой ценой, но наши враги своим жестоким упорством доводят нас до отчаяния. Как и следовало ожидать, правительство Боливии высказалось в пользу Перуанской Лиги, а теперь угрожает нам Чили. ...В итоге целой череды переворотов власть в Буэнос-Айресе перешла в другие руки. В Боливии в три дня сменилось три президента, двое из них были убиты. Чили находится в очень неопытных и неуверенных руках. Мексика наделала больше всех шуму и натворила больше всех преступлений. Своих трудностей хватает и Гватемале». «Мы дошли до такой степени безысходности, что не можем ожидать от Перу ничего, кроме как будущего возрождения из собственного хаоса и революций»²². В отчаянии Боливар приходит к мысли, что, по-видимому, испано-американцы уже не способны самостоятельно решить собственные проблемы и единственным спасением могло бы стать иностранное вмешательство.

Уже сам Боливар оказывается вынужден предложить разъединение того, что тщетно пытался привести к единству. И, как ни горько ему предлагать подобное, он осознает, что сама жестокая реальность не позволяет сделать иного вывода. Он выносит предложение отделить Венесуэлу от Новой Гранады. «Ход событий, — пишет он, — неминуемо толкает нашу страну к этому потрясению или политическим изменениям. Я не бессмертен; наше правительство демократическое и выборное... Все мы знаем, что союз Новой Гранады и Венесуэлы держится лишь моей

²¹ Bolívar S. Carta al general Rafael Urdaneta, Caracas, 14.4.1827. — In: Bolívar S., II, p. 94—95.

²² Bolívar S. Carta al general Rafael Urdaneta. Rumipamba, 6.4.1829. — In: Bolívar S., II, p. 624—626.

властью, которой рано или поздно не станет, когда этого захочет Провидение или люди. Нет ничего более хрупкого, чем жизнь человека... Чем я могу помочь республике после смерти? Тогда станет ясно, что следовало предусмотреть раздел на эти две части еще при моей жизни; тогда не будет ни посредника, ни друга, ни общего советчика. Все погрузится в раздоры, неприязнь, распри»²³. Итак, по мнению Боливара, остается только два пути: либо разделение, либо сильное правительство, способное сохранить единство. Но в чьи руки перейдет власть после разделения? «Кто он будет — гранадец или венесуэлец? Военный или гражданский?»²⁴ В это время Боливар узнает о предпринятой испанцами экспедиции с целью реванша. Он находит опасность серьезной, но еще более серьезным представляется ему все возрастающий хаос в самой Америке. «Очень бы не хотелось вновь вступать в войну с Испанией, — пишет он, — более чем кто-либо в Европе раздраженной нашими каждодневными революциями и нашей мерзкой системой управления, которая, говоря по совести, являет собой скорее чистую анархию. ...Ничто не может быть отвратительнее, чем поведение граждан нашего континента. И это очень горько, ибо никто не в состоянии излечить сразу целый мир»²⁵. И он вновь с тревогой напоминает о Соединенных Штатах, действующих исключительно в собственных интересах. А Соединенные Штаты — худшее для нас государство, и оно же самое сильное²⁶. Что же касается Европы, то она не только не намерена поддерживать завоеванную независимость, но кажется склонной содействовать новому завоеванию Америки*, дабы положить конец анархии, в результате которой освобожденный народ поднял руку на своего Освободителя. «Поговаривают, что Англия и Франция одобряют решение Испании начать против нас войну. ...Конечно, наши взаимоотношения вызвали возмущение англичан и французов, которые считают, что нечего ожидать от народа, осмеливающегося на предательство своего Освободителя». У нас больше нет друзей, пишет Боливар. «Вы видите, какова любовь к нам

²³ Боливар С. Письмо генералу Даниэлю Ф. О'Лири. Гуаякиль, 13 сентября 1829 г. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 171.

²⁴ Там же, с. 173.

²⁵ Bolívar S. Carta al doctor Estanislao Vergara, Guayaquil, 20.9.1829. — In: Bolívar S., II, p. 780—782.

²⁶ См.: Bolívar S. Carta a Esteban Palacios, Guayaquil, 21.9.1829. — In: Bolívar S., II, p. 785—786.

североамериканцев и европейцев»²⁷. «Нет спасения этой стране — человек возжаждал абсолюта: будь то республика или другой строй — он всегда будет оказывать сопротивление. Так разделим же страну и откажемся от всяких союзов — никогда не быть нам счастливыми, никогда!»²⁸ «Я не надеюсь на оздоровление моей родины. ...Для меня все потеряно навсегда, а моя родина и мои друзья исчезли во мраке бедствий». Нет жертвы, которой бы он ни принес во имя своей родины, но все напрасно. «...и поскольку я не способен принести счастья моей стране, я отказываюсь от руководства ею. Тем более что тираны отняли у меня родину и сделали меня изгнанником, так что и жертву мне некому принести»²⁹. Лишившийся всякой власти, на пути в изгнание, уже ощущая дыхание смерти, Боливар получает новый удар: его настигает весть об убийстве маршала Сукре — молодого героя освободительной битвы при Аякучо, павшего от руки тех, кому он принес свободу. Весь мир содрогнулся от этого «отцеубийства», показавшего, как поступают в Америке с освободителями. Итак, освободительный проект Боливара не учел произвола вольноотпущенников, предавшихся разгулу анархии. Наследники освободителей словно бы вознамерились привести в исполнение приговор, произнесенный Боливаром. Оставалось до конца истребить самих себя и вновь заселить Америку. Мечта Боливара оборачивалась для него самого трагедией.

«Убийство Сукре, — писал Боливар, — кладет самое черное и несмываемое пятно на всю историю Нового Света; на протяжении многих веков мировой истории вряд ли совершалось что-либо подобное»³⁰. Для Боливара это событие предстало свидетельством поражения дела всей его жизни. За несколько недель до своей смерти, наступившей 17 декабря 1830 г., он подвел пессимистический итог: «Во-первых, нам не дано управлять Америкой; во-вторых, тот, кто служит революции, пашет море; в-третьих, единственное, что можно сделать по отношению к Америке, — это эмигрировать из нее; в-четвертых, эта страна неизбежно

²⁷ Bolívar S. Carta a Estanislao Vergara. Babahoyo, 28.9.1829. — In: Bolívar S., II, p. 793—794.

²⁸ Bolívar S. Carta al general Rafael Urdaneta. Popayán, 6.12.1829. — In: Bolívar S., II, p. 835—836.

²⁹ Bolívar S. Carta a Estanislao Vergara. Cartagena, 25.9.1830. — In: Bolívar S., II, p. 921—924.

³⁰ Bolívar S. Carta al general Juan José Flores. Barranquilla, 9.11.1830. — In: Bolívar S., II, p. 960.

попадет в руки разнузданных толп, которые незаметно для себя передадут ее во власть разномастных тиранов; в-пятых, когда мы будем сгорать в огне собственных жестокостей и преступлений, европейцы не удостоят нас чести нового завоевания; в-шестых, если возможно допустить, чтобы какая-то часть света вновь впала в первобытный хаос, то это будет Америка на последнем этапе ее истории»³¹.

«Я пожертвовал собственным здоровьем и благополучием для того, чтобы завоевать свободу и счастье для моей родины. Я сделал ради нее все, что мог, но не добился цели. ...Мои самые лучшие побуждения расценили как мерзкие намерения, и имя мое оклеветано даже в Соединенных Штатах, от которых я мог ожидать справедливой оценки. ...Чем же заслужил я подобное отношение?»³² Этот вопрос содержит в себе сущность целой истории — и не только личной судьбы Освободителя, но и истории всей нашей Америки, пытающейся превозмочь проклятие зависимости и рабства, но обращающей полученную свободу в анархию, что ведет к новой зависимости, новому колониализму, новому рабству*.

3. Освобождение через сознание

Испанская Америка стала грандиозной жертвой политической демагогии и мелких амбиций. Десятки лет кряду ей предстояло метаться между крайностями и искать пути выбора между прошлым, которое отвергалось как рабское, и будущим, которое было ей чуждым. Надежда Освободителя на благоразумие была отброшена и забыта. Его преемники имели дело с взбунтовавшейся, неукротимой действительностью. В этих условиях следовало искать новое решение, новый проект освобождения. Америка, в которой разыгралась трагедия Боливара, станет ареной действий нового поколения, следовавшего за Освободителем. Республики оказались раздавленными долгами, бесконечными междоусобицами. Защитники прошлого боролись с тем, кто призывал смотреть лишь в будущее. Консервативные тирании сменялись тираниями либеральными. Смена власти производилась только насильственным путем.

³¹ Ibid., II, p. 959—960.

³² Bolívar S. Carta a un amigo de Cartagena. Bogotá, 17.9.1830.— In: Bolívar S., II, p. 985.

Консерваторы расправлялись с либералами, «жирондисты» — с «якобинцами», «пелуконы» — с «пипиоло», федералисты — с унитариями и т. д. и т. д. по всей территории Испанской Америки. Везде царил насилие, повсюду ведущим стремлением было заполнить «вакуум власти», оставленный после себя метрополией. Альтернатива оставалась прежней: либо клерикально-традиционалистское, либо республиканское государство, то есть либо отсталость, либо прогресс.

Отчего же все происходило именно так, а не иначе? Неужели не оставалось ничего другого, как смириться с самоуничтожением испорченной нации? Или еще теплилась надежда на возрождение? Корень зла Боливар видел в колониальном происхождении Америки. Трудно, если не невозможно, строить свободу на основах рабства. Как писал Боливар, нельзя быть уверенным, что «народ, сбросивший наконец цепи рабства, не поддается всем соблазнам приобретенной свободы и, подобно Икару, не лишится своих крыльев и не упадет в пропасть»³³. Подвиг Боливара оказался именно таким неудавшимся полетом. Латиноамериканцы, не обладая ни умениями, ни опытом полета, обрекли себя на падение, увлекая за собой своих освободителей. Причина катастрофы заключалась в обычаях и традициях, унаследованных ими от колониального прошлого и способствовавших укреплению зависимости. И выход отсюда следовало искать в том, чтобы дополнить политическую независимость, добытую силой оружия, независимостью внутренней, обретением самосознания. Это и должно было стать вторым шагом на пути к полной независимости Латинской Америки, что подразумевает духовное освобождение, воспитание нового человека. Таким образом, либертарный проект подвергался пересмотру: его осуществление предусматривало использование иных орудий, а именно пера, букваря, алфавита, книги.

Следовательно, иным стало бы отношение к колониальному прошлому со стороны нового поколения освободителей. Оставаясь воинами, они должны были взять в руки перо. Солдаты и учителя одновременно, они должны были воевать и воспитывать, искореняя обычаи и традиции, внедренные колониальной действительностью. От них требовалось уметь владеть оружием, чтобы не давать одержать

³³ Боливар С. Ответ одного южноамериканца. — В: Боливар С. Цит. соч., с. 59.

верх реакционным силам, и пером, чтобы создавать книги, которые учили бы народ свободе и тому, как жить в условиях свободы. И в Латинской Америке стали действовать именно такие представители нового поколения освободителей, борцов за раскрепощение сознания, которые стремились завершить дело, начатое их предшественниками. Это были Андрес Бельо, Доминго Фаустино Сармьенто, Франсиско Бильбао, Хосе Викторино Ластаррия, Хуан Баутиста Альберди, Хуан Монтальво, Хосе Мария Луис де Мора * и многие, многие другие. Усилиями этих борцов создана целая литература, способствовавшая осмыслению латиноамериканской действительности, выявлению препятствий, возникающих на пути новых форм освободительного движения. И в первую очередь речь шла об опыте колониального прошлого, который надлежало основательно изучить с тем, чтобы избежать возможного возврата к нему³⁴.

Испания, побежденная на поле боя, не была побеждена в сознании испаноамериканцев. Сами того не подозревая, они поступали в соответствии с образом мышления, унаследованным от колониального прошлого, как в хорошем, так и в дурном отношении. Прошлое продолжало жить в человеке Америки вопреки всем стараниям стереть и забыть его. Но именно для того, чтобы забыть, вычеркнуть его навсегда, о нем не следовало забывать. Иначе оно, это глухое и темное прошлое, будет следовать по пятам за людьми и тщетны будут попытки избавиться от него. Этим объясняется необходимость создания такого либертарного проекта, который начинался бы с раскрепощения сознания, дабы оно само могло выработать оптимальный способ продвижения в будущее и устранения возможных на этом пути препятствий. «Американцы, — писал Андрес Бельо, — были более подготовлены к достижению политического освобождения, чем к применению этой свободы в своем обиходе. Два явления происходили одновременно: одно было стихийным, другое — подражательным, чужеродным; причем, они подчас мешали друг другу, вместо того чтобы помогать. Чужие принципы способствовали прогрессу, а своя действительность — диктатуре»³⁵. Сам

³⁴ См.: Zea L. El pensamiento Latinoamericano, Editorial Ariel Soix Barral, S. A. México, 1976.

³⁵ Bello A. Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile. In: Obras Completas, vol. XIX, Temas de Historia y Geografía, Ministerio de Educación. Caracas, p. 170—171.

Боливар, освободитель из освободителей, вынужден был действовать с немалой жесткостью, направляя на путь истинный заблудшие народы и отвергая призывы к установлению то диктатуры, то монархии. Только глубочайшая приверженность Боливара принципам свободы позволили ему устоять против подобных соблазнов, приведя его в конце концов к отказу от всякой власти. «Ни в ком любви к свободе не была столь искренней, как в генерале Боливаре, но, как и всякий смертный, он был вынужден подчиниться природе вещей: для свободы была нужна независимость, а вождь движения за независимость должен был стать диктатором»³⁶.

Прошлое, от которого стремились избавиться Боливар и латиноамериканские народы, находило опору в них самих. Бессозпательно они действовали в соответствии с правами и обычаями, унаследованными от времен господства Испании. «Отсюда и неизбежная противоречивость их поступков. Победил Боливар, но победили и диктатуры, — подчеркивал Бельо. — В правительствах и конгрессах все еще продолжается борьба с духовным наследием Испании, с традициями, сложившимися у нас под влиянием испанских законов, но в этой глухой войне, ведущейся с переменным успехом, враг располагает надежным союзником в лице нас самих»³⁷. Война за независимость, будучи войной за определенный порядок, обусловливаемый свободой и независимостью, была отражением и суровой внутренней борьбы, происходившей в сознании самих латиноамериканцев. Отсюда и трудности, и жестокие ошибки, и все многочисленные проблемы, возникшие после битвы при Аякучо, где была разгромлена Испания, но не ее обычаи и традиции.

«Скипетра лишился монарх, но не испанский дух, — продолжает Бельо, — и наши конгрессы, сами того не подозревая, следуют этикету мадридского двора; Испания нашла себе оплот в наших правительственных дворах; административные установления испанских монархов стали нашими собственными законами, и даже наши войны, исповедующие собственные принципы, противостоящие принципам всеобщего равенства перед законом — краеугольным камнем всякого свободного устройства, — доказывают тем самым приверженность идеям Испании, зна-

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

мена которой они в свое время попрали»³⁸. Против подобного наследия, против традиций дворянских установлений и корпоративных привилегий поднял свой голос мексиканец Хосе Мария Луис Мора. Он объявил войну всякого рода узкогрупповым интересам, которые служили прочной опорой испанскому колониализму и которые все еще продолжали раздирать на части формально свободную Мексику. Речь шла прежде всего об интересах церкви и армии, представлявших истинный бич для народов Латинской Америки как до, так и после завоевания независимости. Политическое освобождение Америки, призывает Мора, должно быть дополнено ее духовным освобождением, освобождением сознания ее народов³⁹.

Андрес Бельо так комментирует историю нашей Америки: «В колониях, пребывавших покорными воле матери-Испании, в поселениях, заложённых нацией переселенцев, дух метрополии по необходимости должен был укреплять ее далеких сынов и способствовать тому, чтобы законы ее воспринимались благожелательно даже тогда, когда они шли против местных интересов. И в тот момент, когда колонии почувствовали себя достаточно сильными, чтобы оспорить власть метрополии, произошло столкновение не двух идеологий или двух типов цивилизаций, но двух притязаний на имперское господство; это напоминало схватку двух гладиаторов, сражающихся на одной и той же арене, одним и тем же оружием и за одну и ту же награду. Таков именно характер испаноамериканской революции, рассматриваемой в ее стихийном движении к двум целям: политической независимости и гражданским свободам. В этой революции свобода являлась иностранным союзником, сражавшимся под знаменами независимости, которому после победы революции пришлось немало потрудиться, чтобы укрепиться и закрепиться на нашей земле». Борьба и не могла не продолжаться, ибо свобода и независимость шли к неизбежному столкновению, что и произошло в Америке. Собственно выражением указанной несовместимости и явилась эта затянувшаяся гражданская война, вспыхнувшая в Испаноамерике после достижения ею независимости. Свобода — иностранный союзник независимости — оборачивалась ее врагом, жаждавшим влас-

³⁸ Ibid.

³⁹ См.: Zea L. El positivismo en México. Fondo de Cultura Económica. México, 1975.

ти. Либерализм открыто бросал вызов консерватизму, который восстал против испанских властей только затем, чтобы занять освободившееся место. Стремясь обосновать необходимость новых действий, которые привели бы к равновесию сил между консерватизмом и либерализмом с учетом реальной обстановки, Бельо пишет: «Воины своего дела сделали, а у государственных мужей дело не будет спориться до тех пор, пока шпоземные идеи не сумеют более глубоко укорениться в твердой, по-иберийски неподатливой местной почве»⁴⁰. В этой несовместимости — истоки конфликта, который раздирает Америку в течение полувека. В ней — начало тех антиномий, что выльются в лозунги «Прогресс или регресс», «Цивилизация или варварство».

Взаимопроникновение столь противоположных элементов может быть достигнуто только в результате длительно-го и упорного воспитательно-образовательного процесса. Это означает новую борьбу, направленную на достижение «духовного освобождения», дополняющего освобождение политическое. Как говорил Хосе Мария Луис Мора, «для упрочения реформы необходимо, чтобы она была постепенной и сопровождалась *духовной революцией*, затрагивающей все общество и производящей изменения в мышлении не только отдельных лиц, но всей массы народа»⁴¹. Единственный способ осуществить в этой враждебной действительности то, что уже было осуществлено в других странах мира, состоит в изменении обычаев и традиций, всей совокупности идей. Для этого необходимо воспитывать и образовывать латиноамериканцев, объясняя им сущность и цель идеалов свободы. Эстебан Эчеверрия* писал: «Если бы просвещение народа было начато раньше, если бы еще в предшествующую эпоху в школах начали объяснять, что такое свобода, равенство и братство, то разве новые поколения не оказали бы решающего воздействия на торжество *порядка и законности* и не пресекли бы самочинства анархистов и тиранов?»⁴² К несчастью, этого не произошло. Как писал Боливар, народы Америки были научены только тому, чтобы жить в зависимости и рабстве.

Образование и просвещение рассматривались в этот период как основа всякой настоящей революции, без чего любые попытки либерализации останутся чуждыми наро-

⁴⁰ Bello A. Op. cit., p. 168.

⁴¹ Цит. по: Z e a L. El positivismo en México.

⁴² Цит. по: Z e a L. El pensamiento latinoamericano.

дам Америки. Ластаррия писал о своем поколении: «Мы верили, что политическая *образованность* есть основа возрождения, потому что только с ее помощью можно узнать и возлюбить права личности и гражданина, составляющие свободу, а тем более составить себе представление о политической организации, ее формах и практике, дабы уметь отличать друзей демократической республики от ее врагов»⁴³. Только широкое осуществление образовательной программы среди народов Латинской Америки может претворить в жизнь мечту освободителей. Необходимо было прийти к самому народу и научить его пользоваться свободой, которую он завоевал своим оружием. «Давайте обучим его правам личности, равенству и чести», — писал Бильбао⁴⁴.

Очевидцы перемен, которые уже различал Боливар на заре своей жизни, представители нового поколения освободителей стремились проникнуть в сущность Америки, чтобы впредь не повторять ошибок, стоивших немалой крови. Солидаризуясь с Бельо и Боливаром, Ластаррия писал: «Добившись независимости, американский народ стремился освободиться от рабства, не отказываясь от его духа и соответствующих обычаев и традиций, составляющих зародыш новой революции против другого вида деспотизма — *деспотизма прошлого*». И возражая Андресу Бельо, Ластаррия говорил: «Уже давно известно, что главная причина наших политических и социальных бед лежит в нашем колониальном прошлом и что нам не справиться с ними до тех пор, пока мы не выступим открыто и откровенно против этой цивилизации, дабы освободить наш дух и придать нашему обществу демократическую форму... Едва только новые республики успели осознать свою независимость и приступили к политической организации общества, как натолкнулись на сопротивление испанской колониальной цивилизации, дух которой вновь претендовал на свое господство; но это означало бы возврат всего того, что препятствовало свободному утверждению личности и что угрожало превратить общество в жертву нового порядка»⁴⁵. И сила этого сопротивления со стороны прошлого была такова, что все последовавшее оказалось самообманом. Скопированные с чужеземных образцов, все либеральные конституции и институты остались мертвой

⁴³ Цит. по: Ibid.

⁴⁴ Цит. по: Ibid.

⁴⁵ Ibid.

буквой в сравнении с духом, который продолжал жить в узурпаторах власти. Деспотизм прошлого продолжал тяготеть над народами, полагавшими, что они обрели свободу. Истоки зла коренились в испанском прошлом, в самой Испании. И планируемая духовная революция должна начать обновление общества именно с искоренения духа колониализма. В противном случае колониализм останется реальностью.

Андрес Бельо и Хосе Викториньо Ластаррия воплощали собой два подхода к либертарному проекту. Оба связывали его осуществление с проблемой просвещения и образования нового человека, но предлагали альтернативные решения. Учитывать собственное прошлое или полностью исключить его в процессе просвещения? Воспитывать ли латиноамериканцев в духе собственной действительности или же в духе того будущего, которое им предстояло создавать? И тот и другой подходы представляли собой утопии — утопию, обращенную к прошлому, и утопию, обращенную к еще не наступившему будущему. Им соответствовали два варианта проекта: *консерваторский* и *цивилизаторский*. Проекты были альтернативными, взаимоисключающими, как и те оппозиционные политические группы, которые претендовали на лидерство в Латинской Америке. Но ни одним из проектов не предусматривалось слияние латиноамериканской действительности с идеалами ее прошлого и с тем, что должно стать в будущем. Проект, который можно было бы назвать проектом *самобретения*, появится лишь тогда, когда будет осознан крах как одного, так и другого проектов. Стоящая за ними антиномия повлечет за собой целую войну идеологий. Она станет бесконечной внутренней войной, разыгравшейся между прошлым и будущим. Америка будущего, увиденная Боливаром, вновь исчезла в водовороте противоречивых идей, порожденных духом зависимости и рабства. В подобной ситуации примирение этих идей более чем утопично. Сама постановка такого вопроса была бессмысленна. На повестке дня оставалась прежняя дилемма: консерватизм или либерализм, варварство или цивилизация. Причем под варварством и консерватизмом подразумевалось то, что составляло реальность латиноамериканца, его продолжающуюся историю. А под либерализмом и цивилизацией имелось в виду то, что еще не состоялось и находилось вне латиноамериканской реальности.

VII. Консерваторский проект*

1. Иберийское наследие

Латинская Америка оказалась вовлеченной в противоборство двух полярных по своему существу тенденций. В основе одной лежало стихийное, автохтонное начало, в основе другой — импульс подражания, имитации. Первая несла с собой диктатуру, вторая — прогресс, одна тяготела к политической независимости, другая — к гражданским свободам. Принципы независимости и свободы не только не дополняли друг друга, но препятствовали взаимному осуществлению, сталкивая между собой людей, полагавших, что им удалось добиться свободы и независимости. Однако, как писал Бельо, первая стала чужеземным союзником второй. И этот союзник с трудом воспринимался теми, кто был воспитан в испанском духе, ибо само стремление к независимости было продолжением духа борьбы. Этот дух, воодушевлявший восставших «комунерос», вдохновлял и Лопе де Вегу — создателя «Фуэнте Овехуны». Это был дух, обусловивший своеобразие гуманизма испанского Возрождения, гуманизма Хуана Луиса Вивеса, братьев Вальдес, Франсиско де Витории * и Бартоломе де Лас Касаса, своеобразный отклик на Эразмову «философию Христа»¹, живой диалог с европейским гуманизмом времен конквисты и начала колонизации. Это дух, заставивший кортесы в Кадисе выступить в поддержку испанского монарха и своих прав против притязаний французских захватчиков. Это и просто извечная забота о независимости своего очага, несколько, впрочем, не означающая отказа от общественных связей. Всякий принадлежавший испанской общности мог рассчитывать на отношение к себе как к ее члену. Вот за эту общность и боролась Испания на протяжении всей своей истории и поэтому восстала против Наполеона, который под знаменем свободы покушался на

¹ См.: Z e a L. América en la historia. Revista de Occidente. Madrid, 1970.

ее независимость. Поэтому и либерализм, будучи проявлением индивидуализма, исключая всякие иные социальные связи, кроме тех, что обуславливаются договорными отпошениями, был чужд испанскому духу независимости. Как чужеродны были французы пиренейским народам, так чужеродны и североамериканцы, сформированные в иных представлениях о мире, их южным соседям. Южные американцы, потомки иберийских конкистадоров и колонизаторов, унаследовали от них и дух защиты своей независимости, своего очага, своей испанской общности, дух, который должен был быть сохранен.

Оказывается, не все, что принадлежало прошлому, подлежало отрицанию, многое стоило сохранить с тем, чтобы на его фундаменте воздвигнуть собственный порядок, сообщество наций, переставших принадлежать Испании после завоевания независимости, но продолжавших сохранять испанский дух. Этот дух и был тем главным, что следовало сохранить. Андресу Белью внушала отвращение мысль о том, что народы, порожденные Испанией в Америке, не выкажут себя способными ни на одну общественную добродетель и впадут в духовное убожество, оказавшись нацией рабов. Однако «испаноамериканская революция, — писал Белью, — противоречит подобным опасениям. Народ, осознающий свое ничтожество и свою неспособность к высоким деяниям, никогда не смог бы совершить великие подвиги патриотизма и самоотверженности, которые сопровождали борьбу за независимость в Чили и в других частях Америки».

Сама того не подозревая, Испания привила покоренным ею народам тот дух, который заставлял их действовать именно так, как действовали бы — и действовали — сами испанцы, когда отстаивали свою независимость. А теперь латиноамериканцы восстали против испанцев, так же как сами испанцы восставали против своих завоевателей. «И тот, кто окинет историю нашей борьбы с метрополией взглядом философа, — писал Белью, — тотчас же согласится, что победу нам обеспечило не что иное, как наше иберийское начало. Природное испанское упорство встретилось во враждующих сынах Испании с самим собой. Патриотический инстинкт заговорил в душах испаноамериканцев, заставляя их повторить подвиги Нумансии и Сарагосы*. Заокеанская Иберия с ее закаленной ратью и опытными полководцами была повержена в прах другой, молодой Иберией, с ее наспех обученной армией и стихийными

пожаками. Отказавшись от родового имени, последняя унаследовала несокрушимый дух защиты своего очага»². Один и тот же дух присутствовал в борьбе испанцев против нашествия римлян, а затем французов и испаноамериканцев — против иберийских испанцев. Это была общая борьба, которая велась против врага, не желающего признать права народа на чувство собственного достоинства.

Бельо не допускает мысли о том, что колонизация, при всей ее жестокости, могла задуть чувства национального достоинства и патриотизма, равно как и помешать развитию гражданских добродетелей. Напротив, он убежден, что именно благодаря колонизации — но вопреки усилиям колонизаторов — угнетенные американцы смогли восстать против поработителей. Колониализм не только не сделал их покорными рабами, но превратил в людей, способных вступить в открытую и упорную борьбу за свои человеческие и национальные права. Это вовсе не означает, что возникал вопрос о республике — республиканские идеи были пока чужды иберийской Америке. Латиноамериканцы только подтверждали свою готовность отстаивать права своих народов. Их возмущение было направлено не против Испании как таковой, но против поработощающих сил, действовавших от ее лица. Поэтому они и не признали Наполеона своим новым хозяином, но выступили против него под знаменем страны, которую считали своей родиной. «Предпосылок для республиканского строя еще не существовало, и Испания не могла создать их, — писал Бельо, — ее законы диктовали совершенно иную ориентацию. Но в самом характере испанского народа заключались великодушные и героизм, активная и щедрая потребность в независимости; и если этот характер проявлял себя в простых и скромных обычаях, ...то в этом было нечто большее, нежели тупая косность рабства»³.

И тем не менее рабство, духовное рабство, о котором говорил Освободитель, было неотъемлемой частью прошлого. Правда, только частью — иначе как бы могли восстать против своей кабалы те, кто был в нее ввержен? Почему испаноамериканцы упорно стремились зачеркнуть, уничтожить свою собственную историю? Бельо пишет: «Попытаемся рассмотреть факты как таковые, без выяснения причин. Деспотизм унижает и нравственно калечит — это

² Bello A. Op. cit., p. 169.

³ Ibid.

аксиома, и если ни в Европе, ни в Америке три века деспотизма не смогли привести людей к вырождению и растоптать в них благородные чувства — без которых невозможно объяснить возникновение нынешних проявлений морального подъема как в Испании, так и в Испанской Америке, — то, стало быть, существовали силы, противостоящие столь губительному влиянию»⁴. Таким образом, несмотря на три долгих века деспотизма, народ не потерял импульсов благородства и жажды свободы, знаменующей для него независимость его очага. Все эти качества сохранились как в Америке, так и в Испании, вопреки всем попыткам ввергнуть народ в духовное убожество. «Не обладает ли каждый народ неким особым и неразрушимым духовным складом, самобытностью? — задавался вопросом Бельо. — А поскольку испанская нация оказалась смешанной с другими народами в Америке, то не попытаются ли объяснить разнообразие человеческого материала и форм наших революций в разных америкапских провинциях до некоторой степени разнообразием форм этого смешения?»⁵. Иначе говоря, Бельо представляет метасацию возможной причиной сохранения некоторых наследственных испанских качеств.

Бельо отмечает и тот факт, что за достижением независимости последовал период анархии и хаоса, причину которого некоторые склонны видеть в наследии колониального — испанского — прошлого. Бельо отвергает подобные обвинения. Завоевание независимости было для него несомненно благородным актом, обусловленным самим испанским прошлым и его наследием, на которое делались попытки возложить вину за неудачи самого освободительного процесса. При этом не учитывалось, что, как говорил еще Боливар, независимость была достигнута в совершенно особой обстановке, когда латиноамериканцы не обладали еще ни определенной подготовкой, необходимой для ее восприятия, ни умением осуществить цели и задачи, связанные с нею. Так было в начале революции, так было и в конце. Ведь не от Испании же следовало ожидать помощи в подготовке народов Латинской Америки к независимости, сменившей ее владычество. Народам Латинской Америки надлежало тронуться в свой путь без помощи со стороны, и учиться им предстояло на ходу. Другого выхода не было.

⁴ Ibid., p. 170.

⁵ Ibid.

«Все беды были закономерным следствием того состояния, в котором мы находились, — писал Бельо. — В какую бы эпоху ни вспыхнуло восстание, неудачи были бы такими же, если не большими, а успех, возможно, был бы не столь обеспеченным»⁶. Пусть американцы и не были в должной мере готовы к будущей независимости, все же упускать случай было нельзя. «Мы стояли перед выбором: либо использовать первую возможность, либо продлить наше рабство на века. Если нам не дано было получить воспитание, необходимое для того, чтобы пользоваться плодами свободы, то не от Испании могли мы ожидать его. Нам оставалось самим заняться собственным воспитанием, как бы дорого ни обошлась нам эта попытка. Надо было покончить с трехсотлетней опекой, оказавшейся не в состоянии за все это время подготовить подопечный народ к его освобождению»⁷. Из сказанного следует, что латиноамериканцы, добившись независимости, вовсе не были лишены всякой возможности использования полученной свободы. В них самих было нечто, что позволило им подняться против своих поработителей и в борьбе за свою свободу преизойти своего бывшего повелителя в смелости и отваге. Это «нечто» шло к ним из их прошлого, а такое прошлое следовало сохранить.

В этом суть консерваторского проекта, который предполагал ассимилировать ту часть наследия прошлого, которая могла стать фундаментом будущей новой нации и которая являла собой определенный порядок — не тот, что обуславливал колониальную зависимость, но тот, что обеспечивал могущество метрополии, порядок, возникший в самой Испании и основывавшийся на единстве иберийских народов. Именно это единство позволило иберийцам покончить с восьмисотлетним арабским владычеством, а впоследствии — создать великую империю. Отсюда и стремление Испании сделать нации, созданные ею за океаном, такой же частью империи, как и иберийские. Отсюда в свою очередь и стремление латиноамериканских народов сделаться частью великой Испании. Ими руководило желание ощутить себя ее законными сынами; именно законными, а не бастардами, с такими же правами и обязанностями, которыми наделены народы Иберийского полуострова.

В формах общественного устройства, установленных конкистадорами на колонизированных территориях, Андрес

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

Бельо видел тот же порядок, что и в самой метрополии. И если в пределах этих, по сути испанских общественных институтов вызревала оппозиция центральной власти, то она была аналогичной восстанию испанских «комунерос» против своего правительства. Тот же дух проявился в реакции народов Латинской Америки на вторжение Наполеона в Испанию*: как и сами испанцы в далекой метрополии, они требовали уважения прав народа. «Несмотря на всеохватное могущество испанской короны, — писал Бельо, — народно-патриотический дух не угас в горниле муниципальной автономии; драгоценная традиция пережила запрет на свои главные проявления. И когда страну заповилили французские войска, муниципалитеты выдвинули на престол Фердинанда VII и обратились за поддержкой к колониальным властям, которые на первых порах колебались, склонные признать власть метрополии независимо от того, какой бы династии ни принадлежал ее трон; те же муниципалитеты потребовали от правительства гарантий своего суверенитета, возможности участвовать в управлении государством, которой в последнее время были лишены»⁸.

Таким образом, муниципальное самоуправление испанских городов явилось таким же очагом сопротивления всемогущей центральной власти самой метрополии, как и отдельные провинции, восставшие против захваченной интервентами короны. Испанские муниципии всегда оставались выражением суверенных прав народов Испании, их неотъемлемой привилегией. Этот общественный институт будет ревностно перенесен конкистадорами и колонизаторами на почву Латинской Америки. По словам Андреса Бельо, ни в вице-королевствах, ни тем более в генерал-капитанствах власть не обладала полномочиями представителя абсолютной монархии. Ни одна из форм латиноамериканской администрации не представляет вполне испанскую корону — ее власть была здесь строго ограничена местными законами. Поэтому колониальная администрация, будучи копией с испанского образца, была совершенно отлична от нее по своему духу. Огромные расстояния обеспечили латиноамериканцам большую независимость, нежели та, которой располагали по отношению к испанской короне народы самого полуострова. «На полу-

⁸ Bello A. Memoria sobre el servicio personal de los indsenas y su abolición. — In: Bello A. Op. cit., p. 312.

острове, — пишет Бельо, — монарх действовал непосредственно и незамедлительно — он замыкал на себе все действия местной администрации, которая находилась от него в полной зависимости. Между тем, в колониях все административные чины могли действовать независимо, если не вопреки друг другу, и с тем большей свободой, чем большим было расстояние от матери-родины»⁹. Сама королева сделала возможной эту относительную автономию с целью предупредить возможную измену своих эмиссаров, если они пожелали бы превратить заокеанские территории в орудие своих личных интересов. Как писал Бельо, «вмешательство верховной власти было нечастым. Два соображения определяли именно такую систему правления. С одной стороны, необходимо было поддерживать и укреплять испанскую власть в ее бескрайних провинциях, сохранять вечную опеку над многочисленным населением и по возможности скрывать его от завистливых глаз других предприимчивых государств, покушавшихся на обширные и богатые испанские владения. С другой — обеспечивать гарантии против возможной измены представителей королевы, ограничивать сферу их влияния и сдерживать их устремления в пределах законности»¹⁰. Таким способом метрополия стремилась предотвратить возможность утраты контроля над заокеанскими провинциями, будь то по причине вторжения других держав, будь то из-за неверности собственных наместников. С этой целью она создала систему власти, в которой одна сфера ограничивала другую, одна администрация наталкивалась на полномочия другой. Это была система соперничающих властей, зорко следящих за тем, чтобы другая сторона не взяла верх. Метрополия была заинтересована в том, чтобы власти взаимно подавляли и ограничивали друг друга, подчиняясь единой верховной власти — власти королевы, как бы далеко эта власть ни находилась.

«Сами вице-короли были бессильны против судебных органов — аудиенсий, — писал Бельо, — которым самой судьбой было предназначено вершить правый суд и которые, будучи жрецами закона, вмешивались в дела высшего административного и политического руководства. Неверно полагать, будто вся полнота власти вице-короля при-

⁹ Bello A. Memoria histórico-crítica del derecho público chileno desde 1810 hasta 1883. — In: Bello A. Op. cit., p. 329.

¹⁰ Ibid.

надлежала исключительно военным губернаторам, власть которых даже не всегда распространялась на все департаменты страны»¹¹. В своем стремлении сохранить прежнюю силу власти корона готова была пойти на ограничение полномочий муниципий, однако упорство этих органов самоуправления в сохранении своих исконных привилегий было не слишком велико. «Среди всех колониальных институтов, — продолжал Бельо, — выделяется своей исключительностью такой орган, как муниципалитет, или, что то же, аюнтамьенто, кабилдо. Недоверие к этим органам со стороны метрополии проявилось в ее стремлении во что бы то ни стало подавить их активность и лишить их действительной силы. Но несмотря на все усилия, в результате которых удалось превратить муниципалитеты в жалкое подобие того, чем они являлись в первый век конквисты, поскольку в состав их входили люди, не избравшиеся населением, а сами они подвергались суровому обращению со стороны власть предержащих, вплоть до оскорблений и унижений, — несмотря на все это, муниципалитеты ни разу не отступились от своего долга народных представителей и не единожды отважно поднимали свой голос в защиту общинных интересов. Не случайно первый крик независимости и свободы раздался именно здесь, в этих униженных муниципалитетах»¹². Таким образом, латиноамериканцы имели полную возможность найти основы для создания соответствующего их сущности порядка в своем собственном колониальном прошлом, что не обязательно предполагало ситуацию зависимости. Что же касается заокеанских испанцев, то они и не стремились порывать связь с той историей и тем прошлым, которые они считали действительно своими. Тем более не входило в их намерения отвергать форму власти, обеспечивавшую единство. Они хотели только добиться, чтобы их интересы понимались как интересы самой империи. Они не желали быть простыми орудиями чужих интересов и заботились о сохранении своей независимости как части большой испанской общности. Падение испанской короны в результате наполеоновского вторжения предоставило американцам возможность добиться своей автономии по отношению к власти, враждебной интересам той великой общности, которую они составляли. Именно так поступали на Пиренеях испанские

¹¹ Ibid., p. 331.

¹² Ibid.

провинции, не желая признавать власть, чуждую их интересам. Поскольку центральная власть в Испании была смещена и заменена властью, чуждой испанцам и историческому прошлому Испании, то и ее объединение в одно целое, совершившееся в период Реконквисты, и распространение этой целостности в результате Реконквисты на заокеанские территории, сами собой утрачивались. И поскольку как испанские, так и американские провинции продолжали признавать только законное правительство в лице Фердинанда VII, то восстание охватило как метрополию, так и колонии.

2. Солидарность: призыв и отказ

В 1808 г. Наполеон вступил в Испанию. 14 июля того же года испанский король Карл IV и его наследник Фердинанд VII отреклись от престола в пользу брата Наполеона — Жозефа Бонапарта. Это отречение повсеместно было воспринято как незаконный акт. Противозаконность его лишала силы пакт, подписанный разными провинциями Испании в средние века, в результате которого возникло единое Испанское государство; составляющие его самостоятельные государства или провинции восстанавливали свои прежние права, не будучи обязанными признавать новую власть, установленную французами. Колонии пошли по этому же пути, полагая себя заокеанскими провинциями, которые не признают никакой иной власти, кроме испанской. Повсеместно в Испанской Америке муниципальными центрами власти стали кабильдо, взявшие на себя полномочия впредь до освобождения полуострова. Это проявление независимости пришлось не по вкусу американским представителям испанской администрации, фактически не существовавшей. Поэтому они попытались сразу же подавить стремление колоний-провинций к обретению статуса равенства, при том что сама метрополия все еще находилась под наполеоновским игмом. Ответом на эту политику стала война за независимость, а ее итогом — окончательное отпадение колоний от метрополии. Но пока этого не произошло, колонии по-прежнему считали себя провинциями, принадлежащими великой испанской общности и требующими признания своего равноправия.

В это время в другой части Латинской Америки — Бразилии — португальский король Жуан VI, спасаясь от

наполеоновской оккупации, обосновывается со своим двором на американской земле и провозглашает в 1810 г. Объединенное королевство Португалии, Бразилии и Алгарви, превратив колонии не только в часть португальского королевства, но и в ее центр. Поэтому, когда в результате революции 1820 г. Жуан VI вернулся в Португалию, бразильцы с легкостью признали сына короля Педру VI своим регентом, а год спустя, по провозглашении независимости, императором Педру I. Завоевание Бразилией независимости было практически бескровным в сравнении с продолжительной освободительной войной в Ииспаноамерике. На подобный исход надеялись и испанские колонии, отвергавшие власть Наполеона и продолжавшие оставаться верными испанской власти метрополии. Поэтому мятежные кабыльдос, точно так же, как и их пиренейские собратья, восстав против власти, не отвечавшей их интересам, полагали, что до тех пор, пока на испанский престол не взойдет законный монарх или его наследник, а французские войска не покинут территорию Испании, необходимо, чтобы в американских провинциях продолжали править вице-короли, но лишь как временные представители власти — до того момента, пока не будет восстановлена подлинная испанская власть, свободная от французского влияния. Вице-король должен был присягнуть на верность монархии и поклясться в том, что будет править согласно испанским законам, но с предоставлением существующим политическим и законодательным органам права свободно отправлять свои функции. Таким образом испанские провинции в Америке рассчитывали обеспечить свой суверенитет и свою автономию, подлежащие отчуждению только в случае возвращения к власти законного испанского монарха, который мог бы гарантировать в дальнейшем суверенитет всей монархии.

А пока этого не произошло, суверенность заокеанских провинций оставалась прерогативой ее местных властей, представляющих различные прослойки местного населения. Испании такое положение дел пришлось весьма не по вкусу, ибо в этом усматривалась некая уловка с целью оправдания независимости от метрополии. Однако весть о всеобщем восстании пиренейских государств против Наполеона была встречена в Америке с энтузиазмом и вызвала заверения в поддержке и признании Фердинанда VII, равно как и в готовности сражаться за него не на жизнь, а на смерть. И все же раскол между европейцами и

креолами уже произошел. Позиция испанских наместников в Америке и позиция самой метрополии исключали признание за американцами какой-либо автономии, поскольку этим подрывались абсолютистские претензии пусть и обезглавленной, но все же монархии. Между тем американские кабилдос продолжали отстаивать свои позиции вопреки упрямству метрополии. В сущности, они не требовали ничего сверх того, что могли требовать во имя сохранения суверенности наций испанские муниципии, поднявшие народ против захватчика. Как писал историк Хосе Миранда, в Новой Испании «стихийно образовавшиеся после отречения испанских монархов и оккупации Наполеоном большей части Испании креольские группировки и партии поначалу выдвигали требования не независимости, а всего лишь равенства в правах с метрополией,— равенства, означавшего прежде всего право на самоуправление, на автономию, которая должна сохраниться до того момента, пока монарх, чья власть распространяется в равной степени на все пределы империи, не вернется на свой законный престол»¹³. Те же требования многократно выдвигались и в пиренейскими провинциями Испании. Следовательно, не существовало никакой причины, по которой вице-королевство Новая Испания или какая-либо другая провинция Америки расценивались бы как неполноценные по отношению к метрополии и подчинялись бы ее интересам. К тому же речь шла о независимости не от Испании, а от агрессивной Франции, которая, захватив Пиренеи, могла предъявить свои требования и на пиренейские колонии в Америке. Напрасно латиноамериканцев подозревали в тайном намерении поднять мятеж с единственной целью добиться независимости. Они были совершенно искренни в своем первом порыве. Знамя войны за независимость будет поднято лишь после того, как метрополия откажет своим заокеанским сынам в равноправии, откажется признавать за ними те же права и обязанности, которыми располагали составлявшие ее иберийские народы.

Не что иное как деспотическая испанская гордыня привела к полному расколу империи. Но и латиноамериканцам было не занимать гордости. Народы Америки не могли больше мириться с навязываемым им статусом второсортности, неполноценности, не могли, говоря словами

¹³ Miranda J. Las ideas e instituciones politicas mexicanas, Instituto de Derecho Comparado. UNAM. México, 1952, p. 254.

Белью, принимать порядок, законы и общественные институты, которые служили интересам только метрополии в ущерб народам Америки. Еще задолго до того, как в 1808 г. сложилась эта ситуация, в Америке уже имели место движения протеста, в том числе и вооруженные. В 1797 г. перуанец Хуан Пабло Вискардо-и-Гусман, член изгнанного с территории Америки иезуитского ордена, выступил с гневным обличением колониального режима и призвал к полной независимости Америки. Воззвание Вискардо «Письмо к американским испанцам» вскоре стал распространять среди борцов за независимость Франсиско Миранда. В этом документе говорится: «С нашей стороны мы заявляем, что мы иные, нежели испанцы, что мы представляем собой другой народ. Откажемся же от нелепой системы, якобы связывающей и уравнивающей нас с хозяевами и угнетателями. ...Испания первой нарушила свои обязательства по отношению к нам, она разорвала и те слабые связи, что еще могли бы соединить и сблизить нас». Испанцами Америки звались тогда ее жители — все еще испанцами! Но уже Александр Гумбольдт, посетивший Америку в ту пору, писал о том, что здешние жители предпочитают зваться американцами, а не креолами. А после событий 1783 г. и в особенности 1789 г. * здесь все чаще с гордостью произносили: «Я не испанец, я американец!» И вот спустя несколько лет и как следствие событий, начавшихся в 1808 г., в первых декларациях независимости появилось выражение «американский народ». Таков путь, в конце которого сыны Испании пришли к полному отказу от отчего наследия, дабы найти иные формы общественного устройства. Последние уже не несли на себе отпечаток нации, не пожелавшей увидеть в американцах и Америке ничего, кроме объекта эксплуатации, включая сюда и самих креолов — законных детей конкистадоров и колонизаторов.

Оккупированная метрополия не вняла призыву своих американских провинций к испаноамериканской солидарности, подкрепленному жестом непризнания власти оккупантов и узурпаторов. Регентство, окруженное французскими войсками в сопротивлявшемся Кадисе и практически лишившееся всякой власти, тем более власти над своими провинциями за океаном, отвергло проявление их верности. В 1810 г. кабильдо в Каракасе первым в Латинской Америке объявил себя Верховной хунтой, подтвердив, однако, верность Фердинанду VII. За этим актом стояло

стремление утвердить свою суверенность как испанской провинции, хотя и в качестве лишь временной меры, поскольку это никоим образом не означало нарушения верности Испании. Находясь на грани катастрофы, Испания не хотела вовлекать в нее своих американских подданных. Поэтому, когда в кадисских кортесах стало известно о событиях в Каракасе, регентство приняло решение о немедленной и строжайшей блокаде этой провинции и о суровом наказании предполагаемых мятежников. Итак, с одной стороны, Каракас никоим образом не был намерен обособиться от испанской монархии, а с другой — сами представители трона, уже потерявшие всякую силу, своей непримиримостью способствовали неминуемой развязке. И не только жители американских провинций, но и многие из наиболее здравомыслящих испанцев, спрашивали себя в то время: какой смысл в том, чтобы сурово наказывать целый народ, предлагавший свою помощь и солидарность плененной метрополии и свою верность королю? Позиция, занятая Каракасом, ничем не отличалась от той, что всегда занимали пиренейские кабильдос в тех случаях, когда враг покушался на узурпацию законной власти. Тогда чем же вызвано такое отношение к испанскому народу, живущему по ту сторону океана? Чем он хуже пиренейской нации? Кто лишил их равных прав? Живущий в Англии испанец Хосе Мария Бланко Уайт спрашивал своих соотечественников: обладает ли народ Испании каким-либо превосходством в правах по отношению к народу Америки? Разве испанский народ не брал инициативу по обеспечению своей суверенности всякий раз, когда законная власть теряла свои полномочия? Отчего же тогда это право не признается за испанцами, живущими в Америке? «Разве приверженность народа Америки своему монарху, проявляющаяся в рамках колониальной зависимости, дает основание народу Испании пользоваться этой зависимостью на правах хозяина с целью диктата своих требований?»¹⁴ Вслед за Каракасом аналогичную позицию заняли кабильдосы Санта Фэ, Боготы, Кито, Буэнос-Айреса, Сантьяго-де-Чили и, наконец, мексиканские инсургенты, выступившие в 1810 г. Все эти события знаменовали начало той неудер-

¹⁴ Цит. по: Robledo A. G. Idea y experiencia de América, Fondo de Cultura Económica. México, 1958; см. об этом также: Nicholson I. Los libertadores, Ediciones Martínez Roca. S. A. Barcelona, 1970.

жимой лавины, которая вскоре охватила все народы Америки и вызвала яростный отпор испанской администрации в колониях. «Европейцы» и «американцы» вступили в открытую схватку, итогом которой стала знаменитая битва при Аякучо в 1826 г.

Восстание в Мексике, возглавляемое Мигелем Идальго, и его слова, оправдывающие это восстание, лучше всего характеризуют те цели, которые ставило перед собой все освободительное движение: ни в коей мере оно не было направлено против метрополии, частью которой все еще продолжали ощущать себя жители Америки. Более того, эти лозунги свидетельствовали о стремлении сохранить в неприкосновенности наследие, которому угрожала иностранная интервенция. Как писал сам Идальго, «мы никогда не взяли бы за шпаги... если бы не сознание того, что наша родина может бесславно пасть, а мы — превратиться в жалких рабов наших смертельных врагов». Речь шла о потере не только родины, но также и «нашей святой религии, нашего монарха ...наших традиций и всего, что есть у нас святого и драгоценного и что мы должны охранять»¹⁵. Таким образом, борьба, которую начала Америка, была не чем иным, как продолжением борьбы, шедшей в Испании. Как иберийцы, так и испанцы, живущие в Америке, были заинтересованы в одном и том же — в том, чтобы сохранить общее наследие. В этом отношении своего рода лучом надежды, блеснувшим в последний раз перед окончательным крахом, явились кортесы, созданные в 1811 г. в Кадисе по инициативе регентского совета.

Мысль о созыве кортесов возникла в наиболее либеральных умах Испании, но, как это ни парадоксально, их либерализм не коснулся Америки. Напротив, испанский либерализм, представленный кортесами, пытался упорно не замечать того, что становилось уже неизбежной реальностью, — начатую Америкой борьбу за независимость. В частности, на заседание кортесов должны были прибыть представители так называемых провинциальных центров из-за океана, располагая теми же правами и полномочиями, что и представители испанских провинций. Но это равенство было добыто силой американскими представителями уже по их прибытии. Предполагалось, что, поскольку американские провинции были частью общего целого — империи, их жители должны были обладать равными пра-

¹⁵ Цит. по: Miranda J. Op. cit., p. 256.

ими с жителями испанских провинций. Однако так было лишь на словах, на деле воспользоваться этим равенством оказалось гораздо сложнее. В данных обстоятельствах представители американских провинций на заседании кортесов в Кадисе оказались в условиях неравенства. Требования американских делегатов о предоставлении им равных условий были в конце концов удовлетворены, правда с определенной оговоркой: реализация равных прав представительства откладывалась до следующего раза. Точно так же обстоит дело и с вопросом о равноправии американцев в государственных органах. Вопрос о равноправии жителей Нового Света оказался спорным в том, что касалось социально-этнической дифференциации населения. О равных правах для негров — как рабов, так и свободных, — а также мулатов не могло быть и речи. Что до индейской части населения, то предоставление ей полного и немедленного равноправия было сочтено несвоевременным. Примечательно, что против предоставления одинакового избирательного права всем слоям населения выступила и колониальная верхушка. Так, торговая палата Мексики (Консуладо) в письме, отправленном в адрес кортесов в мае 1811 г., ссылаясь на то обстоятельство, что население Новой Испании чрезвычайно неоднородно по своему составу: из шести миллионов общего числа жителей три миллиона составляли индейцы, два — метисы и только один миллион составляли белые, причем лишь половина белого населения подходила под категорию, позволявшую ей иметь свой голос на выборах в кортесы. На этом основании было предложено сократить до минимума представительство вице-королевства Новая Испания. Предложение не было принято, но сам факт заявления вызвал серьезное недовольство среди американских представителей. С горечью вспоминал об этой попытке дискриминации distinguished мексиканец Сервандо Тереса де Мьер*.

Главным итогом заседания кортесов в Кадисе стал Основной закон, или Кадисская конституция 1812 г., оказавшаяся подлинно современной конституцией, в которой отразились достижения либерализма XVIII в. Попытка либерализации и демократизации имела смысл, однако только для самой Испании, ибо за океаном к ней отнеслись с подозрением. Правда, в очень скором времени Конституция была отменена самим Фердинандом VII, осуществившим государственный переворот 10 мая 1814 г. К этому времени французских оккупантов уже не было в

Испании, и королю при поддержке приверженцев роялизма и абсолютизма удалось вернуть Испанию на стадию, предшествовавшую событиям 1808 г., — к абсолютизму. Этот возврат к прошлому означал и новые попытки восстановления испанской гегемонии в Америке, что привело к ожесточению войны. Война закончилась достижением полной независимости народов, которые Испания упорно рассматривала как зависимые и подчиненные, отвергая даже их претензии на статус американских провинций испанского государства, со всеми правами и полномочиями соответствующих провинций внутри страны.

3. Отречение от Испании

Сервандо Тереса де Мьер стал свидетелем и обличителем позиции испанского деспотизма по отношению к испано-американским народам, следствием которой явился окончательный раскол бывшей империи. Собравшиеся в Кадисе кортесы были действительно либеральными по своему неприятию наполеоновского деспотизма, но они же проявили полнейшее безразличие к законным требованиям своих американских сограждан на признание за ними соответствующих прав. Для жителя метрополии Америка была лишь объектом эксплуатации, включая и уроженцев американских земель. Достаточно было родиться в Америке, чтобы считаться человеком второго сорта. Категория второсортности или неполноценности распространялась на креолов, индейцев, метисов, негров, мулатов и на все прочие группы населения, возникшие в ходе метисации. Со своей стороны житель Америки в период зависимости стремился к тому, чтобы сохранить мир, созданный в результате встречи Испании с Америкой, сохранить все те узы, что продолжали объединять американцев с родиной их отцов, требуя единственного условия: признать за американцами равные права с жителями метрополии. В этом суть консерваторского проекта, возникшего в самом начале борьбы за независимость, проекта, который отринула высокомерная Испания.

Как уже говорилось, американцы в своей борьбе шли вслед за испанцами, которые выступали против официальной власти всякий раз, когда находили, что последняя не отвечает интересам большинства нации. Но на этот раз акт благородства не встретил одобрения — он вызвал кары.

Метрополия, осажденная врагом на далеком полуострове, не колеблясь отдала приказ о блокаде Венесуэлы и отправке войск на подавление восставших мексиканцев. Почему так произошло? Тереса де Мьер отмечает, что все американские народы поднялись против Наполеона и решительно отказались от своих сокровищ, чтобы помочь Испании. Подобным же образом поступили и жители метрополии, отказавшись признать власть самого Фердинанда VII, ибо тот уступил французскому влиянию, «онаполеонился», а позже и породнился с французским императором, женившись на его родственнице. В Конституции, принятой испанским народом в Кадисе, сказано, в частности, что народ является «свободным и независимым, он не является и не может являться достоянием какой-либо династии или отдельного человека, он обладает правом на утверждение своих основных законов и на принятие той формы правления, которую сочтет приемлемой»¹⁶. Откуда же тогда такое отношение к народу Америки? Как пишет де Мьер, хотя население Испании вполниту меньше населения испанской Америки, первая претендует на исключительное право поставлять новых фердинандов. «И ведь испанцы убеждены, что мы, американцы, демонстрируем свою верность Фердинанду VII только из страха перед ними»¹⁷. Чтобы доказать обратное, Венесуэла была вынуждена первой взяться за оружие и тем самым подать пример остальным народам Америки. Испания по-прежнему твердит, что народы Америки — это рабы. Что ж, Испания есть Испания, страна конкистадоров и колонизаторов, истреблявших племена и народы с жестокостью, ужаснувшей Лас Касаса. Испания ни в чем не изменилась. И у американцев не может быть ничего общего с испанцами.

«Главное зло Испании, — пишет де Мьер, — в отсутствии у нее головы: если бы она была, уже давно французы убрались бы обратно за Пиренеи, Америка была ее преданным союзником, а сама Испания не находилась бы в состоянии анархии»¹⁸. Оказавшись жертвой французской агрессии, Испания ничтоже сумняшеся принимается расстреливать собственный народ за океаном. Итог: города в огне, кровавая резня... «Мало им крови 200 000 американ-

¹⁶ Mier S. T. Primera Carta de un americano. Edición facsimilar (Londres, 1811—1812), Partido Revolucionario Institucional. México, 1927, p. 13.

¹⁷ Ibid., p. 18.

¹⁸ Ibid., p. 19.

цев, забытых, словно скот, в Мексиканском королевстве? И это — не считая крови, сочащейся из отрезанных ушей несчастных индейцев, которых они взяли себе за обычай так наказывать... Воистину, если отчизна наша нас до сих пор полностью не истребила, дабы подчинить своей воле, как это было во времена конкисты, то это не по недостатку решимости. Ибо нет ни одного заседания кортесов, на котором они, брызжа слюной от бешенства, не изрыгали на Америку все новые войска, особенно усердствуя в те дни, когда им удастся добиться какого-нибудь преимущества для своей страны»¹⁹. Стоит ли удивляться тому, что Испания исхитрилась, несмотря на специальное обращение регентства к испанцам, живущим в Америке, неизменно отводить немногим американским представителям вторые роли в кортесах. Как пишет де Мьер, было совершенно очевидно, что «испанцы были намерены терпеть присутствие в кортесах лишь незначительной группки привилегированных рабов, которым дозволялось войти в господский дом с жалобой на свои невзгоды и смиренно ожидать решения хозяина, т. е. присутствовавшего большинства»²⁰. Для испанцев Америка оставалась Америкой конкисты, а американцы — слугами, удел которых состоял в труде на благо своих хозяев. Естественно поэтому, что в борьбе испанцев против иноземного захватчика американцы не могли быть не чем иным, как орудием борьбы или же военным трофеем, достающимся победителю. Испанцев ни в малейшей мере не интересовала солидарность, предлагаемая ей Америкой: разве можно говорить о солидарности с рабами, хозяином которых станет тот, кто победит в борьбе свободных людей? Излюбленной в те времена, по словам де Мьера, была фраза испанцев о том, что «Америка должна будет склониться перед любым покровителем Испании, кем бы ни был этот пройдоха, пусть хоть самим Бонапартом»²¹.

Вот почему кортесы в Кадисе отложили просьбу американцев о равном представительстве. Де Мьер свидетельствует, что кортесы ограничились следующим утверждением: «Мы будем равны в нашем подчинении власти, но не в том, чтобы решать вопросы относительно нашей судьбы, вытекающие из общественного договора»²². «Европей-

¹⁹ Ibid., p. 20.

²⁰ Ibid., p. 23.

²¹ Ibid., p. 27.

²² Ibid., p. 28.

ды и словами и делами давали понять американцам, что они навеки прикованы к Испании, хотя бы ее и оседлал Наполеон»²³. Американцы не могли смириться с таким положением. В их намерения никогда не входило отделиться от Испании. Их намерением было продолжать оставаться частью Испании, и из-за одного этого желания к ним стали относиться как к мятежникам. Но такими же мятежниками были и сами испанцы, когда восставали против французских оккупантов. В основе позиции Испании лежало представление об извечности рабской доли американских народов, кто бы ни выступал в роли поработителя. Не мудрено, что метрополия с легкостью вознамерилась отдать мятежный Буэнос-Айрес на расправу Португалии, давно выдвигавшей свои претензии на эту территорию. Все по той же причине испанские патриоты организовывали подписки с целью финансирования карательных экспедиций для подавления американцев, возмечтавших о статусе равноправия в борьбе против врага, захватившего саму Испанию. «Кто бы мог подумать, — восклицает де Мьер, — что даже в масонских клубах Кадиса проводились подписки для похода против мексиканцев»²⁴. По мнению де Мьера, американские представители располагали большей свободой слова в кортесах, созданных Жозефом Бонапартом в Бургосе, чем в патриотическом Кадисе. Испанцы, продолжает де Мьер, «не прекратят творить произвол до тех пор, пока не вынудят доведенную до отчаяния Америку объявить вслед за Венесуэлой о своей независимости и оказать должный отпор, чтобы перестать быть рабой тех, кто сами рабы»²⁵.

Испания ничего не сделала для того, чтобы прекратить произвол, чинимый в Америке. «Испания, не перестающая возмущаться произволом, когда он вершился в ее доме, объявила нас бунтовщиками и направила против нас оружие. Возьмем же и мы за оружие, провозгласим свою независимость от тиранов и ответим на силу силой»²⁶. Испания заявила: либо вы — рабы, либо ничто. Итак, все зависит от точки зрения. Если испанцы восстали против французов, то это называется революцией, но когда то же самое делают американцы, то это именуется мятежом. Тех,

²³ Ibid., p. 32.

²⁴ Ibid., p. 35.

²⁵ Ibid., p. 51.

²⁶ M i e r S. T. Segunda carta de un americano. — In: M i e r S. T. Op. cit., p. 25.

кто призывает подняться против захватчика, называют в Испании «революционерами, нас же клеймят как мятежников, которых следует подавить силой оружия»²⁷. Все это означает, что у американцев нет ничего общего с испанцами, и сами испанцы обозначили эту резкую границу. Становится совершенно очевидным, что американцам уже нечего ожидать от собраний, подобных кадисским кортесам. Необходимо созвать свое собственное собрание. Предваряя Боливара, де Мьер пишет: «Было бы проще, если бы Испанская Америка организовала собственное представительное собрание, нежели представлять в испанском»²⁸. И если американцы хотят победить, то им следует объединиться и создать собственное сообщество. «Американцы! Единство — вот что вам необходимо! А убедиться в его необходимости вы можете из того, как заинтересованы испанцы в вашей разобщенности»²⁹. Американские народы могут создать один великий народ, великое государство, простирающееся от берегов Миссисипи до Огненной Земли. «Конгресс, созданный у Панамского перешейка, будучи единым судьей в делах войны и мира на всем Колумбовом континенте, не только сдержал бы претензии Бразилии и намерения Соединенных Штатов, но и аппетиты всей Европы, вечно озабоченной своей природной обделенностью в сравнении с огромным колоссом, готовым отдать всю свою силу для поддержания независимости любой из своих провинций; кроме того, он послужил бы препятствием на пути возможных агрессий между ними, подобных тем, что свойственны европейским державам»³⁰.

На чем основываются испанцы, заявляя о своем праве на Америку и ее обитателей? В чем превосходство испанцев над американцами? Почему европейцам позволительно восставать, отстаивая свою свободу, в то время как американцы должны повиноваться любому, кто станет их господином, в том числе и господину их господина? Как писал де Мьер, испанцы воспользовались измышлениями ряда философов-просветителей — тех французов, англичан, немцев, многочисленных рейналей, бюффонов, де паувов и других, которые клеветали на Америку. Все эти

²⁷ Ibid., 36.

²⁸ Ibid., p. 59.

²⁹ Ibid., p. 125.

³⁰ Ibid., p. 58.

измышления были направлены на то, чтобы преуменьшить значимость государств, зарождавшихся в Америке Испанией и Португалией, и оправдать таким образом экспансионистские устремления и проекты цивилизованной Западной Европы. Это была клевета на землю, флору и фауну и на самого человека, рожденного или живущего на этой земле. И к этой клевете теперь прибегает сама Испания, пытаясь доказать второсортность, неполноценность американских народов, а значит, и правомерность их закабаления. Именно такой была позиция представителей мексиканской торговой палаты, противившейся предоставлению американцам равных избирательных прав, которых они требовали от кортесов.

В этом документе прозвучал уже известный тезис очернителей Америки, и потому в нем фигурируют «озверелые индейцы, орды дикарей, бродячие племена, не знающие ни городов, ни оседлости, ни земледелия, ни искусств, поскольку все эти достижения идут только от иберийских пришельцев. И всему виной местный климат, делающий человека диким, тупым, подобным животному, чего не могут избежать и сами испанцы, живущие там»³¹. И как проиизирует де Мьер, лучшим подтверждением подобных слов могут служить сами представители мексиканской торговой палаты, выступившие с нападками на американцев в Кадисе. Но, коль скоро американская земля столь дурна, чем объясняется упорное стремление сохранить ее за собой? Де Мьер полагает в связи с этим, что клеветнические измышления по поводу Америки исходили в действительности не от кого-нибудь, а от самой Испании, пытавшейся таким образом оправдать свою колониальную практику. Европейские философы и мыслители всего лишь воплотили в слове хитроумный испанский замысел. Вслед за ними те же нелепицы повторяли и представители мексиканской торговой палаты, кстати сказать, состоящей сплошь из испанских граждан, — их целью было оправдать преступную дискриминацию. В их выступлении прозвучали все многочисленные бредни, когда-либо выливавшиеся на Америку, весь вздор, «продиктованный испанцами де Пауву (и бездумно повторявшийся впоследствии Робертсоном, Гейнпалем и Мупьосом, пока не был убедительно опровергнут в трудах Карли, Клавихеро, Джефферсона, Итурри и

³¹ M i e r S. T. "Nota undécima" a la "Primera Carta". — In: M i e r S. T. Op. cit., p. 81.

др.), и все те оскорбления, наговоры и небылицы, которыми только может изрыгнуть самая черная злоба и самая глубокая ненависть к креолам и индейцам, не падая на никого»³². Американцы предстают едва ли не орангутанами, неспособными к дальнейшей эволюции. Особый упор делается на то, что «индейцы столь же дики, как и раньше, пьяницы от рождения, они похотливы до крайности, они ленивы, вороваты и не знают ни грамоты, ни Евангелия. Метисы же и того хуже: их развращают деньги, но они слабы и ленивы, их нагота не вызывает в них стыда, и потому они не достойны никакого сострадания. Креолы — все безбожники, лицемеры, расточители отцовского наследия и вообще народ вялый и бездеятельный»³³. Короче говоря, за триста лет колониального господства, несмотря на все законы об Индиях*, оказалось невозможным что-либо сделать из этих людей, судьбой предназначенных для повиновения.

Итак, народ Америки лжив, лукав и труслив. О малодушии и хилости американских жителей писал еще Вольтер. Ничего подобного, отвечает ему де Мьер. Этот народ уже поднялся на борьбу за свои права, вступая в схватку со своим высокомерным угнетателем на всем Американском континенте. «Индейцы малодушны и трусливы?» Не оттого ли они малодушны, что триста лет их гнули и ломали, пытали и казнили? «Мужественные испанцы?» Не оттого ли их мужество, что никогда и нигде им не доводилось побеждать врага в рукопашной схватке? — вопрошает де Мьер. Ведь в Америке они победили только благодаря превосходству своего оружия, благодаря железу, пороху, лошадям и собакам, которых индейцы до того не видали. И несмотря на это, индейцы во главе со своим правителем выдержали трехмесячную осаду Теночтитлана и не сдали город, пока не попал в плен сам Куаутемок*. В других случаях, как это происходило в Чили, индейцы и вовсе не покорились. Почти ничего не смогли сделать испанцы против равнинных индейцев и против апачей на севере Мексики. «А в Европе — каковы были ваши победы в Европе? За 800 лет вы едва сумели избавиться от арабов». Да, эпоха Карла V принесла испанцам славу, но то была слава целой империи*. «Впрочем, — добавляет де Мьер, — я не

³² Mier S. T. "Primera Carta".— In: Mier S. T. Op. cit., p. 42.

³³ Mier S. T. "Nota undécima" a la "Primera Carta".— In: Mier S. T. Op. cit., p. 91.

и столько несправедлив, чтобы отрицать за вами ваше мужество, ибо всякая нация проявляет его согласно обстоятельствам и моральному духу». Да, испанцы храбры, «но это храбрость варваров, которая всегда отступает перед просвещенным мужеством и умом». Поэтому испанцы столько раз бывали побеждены и покорены. «Пусть вы всегда воевали, но не было такой нации, которая, переступив наши границы, не покорила бы вас, — будь то финикийцы, карфагеняне, кельты, греки, римляне, свевы, вестготы, гунны, вандалы, аланы и даже презренный род магометан; сегодня вы вассалы германцев, завтра — французов, послезавтра вы окажетесь под итальянцами. Нечего сказать, brave вояки, пример для других!»³⁴

Отвергнутым американцам не остается иного пути, кроме как добиваться своего полного освобождения. «Вперед, американцы, — призывает де Мьер, — и докажем им, что если земля наша не годится для того, чтобы плодить крокодилов и зверей, то она рождает бесстрашных мужей, крепость которых в душе их»³⁵. Но можно ли простить насилие, от которого страдали и продолжают страдать американцы? «Можем ли мы оставить без отмщения души Идалго и его соратников, бросивших первый клич свободы и вероломно преданных после этого? Ни о каком примирении не может быть и речи... Можем ли мы жить в обществе таких чудовищ? ...Америке быть свободной — провозгласим независимость и отстоим ее!»³⁶ Это был крах консерваторского проекта; это означало отказ от надежд на сохранение прежнего статуса отношений в лоне Испании. Вот таким образом и было покончено с планом сохранения связи с народом, не пожелавшим признавать законность прав собственных детей, всего того, что явилось итогом его прежних подвигов. Как выразился Боливар, Америка осталась сиротой в результате бессердечного отказа от нее матерп-метрополии.

Как быть дальше? Уже в страстных обличениях Серванто Тересы де Мьера высказывалась необходимость найти какой-то образец на смену испанскому. Для де Мьера таким образцом являлись Соединенные Штаты Америки. Это означало замену консерваторского проекта либертар-

³⁴ Mier S. T. "Nota séptima" a la "Segunda Carta". — In: Mier S. T. Op. cit., p. 172.

³⁵ Ibid., p. 173.

³⁶ Mier S. T. "Carta Segunda". — In: Mier S. T. Op. cit., p. 137.

ным или цивилизаторским. Тогда Соединенные Штаты Америки представлялись неким маяком для других народов — мексиканского, например. Именно оттуда весь положительный опыт должен быть перенесен в другую часть Америки. Время, в которое жил де Мьер, было связано с кардинальными событиями в истории Мексики. При нем возникла и пала «империя» Итурбиде *, при нем Мексика объявила себя республикой. Здесь же возник вопрос о будущем этой республики. Последовать ли образцу Соединенных Штатов или попытаться создать собственный порядок, который основывался бы на прошлом, оставшемся после Испании? Слова «республика» и «Соединенные Штаты» воспринимались как синонимы, так же как слова «процветание» и «могущество» представлялись синонимами Соединенных Штатов. Правда, в том, что касалось формы республики, де Мьер выступал за централизм, отвергая принцип федерализма, лежавший в основе республиканской системы Северной Америки.

Почему де Мьер стоял именно за централистский принцип? Дело в том, что республиканские взгляды де Мьера были своеобразным преломлением все того же консерваторского проекта. Не все в испанском прошлом подлежало отрицанию. Основным недостатком этого прошлого была прежде всего неспособность империи признать ею же порожденные народы. Но некоторые элементы этого прошлого должны были быть учтены формирующимися американскими нациями. Необходимо было только придать им тот характер, который бы соответствовал американской действительности.

Республика была хорошим образцом; Соединенные Штаты сами по себе тоже были неплохим образцом. Но его следовало вначале приспособить к испаноамериканской действительности — к такой, какова она есть. Невозможно начинать с нуля. Всегда следует исходить из того, что уже существует, дабы стать тем, чем хочешь стать. В этом смысле федеральная система не годилась для Испанской Америки. И причина была в одном — в ее чуждости самой испаноамериканской действительности. «Задайте сотне людей подряд один и тот же вопрос: что за штука эта самая федеральная республика, — и голову даю на отсечение, что вы услышите в ответ кучу самой диковинной чепухи», — пишет все тот же де Мьер и добавляет, касаясь Соединенных Штатов как неподходящего республиканского образца: «Процветание этой соседней респуб-

лики нас подстегивает, но мы не сумели как следует соизмерить то огромное расстояние, что отделяет нас от них. Они объединились в федерацию, потому что прежде были разобщены и нуждались в союзе, чтобы оказать отпор Великобритании; для нас же создать федерацию при уже существующем единстве означало бы только прийти к разобщению и призвать на свою голову все те беды, которых они старались избежать, создавая федерацию»³⁷. Здесь звучит знакомая мысль Боливара: необходимость сохранения единства, идущего от колониальной системы. Федерация допустима, но на более высоком уровне, чем тот, на котором находятся уже состоящие в определенном союзе народы. Единство, союз, единение и было той чертой колониального прошлого, которую не следовало отвергать. Ибо Америка, созданная испанской колонизацией, обладала единством, тем порядком, который позволил ей столь долго пребывать в колониальной летаргии; теперь это единство должно было сохраняться, но уже без Испании. Так выглядел консерваторский проект после того, как произошло отречение от Испании.

4. Испанское наследие без Испании

Испанский порядок, по уже без Испании, так или иначе, обеспечил Америке долгий и сравнительно устойчивый мир. Конечно, не обходилось без волнений. Всякий раз находились недовольные, причем не только среди индейцев или метисов, но и среди креолов. Самым значительным из проявлений протеста было восстание Тупак Амару в Перу. Но порядок неизменно торжествовал, и сохранение его было признано делом первостепенной важности самими же борцами за независимость. Ибо там, где кончался колониальный порядок, Америку подстерегали хаос, анархия, и обретенная свобода оборачивалась произволом. Как только американцы выиграли битву за свое освобождение и изгнали испанских колонизаторов, они тотчас же принялись истреблять друг друга. Все это происходило на глазах у Боливара, который наблюдал один и тот же процесс как у себя на родине, так и во всей Америке. Поэтому, желая сохранить порядок, разрушенный войной за незави-

³⁷ Цит. по: Reyes A. Prólogo a las "Memorias" de Servando Teresa de Mier. Editorial América, Madrid.

симость, ее вожди стали подумывать об империях, королевствах и диктатурах. Имелся в виду некий сугубо американо-испанский государственный порядок, способный объединить под знаменем независимости те страны, которыми прежде были объединены под игом испанской зависимости.

Проблема «вакуума власти» заботила не только великих освободителей, но и то поколение, что пришло им на смену. Предстояло вернуть железный испанский порядок, только на этот раз без Испании. К такому выводу приходили латиноамериканские мыслители, напуганные хаосом, наступившим после освобождения. К такому выводу приводил их и якобинский либерализм, взорвавший не только испанский порядок, но и угрожавший самому существованию заокеанских наций. В Эквадоре, подражая религиозному абсолютизму Филиппа II, Габриэль Гарсия Морено устанавливает теократическую диктатуру; Хуан Мануэль де Росас в Аргентине, Диего Порталес в Чили — вот самую характерные фигуры американского консерватизма; в Мексике Лукас Аламан попытался направить нацию по пути полного сохранения унаследованного порядка. Как образно выразился Порталес, народы Америки должны были покориться «гнету ночи». Либерализм рассеял эту долгую ночь. Порталес, как и другие американские деятели — сторонники отделения от Испании, более всего опасался хаоса, который мог бы помешать осуществить предназначение Америки и создать порядок, который отвечал бы ее сущности. А она была неотделима от наследия долгой «колониальной ночи». Это тот опыт, от которого нельзя отмахнуться, но который следовало американизировать, поставить на службу интересам самих американцев. Как бы то ни было, Америка оставалась частью Испании, она была порождена ею, а посему ей надлежало продолжать свое существование в русле, проложенном ее творцами.

Испаноамериканский консерватизм с самого начала опасался своего могущественного северного соседа, Соединенных Штатов, что было, кстати, высказано еще Боливаром. Он видел в них нацию, которая создана во имя свободы, но которая во имя той же свободы могла принести немало бедствий другой Америке. То же опасение мощи США было характерно и для Испании эпохи Бурбонов, которая совместно с Францией помогала Северной Америке в ее борьбе за независимость. Граф де Аранда *, подписывавший от испанской стороны Версальский мирный договор 1783 г. и признававший тем самым независимость

молодого государства, в то же время предупреждал о возможных последствиях этого акта. Одобряя вместе с Францией образование независимых Соединенных Штатов, нанесившее удар по их общему сопернику, Великобритании, Испания тем самым содействовала возникновению нации, которая в недалеком будущем начнет вытеснять на мировой арене великие европейские государства, в том числе и своих благодетелей, чтобы тут же заполнить освобожденное место. Воистину, граф де Аранда оказался пророком, предвещая молниеносную войну 1898 г., лишившую Испанию последних ее колоний как в Карибском бассейне, так и на Тихом океане. К тому же признание Испанией независимости Соединенных Штатов тут же отозвалось волнениями в ее собственных колониях в Америке. «Признание независимости английских колоний состоялось, — писал де Аранда, — и это наполняет меня горечью и страхом. Франция обладает в Америке немногими владениями, но следовало бы иметь в виду, что Испания, ее ближайший союзник, имеет их там очень много, и отныне от них следует ожидать страшных потрясений»³⁸. Вплоть до этого момента Испания могла поддерживать в колониях порядок без особого труда, несмотря на свою отдаленность от них. Этот порядок признавался и принимался самими американцами. Но в связи с североамериканским прецедентом этот порядок ставился под угрозу. Де Аранда пишет по этому поводу: «Никогда еще не удавалось долгое время сохранять колонии столь обширные и столь удаленные от метрополии»³⁹. О том, как и почему удавалось-таки сохранять огромные колонии, несмотря на их удаленность от метрополии, скажет впоследствии Андрес Бельо. В тот момент над колониальным порядком нависла угроза: она исходила как от заразного примера североамериканской революции, так и от бурного развития этой страны, стремившейся теперь вытеснить свою покровительницу Испанию из ее владений. Как писал де Аранда, эта федеральная республика «при своем рождении была сущим пигмеем, почему и вынуждена была просить поддержки у столь могущественных держав, как Испания и Франция, чтобы обеспечить свою независимость. Но недалек день,

³⁸ "Memorandum", широко цитируемый Ральфом Федером в его книге "Juárez y su México", Secretara de Hacienda y Crédito Público, México, 1967, pp. 22—23.

³⁹ Ibid.

когда она станет гигантской, вырастет в настоящего колоса Америки. И тогда она забудет о наших благодеяниях и будет думать лишь о собственном возвеличивании. А по достижении зрелости и величия первым шагом ее станет попытка овладеть Флоридой, чтобы иметь возможность господствовать в Мексиканском заливе. Затруднившись таким образом наши торговые сношения с Новой Испанией, она ринется на завоевание этой огромной страны, которую нам уже не дано будет отстоять в борьбе против сильнейшей державы, выросшей на том же континенте, да к тому же еще и обладающей общими с нами границами»⁴⁰.

В 1823 г. Диего Порталес писал по поводу лозунга президента Монро «Америка для американцев»: «Газеты сообщают хорошие повести относительно продвижения революции на всей территории Америки. Признание нашей независимости Соединенными Штатами кажется делом решенным. ...Президент Североамериканской федерации заявил: *«Будем считать, что Америка осталась за нами»*. Но как бы не попасть под новое ярмо, едва освободившись от прежнего! Не следует доверять этим господам, с такой легкостью признавшим торжество нашего дела, но не оказавшим нам никакой помощи. Откуда взялся этот внезапный пыл Соединенных Штатов — аккредитовать министров, делегатов, признать нашу независимость, до которой раньше им не было никакого дела? ...Я думаю, что все это отвечает заранее составленному плану: осуществить завоевание нашей Америки не посредством оружия, а посредством своего влияния во всех жизненных сферах. Это, быть может, произойдет и не сегодня, но завтра непременно. Не стоит, подобно несмышленишкам, тянуться к лакомству, которое может оказаться отравленной приманкой»⁴¹.

В 1852 г. Лукас Аламац, идеолог мексиканского консерватизма, попытался найти объяснение такому болезненному вопросу истории Америки, как аннексия более чем половины мексиканской территории Соединенными Штатами в ими же развязанной войне. Сбывались пророческие опасения де Аранды и Порталеса. Причины трагедии Ала-

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Portales D. Epistolario, Carta a José M. Cea, Lima marzo de 1822, Ministerio de Justicia, Santiago de Chile, 1937—1938. T. I, p. 176—178.

мни видел в том, что напору такой организованной нации, как Соединенные Штаты, противостоял столь слабо организованный народ, как мексиканский, который, сломив колониальный порядок, не сумел найти другой формы организации. «Если в какой-либо стране население не отличается однородностью и по этой причине оказывается не столько народом, сколько смещением самых разных народов, и если к тому же вся эта разнородная масса не руководствуется никакими иными законами, кроме тех, что им диктует сама природа, то рано или поздно, предоставленные самим себе, эти народы вступят в конфликт между собой. От такого поворота дел их может спасти только страна, превосходящая всех своей силой и всеми признанным авторитетом и предоставляющая всем одинаковую поддержку и защиту. В противном случае раздоры будут возникать при малейшей возможности, и нередко в те самые моменты, когда более всего ощущается необходимость в единстве: когда речь идет, например, о том, чтобы отразить иностранную агрессию, ибо именно в подобных случаях враг стремится разжечь внутренние распри в своих интересах, препятствуя объединению всей нации. Это как раз и произошло с нами в момент вторжения североамериканских войск в 1847 г.»⁴² В этом случае Соединенные Штаты лишь повторили опыт Испании периода конкисты: как и Испания, Северная Америка без труда завладела Мексикой, воспользовавшись раздором соперничавших между собой народов, населяющих эту территорию. Ни испанцы, ни североамериканцы не опасались встретить сколько-нибудь серьезный отпор; они вступали на чужую землю как случайные союзники какой-либо из сторон, неся отщепенце ее обидчикам. Так же поступали и испанцы: оказывая временную поддержку то одной, то другой стороне, они в конце концов подавили всю нацию. «Североамериканское командование, — пишет Аламан, — сразу же сориентировалось в создавшейся в стране обстановке, причем лучше, чем сами мексиканцы, которые словно нарочно закрывали глаза на происходящее. Как легко смогло убедить североамериканское командование, это и было самым уязвимым местом в организации мексиканцев, а всякий, кто узнавал об этой слабости, делался обладателем самого действенного оружия для завоевания Мексики»⁴³.

⁴² A l a m á n L. Semblanzas e ideario, UNAM. México, 1939, p. 175.

⁴³ Ibid., p. 177.

Испания же сумела впоследствии найти способ обеспечить однородность, единство своих колоний, поддержать необходимый порядок. И этот порядок просуществовал ни много ни мало три века. Но однородность исчезает, как только Америка завоевывает независимость и принимается внедрять у себя чуждые ей идеи.

Итак, Америке следовало найти такую форму общественного устройства, которая бы соответствовала ее действительности. Поэтому для Порталеса не было проблемы выбора между монархией и демократией. Латиноамериканцы, писал он, рассчитывали найти решение своих проблем, подражая либо демократии по образцу североамериканской, либо формам европейских монархий. «Демократия, которую так расхваливали наивные умы, является абсурдом в американских странах, где процветают все пороки, а граждане лишены всякой добродетели, без чего невозможно установление подлинной республики. Но и монархия не может быть американским идеалом»⁴⁴. Собственно говоря, Диего Порталес выступает за республику, но такую, которая строилась бы с учетом сугубых потребностей Испанской Америки, весьма отличных от проблем, свойственных республикам типа североамериканской. Именно республика есть та система, которую следует установить в Испанской Америке, но — республика, понимаемая по-своему, по-американски. А именно: «как сильная, централизованная власть, представители которой должны быть истинными образцами добродетели и патриотизма и собственным примером направлять своих сограждан по пути добродетели и порядка. И лишь когда весь народ делается высоко нравственным, настанет час правительства в полном смысле либерального, свободного, устремленного к идеалу, правительства, открытого для всех членов общества»⁴⁵.

Итак, свобода, какой она виделась проводникам и носителям либерального духа в Латинской Америке, оставалась чуждой южноамериканской действительности. Она была фактором, соприродным великому образцу — Соединенным Штатам, но совершенно чуждым странам, попытавшимся подражать их общественному устройству; и потому попытка подражания чуждому порядку породила в Южной Америке лишь хаос и анархию, а три века испан-

⁴⁴ Portales D. Op. cit.

⁴⁵ Ibid.

ского порядка обратились в дым. Рассматривая первую либеральную Конституцию, принятую в Мексике в 1824 г., Лукас Аламан писал: «Создатели этой конституции и всех последующих совершенно необоснованно полагали, будто общественный порядок, исправно прослуживший 300 лет, мог бесследно исчезнуть и что мексиканское государство состояло будто бы из существ, едва покинувших лоно природы, не обладавших ни материальной основой, ни устремлениями, ни понятиями о своих правах»⁴⁶. Дело представлялось так, словно мексиканцы вознамерились зачеркнуть свое колониальное прошлое одним росчерком пера с тем, чтобы, подобно «доброму дикарю» Руссо, начать свое бытие с нуля. «Эта конституция была построена на надуманных основаниях, и все следовавшие в обществе волнения и беспорядки были обусловлены единственно столкновением между ложными положениями конституции и истинным положением вещей в нашей политической жизни»⁴⁷. Следует оговорить, что ни Лукас Аламан, ни Диего Порталес, ни представляемое ими консервативное течение в целом не должны однозначно восприниматься как реакционные, стремящиеся повернуть историю вспять, к колониальному прошлому. Они выступают, безусловно, против колониальной системы, против бывшего испанского владычества, приветствуют завоеванную независимость, признавая ее необходимость. Единственно, с чем они не согласны, — это с забвением собственно свободы, пусть даже и колониальной свободы, забвением, происходящим от стремления установить новый, надуманный, чуждый американской действительности порядок. «Мы считаем достижение нами независимости, — пишет Лукас Аламан, — великим, необходимым и закономерным событием. Оно было повсеместно встречено с одобрением именно потому, что ориентировалось на благо общества, потому что узы, соединявшие наше прошлое с нашим настоящим и будущим, не были разорваны, но лишь развязаны»⁴⁸. Лукас Аламан заинтересован в сохранении связей, обеспечивавших единение народа как в колониальные

⁴⁶ Al am á n L. El Tiempo, sábado 24.1.1846, t. I, núm. 1. Цит. по: Noriega A. El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano, t. I, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 1972, p. 94.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Al am á n L. El Universal, miércoles 9.1.1850. — In: Noriega A. Op. cit., p. 66.

времена, так и в период войны за независимость, — свией, исчезнувших вместе с окончанием колониальной эпохи и завоеванием независимости. Поэтому консерватизм Аламана ни в коем случае не реакционен. «Знаете, почему мы называем себя консерваторами? — спрашивает Аламан. — Потому что мы ставим себе первоочередной задачей сохранить едва теплящуюся жизнь в этом бедном обществе, которому вы нанесли смертельную рану, а затем — вернуть ему должную силу и жизнеспособность, отнятые вами. Но мы сохраним и вернем силы и жизнь обществу, так и знайте. Мы — консерваторы только потому, что не желаем допустить продолжения начатого вами грабежа, а вы отняли у родины все: национальность, добродетели, богатства, ее отвагу, силы и надежды... Но мы беремся вернуть ей все это, оттого мы и считаем себя консерваторами»⁴⁹.

Диего Порталес также приветствует обретение Чили независимости, но при этом выказывает себя личным врагом борцов за независимость. Так, он без колебания изгоняет их из воинских рядов, посчитав их причиной того хаоса, в который погрузилась республика, обретя независимость. Недолгое пребывание Порталеса у власти в качестве военного министра и его диктаторское правление явились серьезной угрозой для тех, кто смешивал понятия свободы и анархии. Для главы чилийского государства демократия отнюдь не означала безграничной свободы, а тем более анархии. «Слаба та власть, — писал он, — которая полагает, будто демократия — это полная свобода действий»⁵⁰. Для Порталеса демократия есть порядок, и только порядок. Именно поэтому за десять месяцев его руководства государством были созданы предпосылки для будущей чилийской республики. Порталес исходил из реальности Чили, в том числе из существования в ней остатков колониального порядка, столь долго служившего Испании. Очевидно, этот же порядок мог бы послужить и чилийцам в укреплении достигнутой независимости. Порталес не приемлет абстракций, не приемлет законов и конституций, которые не являлись бы выражением самой действительности, где они должны быть применены. Но создавать порядок, соответствующий народам, только что завоевавшим свою независимость, чрезвычайно сложно.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Portales D. Carta a José M. Cea Lima, 10.2.1822. — In: Portales D. Op. cit., t. I, p. 174—175.

Поэтому Порталес полагал необходимым сохранение того, что он назвал «гнетом ночи», прежде чем приступить к каким-либо переменам. «Общественный порядок сохраняется в Чили благодаря *гнету ночи* и тому обстоятельству, что среди нас нет людей предприимчивых, оборотистых и честолюбивых, ибо гарантией общественного спокойствия служит отсутствие в народе бурлящих сил. В противном случае нас ожидали бы мрак и полная беспомощность против строптивцев. Страна погружена в столь варварское состояние, что даже администрация интенданств не подозревает о существовании какого-либо иного кодекса законов, кроме Основного закона, и в отправление дел руководствуется лишь теми принципами конституции, которые она произвольно трактует»⁵¹. В результате такого невежества конституция истолковывается и применяется на местах с убийственным буквализмом. На самом же деле местные власти, по мнению Порталеса, обладают большими полномочиями, чем это официально предусматривается (ибо необходимость решения конкретных проблем диктует и большую широту полномочий); вот почему местные власти руководствуются самыми общими правовыми нормами, содержащимися в конституции, вместо того чтобы исходить из самих жизненных потребностей. Но жизненные проблемы не могут оставаться не решенными только оттого, что абстрактные законы не в состоянии их разрешить. Порядок обеспечивается не совокупностью законов, а совокупностью существующих традиций. Поэтому Испании удавалось управлять далекой страной в течение столь длительного времени. В подобных делах всегда следует исходить из самой действительности, а всякая попытка перестройки ее имеет шансы на успех только в том случае, когда для этого имеются конкретные, в самой действительности существующие предпосылки. Во всех остальных случаях попытка сбросить «гнет ночи» может привести лишь к полному хаосу, подобному тому, который уже был однажды порожден якобинством и который невозможно будет упредить, если вовремя не перестроить начавшийся уже процесс. «Я полагаю, — пишет Порталес, — что нам следует избегать частичных реформ, которые способны лишь усложнить механизм нашей государственной машины, и что задача четкой, всеобъемлющей и глубокой фор-

⁵¹ Portales D. Carta a Joaquín Tocornal. Valparaíso, 16.7.1832. — In: Portales D. Op. cit., t. II, pp. 226—230.

мальной организации также не разрешима в наше время. Поскольку эта задача требует от правителя определенного умения координировать силы, то она выполнима, скорее всего, при участии в управлении нескольких лиц. Но условий для этого я пока не вижу»⁵².

Провозглашенная в 1833 г. конституция, сменившая либеральную конституцию 1823 г., была детищем Порталеса, стремившегося восстановить порядок, утраченный с обретением независимости. Но в намерения Порталеса не входило простое повторение прежнего порядка — для него тот или иной порядок, та или иная государственность по находились в непосредственной связи с определенной законностью, конституцией. Порядок, в его понимании, создавался самой практикой управления обществом, характером действий верховной власти, которая понималась им как административный аппарат, как механизм, управляемый единой личной властью, но не как единовластие одной личности. Поэтому Порталес писал, отвечая на предложение рассмотреть проект реформы либеральной конституции: «Я не намерен уделять внимание рассмотрению этого проекта: вы знаете, что ни одно из творений подобного рода не бывает ни безусловно хорошим, ни безусловно дурным и что ни лучший и ни худший вариант ничего не изменит, если окажется негодным принцип всего механизма»⁵³. Закон, говорит он далее, лишь наказывает за совершенное преступление, но не предотвращает его. Поэтому все совершающиеся беззакония и преступления будут не только караться, но и предотвращаться лишь при наличии инициативного правителя. Собственно говоря, весь консерватизм Порталеса сводится к тому, чтобы обеспечить надлежащий государственный порядок, поддержать общественную мораль и бороться с анархией и пороком, не останавливаясь перед тем, чтобы преступить закон, когда преступника не удастся застать на месте преступления. «Да, закон предписывает, чтобы преступник был застигнут *in fraganti*... Но в Чили закон служит лишь тому, чтобы плодить анархию, безнаказанность, вседозволенность, нескончаемые тяжбы, покровительство и кумовство. Если я, к примеру, схвачу злоумышленника, о котором я наверняка знаю, что он затевает недоброе, я нарушу закон. ...Поэто-

⁵² Portales D. Carta a Antonio Carfias, 14.5.1832. — In: Portales D. Op. cit., t. II, p. 202—205.

⁵³ Ibid.

му я полагаю так, что законы законами, а эту дамочку по имени Конституция приходится насилловать, когда обстоятельства к тому вынуждают. Да и какая в том беда, коль скоро в первый же год с этой барышней такое уж не раз приключалось из-за ее полнейшей никчемности». Для Порталеса закон воплощен в его исполнителе, т. е. в правителе. «Судить честно и беспристрастно — вот и весь закон»⁵⁴. Но такая позиция не менее утопична, чем та, против которой выступал сам Порталес, поскольку предполагает правительство непременно честное и беспристрастное, — предполагает, не учитывая, что отождествление закона и власти, скорее всего, обернется злоупотреблениями. И концепция Порталеса, а вместе с нею и созданный им за недолгое время правления механизм государственной власти встретили решительную оппозицию в лице чилийского либерализма. Но это был уже не тот либерализм, который отождествлялся Порталесом с якобинством.

Лукас Аламан также видит причину хаоса, анархии и слабости американских государств в рабском подражании системам и идеям, чуждым реальности Америки. Как и Бельо, он не связывает идею независимости с импортированным либерализмом; завоевание независимости для него не предполагает обязательного отказа от собственного имущества, от родных стен. Как писал этот крупнейший идеолог консервативной мысли Мексики, «утверждение в Америке независимости — дело само по себе чрезвычайно трудное, а распространение ее на формы и способы правления представляет собой трудность едва ли одолимую. Соединенные Штаты осуществили лишь первую часть задачи, и весь последующий ход их дел, их порядок, стабильность и величие, достигнутое этой страной, обязаны исключительно тому, что ими не была затропута вторая ее часть». Поэтому «единственно верное подражание им состоит не в том, чтобы копировать их политическое устройство, к которому Мексика расположена не более чем, скажем, Турция, но в том, чтобы благоразумно перенимать сам пример осуществления независимости, оставляя в неприкосновенности ту форму правления, которая наиболее привычна нации»⁵⁵.

⁵⁴ Portales D. Carta a Antonio Garfias. Valparaíso, 12.1834. — In: Portales D. Op. cit., t. III, pp. 378—379.

⁵⁵ Alaman L. Semblanzas e ideario, p. 118.

Ибо, пишет Лукас Аламан, не подражание североамериканскому примеру завоевания независимости привело Испанскую Америку к анархии, к эпидемии гражданских войн, к угрозе новой зависимости, но подражание частным результатам и следствиям независимости: подражание вторичному ведет к зависимости от первичного. Иными словами, вместо того чтобы перенять порядок, который отвечал бы собственному опыту, делалась попытка пересадить на его почву нечто изначально чуждое. «Не приняв во внимание того, что наше социальное, политическое и религиозное единство диктовало нам монархическую форму правления, в то время как в Соединенных Штатах разнообразие религий, народов и языков обуславливало их республиканское устройство и федеративную организацию, мы вообразили себе, что наиболее скорый путь обеспечения нашей политической свободы заключался в том, чтобы последовать курсу США, послушно воспроизводить все их институты и в точности исполнять их коварные советы»⁵⁶. Лукас Аламан, как и многие другие консерваторы, видел решение проблемы прежде всего в монархической системе, коль скоро предстояло выбирать образец для подражания. Этой же мысли, пишет Аламан, придерживались и великие освободители, которые предполагали, что, освободившись от испанской монархии, Америка должна будет образовать собственные монархии или империи. Так, Итурбиде и Боливар были солидарны, когда «первый своим «Планом Игуала» возводил в Мексике трон для испанской королевской династии, а второй намеревался пригласить для предполагаемого королевства Колумбии представителя Орлеанского дома»⁵⁷. Что нам нужно, утверждает Аламан,— так это «прочное правительство, которое внушало бы доверие Европе и обеспечивало бы нам ее союзничество, дабы мы смогли оказать отпор Соединенным Штатам, возмем они притязания на нашу страну... Нас мало волнуют те досужие измышления, которые всегда вызывает наступление на беспорядок, злоупотребления, другие национальные проблемы... Одно мы знаем наверняка: мы никогда не станем потворствовать чужеземным притязаниям и никогда североамериканские звезды не затмят национальные цвета нашего флага»⁵⁸. «Мексика, — пишет Аламан, — нуждается-

⁵⁶ Alamán L. El Tiempo, sábado 7.2.1846, t. I, № 15. — In: Noriega A. Op. cit., p. 95.

⁵⁷ Alamán L., Semblanzas e ideario, p. 118.

⁵⁸ Alamán L. El Tiempo, jueves 12.2.1846, t. I, № 19. — In: A. Noriega. Op. cit., p. 97.

ся в сильном правительстве, способном поддерживать внутри страны мир и порядок и утвердить свой авторитет за границей... Политика Североамериканских Соединенных Штатов по отношению к нам такова, что из всех наших нужд именно эта представляется наибольшей — наша богатая и прекрасная земля для них самая возжеланная добыча. Но они знают, что если в своих устремлениях натолкнутся на сильное и сплоченное правительство, то все их надежды рухнут. Удивительно ли, что они хотят видеть нас обесиленными и разъединенными, какими мы и были до сих пор»⁵⁹. Именно в этом и состояла причина поражения Мексики в момент, когда североамериканский колосс впервые испробовал свои силы в 1847 г. Тем с большим основанием следовало опасаться нового удара, который мог бы стать последним для мексиканского государства. Поэтому со временем консервативные силы в своем стремлении сохранить унаследованный порядок без особых колебаний обратились за поддержкой к Европе, согласившись принять не менее корыстную помощь Наполеона III*; последний же при поддержке французского оружия посадил на мексиканский трон прельстившегося властью австрийского эрцгерцога Максимилиана, сделавшегося вторым мексиканским императором...

В конечном счете консерваторский проект, так же как и проект либертарный, терпит поражение во всей Испанской Америке, уступая очередной консервативной кощепции, которая, однако, казалась антитезой первой. Имеется в виду цивилизаторский проект. Возможно, причины поражения предшествовавшего проекта, как никто другой, осознавал Хуан Мануэль де Росас; виднейший представитель латиноамериканского консерватизма, он выступил под лозунгом федерализма. Но его федерализм совсем иного свойства, нежели федерализм Соединенных Штатов: в основе позиции Росаса лежало его противление принципам либерального унитаризма, из которых впоследствии произошел цивилизаторский проект. Как полагал Росас, следовало сохранить и укрепить прежний колониальный порядок, обеспечив ему опору в каждой из провинций. Данный порядок предусматривал сохранить за провинциями их автономные права, единство же создавалось наличием общих целей. Унитарии же отказывались признавать

⁵⁹ Alamán L. El Universal, lunes 20.8.1849, t. II, № 278. — In: Noriega A. Op. cit., p. 98.

автономию провинций, провозглашая централизацию власти в столице государства. Но колониальный режим всегда признавал права поместных владений. Как писал Бельо, вице-король никогда не обладал достаточными полномочиями, чтобы распространить свою власть на то, что зависело непосредственно от короля, которому и подчинялись провинции. Идеи Росаса наглядно изложены в одном из писем генерала Томаса Гидо, героя борьбы за независимость Аргентины: «Я думаю, что нам следует склониться в пользу усовершенствования организации каждой провинции в отдельности, что позволит умножить очаги порядка и выдвинуть на место сил анархии законные органы, выражающие волю народа. Приступив к осуществлению представительной системы и начав свое укрепление посредством договоров, основанных на взаимной выгоде, наши провинции в силу своих собственных интересов придут к общему мнению, где совпадут их стремления. Тогда, как мне кажется, настанет момент для созыва всеобщего конгресса и для принятия конституции, способной покончить с фатальной разъединенностью, в которую нас ввергли наши же заблуждения»⁶⁰. Такова была и политическая основа колониального порядка, благополучно просуществовавшего триста лет, пока не вмешались силы анархии, вскормленные на идеях свободы, чуждых местным понятиям. Не случайно Росас был провозглашен выдающимся реставратором законности, т. е. реставратором колониального порядка, некогда обеспечивавшего единство Объединенных провинций Ла-Платы и всей Испанской Америки.

И все же колониальному порядку не суждено было стать «порядком независимости». Новые силы были разбужены и приведены в действие, — силы, которые уже не поддавались укрощению, как того желал Лукас Аламан. Консерватизм представлял собой испанский порядок без Испании, который устраивал владельцев поместий, ферм, пастбищ. То был порядок хозяев бескрайних американских земель, которые не привыкли давать отчет в своих действиях кому бы то ни было, кроме как далекому, почти абстрактному испанскому монарху. Метрополия нуждалась в их поддержке, поэтому и обеспечивала суверенность их

⁶⁰ Цит. по: Barba E. El primer gobierno de Rosas, "Historia de la nación argentina". Levene R., vol. VII, El Ateneo. Buenos Aires, 1962, p. 12.

феодалных, княжеских прав. После ухода Испании они остались ее наследниками — креольские бароны, феодальные сеньоры, князьки, касики. Они создавали тот «гнет ночи», о котором говорил Порталес. Но в этой ночи уже сверкали новые, свежие идеи, зажигаемые новыми социальными группами, которые не могли удовлетворяться решениями, предложенными колониальным порядком. Крах этого порядка, который предвидел еще граф де Аранда, обусловленный просветительским либерализмом, декларациями прав человека, провозглашенными в Соединенных Штатах Америки и Франции, был неизбежен. Массы метисов, индейцев, креолов уже не могли вернуться к той социальной роли, которую они исполняли до завоевания независимости; либерализм, этот чужеземный элемент, подорвал старый порядок, унаследованный от колониальной эпохи. Враждебный угнетенным массам населения, этот порядок был чужд и всем тем, кто не был заинтересован в патерналистской системе энкомьенд, и потому не мог привести ни к какому примирению, как того хотел Лукас Аламан. Колониальный порядок был порядком замкнутым, ограниченным и неспособным выдерживать ситуации, в которых оказывались под угрозой интересы его сеньоров-феодалов. Это был порядок для хозяев земли, но не для тех, кто ее обрабатывал. Как писал еще Хуан Хинес де Сепульведа, это был порядок господ энкомендерос, которым оставались чуждыми интересы неимущих тружеников земли — индейцев, над которыми тяготело проклятье вечной кабалы. И этим неимущим массам, чувствовавшим себя отчужденными при колониальном порядке, предстояло взяться за создание нового общественного устройства, которое они могли бы признать своим. Так был вызван к жизни цивилизаторский проект.

VIII. Цивилизаторский проект

1. Цивилизация против варварства

Отверженные колониального порядка, обездоленные массы не были заинтересованы в сохранении системы, которая несла им отчуждение, которая выталкивала их на периферию жизни, на позиции маргиналов, отводя им роль простых инструментов, орудий. Эти массы могли воспринять только либертарный проект, но никак не консерваторский. Этим людям нечего было сохранять, напротив — они были заинтересованы именно в переменах, в том, чтобы сломать чуждый им порядок. Их интересы лежали в будущем, еще далеко, но неизбежном будущем, приблизить которое было делом их собственных рук. Само существование этих людей было исторической случайностью: они произошли либо от случайного союза конкистадора и индеанки — союза, обязанного лишь сексуальному порыву завоевателя, — либо от столь же случайной связи хозяина с черной рабыней, либо представляли собой результат разнообразных метисных сочетаний, но всегда были плодом неравенства. Отцы сторонились своих детей, если вообще знали об их существовании. Для своих матерей они были всего лишь стойчески переносимой обузой. Метисы, мулаты, комбинации всех рас образовали в Мексике слой, называемый «кастами». Касты не обладали никакими правами при колониальном режиме. Общество отказало им даже в таком обязательном виде формальной защиты, как попечительство, практикуемое в энкомьендах. Не являясь ни законными детьми, ни наследниками, ни подопечными, они вступили в борьбу за независимость, поддерживая своих старших братьев — креолов — и не забывая при этом, что всегда останутся на положении бастардов. Они знали, что в любом случае их ждет положение, заведомо худшее, чем положение креола по отношению к жителю метрополии. Поэтому они не стремились вслед за «двоюродными братьями» заполнить «вакуум власти», оставшийся после отделения от метрополии, — они попросту объявили им войну,

решив создать свой собственный порядок. Их порядок нацелен на будущее, на прогресс. Активной частью в эту группу париев вошли и некоторые полноправные креолы, ощущающие себя обойденными судьбой и обществом и также несколько не заинтересованные в сохранении прошлого, с которым они находятся в отношениях отчуждения; это прошлое было чуждой им историей, в которой они являлись всего лишь инструментом, орудием.

Вся Испанская Америка переживала смену ориентации. Лукасу Аламану, воплощающему идею консерватизма, противостояли Хосе Мария Луис де Мора, деятели Реформы, отстаивавшие идею прогресса. Консерватизм Диего Порталеса вытеснялся республиканизмом Хосе Викторино Ластарри и Франсиско Бильбао. Теократический католицизм диктатора Габриэля Гарсии Морено имел врага в лице Хуана Монтальво — страстного проповедника либерализма. А оппозицию Хуану Мануэлю де Росасу составляли Доминго Фаустино Сармьенто, Хуан Баутиста Альберди и другие представители поколения, утверждавшего ценности цивилизации в борьбе с силами варварства. И так было во всей нашей Америке: консерваторскому проекту противостоял проект цивилизаторский, выдвигавший в качестве образца для подражания Соединенные Штаты. При этом смелось в виду не адаптировать данную модель к латиноамериканской действительности, как предлагал Сервандо Тереса де Мьер, но возможно более точно воспроизвести, скопировать его. Приверженцы цивилизаторского проекта исходили из того, что все беды Латинской Америки — хаос, анархия, военно-политические поражения — порождены не разгулом якобинства, но наследием колониального, иберийского прошлого, все еще тяготевшего над американской действительностью. Стало быть, чтобы изменить положение, следовало покончить с прошлым, уничтожив его. Предстояло уничтожить народ Америки, заменив его порочные, анархичные кровь и мозг на новые и создав новый народ.

Итак, цивилизаторский проект оказывался копией, слепком с западного колонизаторского проекта, в котором идея цивилизации выступала одновременно целью и оправданием неокOLONИализма. В то же время сама колонизация представляла в некотором роде регенерационной акцией, осуществляемой в интересах самих колонизуемых, которые таким образом получали возможность подключения к цивилизации. Альфонс де Ламартин писал, что, по

его мнению, великие колонизации необходимо входят в политические системы, которые в нашу эпоху определяются Францией и всей Европой. Восток тянет нас к себе, объяснял он, а отсутствие внутренних возможностей делает колонизацию необходимым выходом для растущего населения. Устами Ламартина говорила Европа, несущая свою кровь и свою культуру для регенерации остальной части планеты. Таким образом, колонизация была и осталась орудием универсализации цивилизаций. Наилучшими примерами в этом смысле оказывались Греция, Рим, Испания, Франция, Англия и Голландия. Колонизация, продолжает Ламартин, не создает немедленного богатства, но она побуждает к деятельности, предохраняет общественный организм от слабости и увядания, предупреждает накопление избытка сил, которые, не находя себе применения, рано или поздно взрываются революциями или другими катастрофами.

Подобная задача по силам только Европе, впечатляющим подтверждением чему предстают Соединенные Штаты: в этой стране воплотились два проекта, осуществились две задачи, которые ставила перед собой Европа как проводник цивилизации. И по сути дела, то же самое имел в виду Ламартин, когда писал, что вверить дела и жизнь Африки арабским князьям означало бы доверить цивилизацию варварству.

Цивилизация и варварство — такова антиномия, провозглашенная в Испанской Америке, с помощью которой утвердился порядок, долженствующий покончить с хаосом, порожденным испанской же колонизацией. Когда перед Францией встала проблема, связанная с ее дальнейшим пребыванием в Алжире, тут же раздались и голоса, утверждавшие необходимость продолжения цивилизаторской миссии в Африке. «Какая пагубная, — писал Ламартин, — такая антинациональная, антиобщественная и бесчеловечная мысль — и мы должны отбросить ее, как отбросили бы всякую мысль, связанную с позором или преступлением, — мысль о том, чтобы отказаться от нашей миссии и нашей славы; это означало бы предать само Провидение, сделавшее нас своим орудием в самом справедливом из когда-либо осуществлявшихся завоеваний; это означало бы презреть кровь героев, пролитую в наступлении на варварство»¹.

¹ Цит. по: El anticolonialismo europeo, Ed. Alianza. Madrid, 1972, p. 292—297.

В одном из своих выступлений периода Второй республики Виктор Гюго с присущей ему страстью говорил о необходимости цивилизаторской миссии, которую осуществляла Франция и другие страны Европы по отношению к нецивилизированной части земного шара. В частности, он живописал, что случилось бы с миром, если бы эпоха завоеваний началась на три десятка лет раньше. «Вы знаете, что бы произошло тогда? — вопрошает он и отвечает: — Лик земли был бы другим. Мы соединили бы реки, прошли насквозь горы и прорезали перешейки, покрыли бы железными дорогами оба континента... были бы построены города, на месте рифов воздвиглись бы форты; мы вернули бы Азию цивилизации, а Африку — человеку. По всей земле обильно потекло бы богатство, и всеобщий труд заставил бы рассеяться нищету. А знаете, что исчезло бы вместе с нищетой? Революции! Да, мир стал бы другим! Вместо того чтобы рвать друг друга на части, люди могли бы мирно расселиться по всей подлунной! Вместо того чтобы заниматься революциями, мы бы занимались колониями! Вместо того чтобы нести цивилизации варварство, мы бы несли варварству цивилизацию!» В другом месте Гюго обрушился на генерала, посчитавшего захват Алжира не очень выгодным предприятием. «Как! К этому сводить завоевание клочка земли, который именуется «житница римлян»? Я, однако же, полагаю, что несмотря на то, о чем вы говорите, наш поход — дело великое и успешное. Это сама цивилизация, выступившая против варварства. Это сам просвещенный народ несет свет цивилизации народу, прозябающему в темноте. Мы — греки современности, и нам надлежит вознести свет над нашим миром. И я пою осанну в честь того, что мы верны своей миссии. Вы думаете иначе, и это естественно. Вы рассуждаете как солдат, как человек действия, я же рассуждаю как философ и как мыслитель»².

Итак, цивилизация против варварства. Образцом цивилизации в Америке представлялись Соединенные Штаты, где европейский человек выполнил предназначавшуюся ему миссию. Стало быть, то, что свершилось в Соединенных Штатах, могло осуществиться и в Америке иберийской, латинской, — для этого следовало лишь освободиться от ошибок, оставленных колонизацией. Предстояло очистить народы Испанской Америки, изменять их суц-

² Цит. по: Ibid.

ность, иначе говоря, очистить и изменить их мышление, с тем чтобы цивилизация возобладала в них над варварством. А проявления варварства многочисленны: это и варварство индейцев, африканцев, превращенных в рабов, и, конечно, метисов, и варварство, оставленное в наследство самим испанским колонизатором, чье варварство было побеждено в метрополии европейской цивилизацией. Истинная цивилизация есть последовательное отрицание всех этих проявлений варварства, и образцом этой последовательности виделись опять-таки Соединенные Штаты. Поэтому цивилизаторский проект Латинской Америки основывался на цивилизаторских принципах, выработанных западным миром, а образцом для него остается великая империя Северной Америки. Латиноамериканцы ставят перед собой задачу *реколонизации* своей собственной Америки. Они вознамерились осуществить у себя то, что делала Европа по отношению к народам Азии и Африки, а Соединенные Штаты — по отношению к собственным индейцам на своем Диком Западе. Реконструкция Америки в соответствии с колонизаторским проектом означала регенерацию расы и ее сознания с помощью массовой иммиграции и распространения образования. Сделать из каждой страны Испанской Америки маленькие Соединенные Штаты, а каждого испаноамериканца — прагматичным «южноамериканским янки», как заметил один мексиканец, — такова была цель цивилизаторского проекта. Только таким способом и предполагали испаноамериканцы покончить с собственной анархией, а равно и предупредить попытки народов, принадлежащих миру цивилизации, распространить ее насильно на народы Испанской Америки. Естественно, что осуществление испаноамериканцами цивилизаторского проекта должно было протекать при непосредственном участии и руководстве самого лидера цивилизации — Европы, западного мира, чей конкретный опыт испаноамериканцы обязывались с точностью воспроизводить и чьи рекомендации свято соблюдать.

Как уже говорилось, роль Соединенных Штатов в концепции цивилизаторского либерализма оказывалась существенно иной, чем в консерваторском проекте. Так, поражение Мексики в американо-мексиканской войне 1847 г. адепты либерализма объясняли той же причиной, которую приводил еще Лукас Аламан, — царившей в стране дезорганизацией. Вина же за эту дезорганизацию возлагалась на испанское наследие. Поэтому цивилизаторский проект

не только не отвергал североамериканский образец, но и стремился внедрить его, рассчитывая, таким образом, уравнять свою страну с вчерашним и, возможно, будущим агрессором. Решение проблем Мексики виделось уже не в прошлом, но в будущем, которое должно быть спланировано в соответствии с нормами, позволившими Соединенным Штатам превратиться в могучее государство, одержавшее победу над дезорганизованными мексиканцами.

В 1848 г. либеральная газета «Эль сигло ХХ» («20 век») писала в своей передовой: «Сокращение территории нашей республики, перенос границ в пользу Соединенных Штатов, аннексировавших согласно мирному договору наши земли, — все это говорит о необходимости серьезнейших реформ в нашей политике и в различных административных сферах». Реформы, о которых пишет газета, — это те средства, при помощи которых мексиканцы могли бы рассчитывать подняться до уровня своего могучего и опасного северного соседа. Свое поражение в столкновении с Соединенными Штатами мексиканские либералы объясняли различием в конечных целях, проектах, существовавшим между Мексикой и США. Соединенные Штаты, полагали они, всего лишь усовершенствовали полученное ими наследие: им ни к чему было отказываться от своего прошлого, ибо в этом прошлом коренилась причина их потрясающего развития. Иначе обстояло дело с мексиканским народом, формирование которого происходило в лоне культуры, переживавшей упадок, вне магистрального пути современной цивилизации, ведущего к бесконечному прогрессу. Создавшееся положение и надлежало исправить путем перевоспитания мексиканского народа и перестройки важнейших политических и социальных институтов. И — в противоположность призывам Лукаса Аламана — выдвигалась задача приобщиться к духу, вдохновлявшему народ Северной Америки. «В чем секрет такого удивительного процветания соседней нации?» — спрашивал автор вышеупомянутой статьи. И сам же отвечал: секрет — «в духе ассоциации». «За короткий период времени, прошедший с момента завоевания независимости, эта страна стала на уровень самых развитых государств Европы. Вся Северная Америка пересечена железными дорогами и каналами, коммерческая активность ее городов парализована, обширные сельскохозяйственные угодья добротной возделаны, и уж само собой разумеется, что индустриальная жизнь ее бьет ключом, а капиталы находятся в посто-

янном движении. Капитал этой страны множится, богатые имеют прирост, а народ — работу». И все это объясняется духом ассоциации, духом самого народа Северной Америки. Здесь «не бывает мертвого капитала, как не бывает капитала маленького или даже незначительного, ибо конкуренция разных капиталов делает все их в равной степени продуктивными» *.

Итак, предстоит перевоспитать мексиканцев, реорганизовать страну, словом, совершить целую революцию во имя того, чтобы Мексика смогла одним скачком встать на рубеж, к которому Соединенные Штаты подошли путем простой эволюции унаследованного культурно-исторического прошлого. Мексика не могла ждать результатов собственной эволюции, которая подняла бы ее до необходимого уровня: события 1847 г. потребовали ускорения этого процесса и приходилось решаться на скачки, чтобы пройти расстояние, которое Соединенные Штаты уже прошли шагом. В этом суть реформ, предлагавшихся либеральным движением. Не без основания писал Хусто Сьерра *, что «Мексика знала две революции: одну — за независимость, другую — за реформы. ...Эта вторая революция была порождена североамериканским вторжением, показавшим неспособность привилегированных классов спасти родину и несостоятельность общества, едва ли имеющего право называться нацией. С точки зрения истории обе революции представляют собой проявления одной и той же общественной потребности: сначала освободиться от Испании, а затем освободиться от колониального режима. Это два этапа одного и того же процесса формирования нации и ее самосознания». И в другом месте: «По соседству с нами обитает фантастическое многоликое животное, вечно ненасытное и всегда готовое наброситься на нас и поглотить. ...Получилось так, что перед лицом этого чудовища латиноамериканцы оказались словно призванными подтвердить Дарвинову теорию, хотя в этой борьбе за существование все шансы были против них». Как же быть? Остается перенять дух практицизма, свойственный этой нации, пишет Хусто Сьерра, «остается превратиться в янки по другую сторону Северной Америки» ³.

³ Цит. по: Z e a L. Del liberalismo a la revolución. — In: Dos ensayos, Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela, p. 24—25, а также: El positivismo en México.

Доминго Фаустино Сармьенто также видел в Соединенных Штатах образец, которому должна последовать Южная Америка, если она хочет стать на путь прогресса. Следование, вернее, подражание касалось прежде всего процесса колонизации. Надлежало самим предпринять реколонизацию Южной Америки, дабы упредить попытки колонизации со стороны чужих держав. «Поскольку есть немало наций, ощущающих необходимость экспансии, — пишет Д. Ф. Сармьенто, — не логично ли предположить, что у них появится мысль о реколонизации нашей вечно отстающей Америки в своих интересах, даже если мы, американцы, здесь, а все остальное человечество — там, за океаном, и усомнимся в действенности подобных мер»⁴. «Как должны были бы поступить мы, южноамериканцы, чтобы не оказаться столь убогими, что за три десятка лет о нас даже не вспомнят, а с другой стороны, чтобы не суметь дать отпор попыткам реколонизации со стороны тех, кто полагает, будто эта часть континента, состоящего при Европе, не достаточно освоена?»⁵. Ответ на этот вопрос дают Соединенные Штаты, которые, достигнув своей независимости, осуществили реколонизацию собственной территории и колонизацию тех земель, которые они посчитали необходимыми для своего роста. Короче говоря, надо исправить дурно сделанное, переделать, перестроить то, что было создано испанской, европейской колонизацией: «Будем выпрямлять извилистые пути, среди которых европейская цивилизация заблудилась на пустынных просторах нашей Америки. Узнается дерево по плодам его: невелики плоды эти, зачастую горьки и всегда — редки числом... Южная Америка, — пророчит Сармьенто, — останется позади, она перестанет играть свою роль филиала современной цивилизации. Нам не остановить Соединенные Штаты в их развитии, как кое-кто предполагает у нас. Наше дело — догнать Соединенные Штаты. Станем единой Америкой, подобно тому как море едино с океаном. Станем Соединенными Штатами»⁶. Даже Хуан Баутиста Альберди, выступая с критикой клерикального засилья колониальной системы воспитания, писал: «Могут ли церковники привить нашей молодежи торгово-промышленные навыки,

⁴ Sarmiento D. F. Conflicto y armonía de las razas en América, Editorial Intermundo. Buenos Aires, 1946, p. 354.

⁵ Ibid., p. 355.

⁶ Ibid., p. 357.

которыми должен отличаться будущий южноамериканец? Им неоткуда взять тот жар активности и предпринимательства, который способствовал бы становлению настоящего янки Южной Америки»⁷.

2. Проблема метисности и обновление крови

Итак, стать на путь цивилизации означает теперь добиться самоосуществления в соответствии с тем образцом, который потеснил иберийскую империю как в Европе, так и в мире, бывшем прежде объектом ее экспансии. Цивилизаторский проект предполагает разрешение самой трудной, если не невозможной задачи: — отрицание самого себя в попытке дать бытие качественно новой личности. Проект этот, как уже говорилось, обязан своим возникновением определенной социальной группе, осознающей свою чужеродность наличной действительности, системе или порядку, которые она стремится отторгнуть от себя. Таков метис, о котором писал Дарси Рибейро: отвергаемый родом отца — конкистадора и колонизатора — и в то же время не желающий интегрироваться в материнский род, ибо это родство он считает досадной случайностью. Сознвая, что никогда не станет вровень со своим господином и угнетателем, метис не желает числить себя и среди тех, чье предназначение — повиноваться. Проблема метисности — это проблема социальной группы, поставившей себе целью воплощение в жизнь системы, чуждой как завоевателям, так и завоеванным, или на крайний случай — смену своего хозяина, опекуна. Следует оговорить, что метисность здесь понимается не обязательно в аспекте этнической характеристики, но прежде всего в социальном и культурном аспектах. В этом смысле метисность характерна для большей части Южной Америки, включая креольскую часть населения. Креол, как уже говорилось, ощущал себя законным сыном иберийского колонизатора, родившимся на американской земле, но при этом или, точнее, в силу этого обстоятельства как бы неполноценным или отодвинутым на второй план перед уроженцем метрополии. Правда, креол все же полагал, что колониальная система может служить ему, и эта

⁷ Alberdi J. B. Bases y puntos de partida para la organización política de la República argentina, Ediciones Depalma. Buenos Aires, 1964, p. 31.

система взглядов находила свое прямое отражение в консерваторском проекте. Но можно также попытаться осуществить такие перемены, которые позволили бы заступить место не только горделивого уроженца метрополии, но и креола-консерватора, поскольку данный порядок уже не устраивал большую часть креольского населения. Начавшийся процесс оппозиции консерваторскому порядку имел две формы выражения. Первая была метисной в собственно этническом смысле слова и заявила о себе в таких странах со значительным процентом индейского или негритянского населения, как Бразилия, Мексика и некоторые другие. Вторая, воплощенная в креоле — идейном поборнике цивилизации, проявилась там, где феномен расовой метисности был незначительным, например на равнинных землях Юга Америки, где индейское население весьма ограничено и вело кочевой образ жизни. Таким образом, в проблему метисности вписывается креол, недовольный консерваторским порядком, тот креол, который выступает против другого креола, сроднившегося с системой, созданной колониальным режимом. Таким образом, возникли два характерных варианта цивилизаторского проекта: метисный — в Мексике и креольский — в Аргентине.

Что касается Мексики, то ее цивилизаторский проект видит свою движущую силу в метисе, понимаемом как результат этнического смешения завоевателя с завоеванными. Хусто Сьерра в своем эссе «Социально-политические проблемы Мексики» рассматривает метиса как представителя единственной социальной и этнической группы, способной преобразовать общество, созданное колониальным режимом, в общество, которое оказалось бы на уровне государств, воплощающих собой прогресс и цивилизацию на всей земле. Мексиканское общество, как его характеризует в своей работе Хусто Сьерра, состоит из трех больших этнических групп: индейцев, креолов и метисов. В социальном отношении наиболее активна последняя группа из числа которой в основном и рекрутируется национальная мексиканская буржуазия, выдвигающая либеральные и позитивистские лозунги и программы. Наименее активной в социальном отношении группой оказываются индейцы, которые тем не менее могут оказаться одним из факторов достижения прогресса в процессе реформаторской деятельности метисной группы. Как пишет Сьерра, дело здесь в проблеме питания: при том питании, которое индеец имеет, он может быть только страдательной величиной,

наподобие домашнего животного, но никогда — активной величиной, инициатором прогресса и цивилизации. Однако индеец уже стал активной величиной в том смысле, что он отдал свою кровь метисам.

В противоположность другим южноамериканским коллегам Хусто Сьерра не разделяет принятые среди западных — европейских и североамериканских — этнологов, антропологов и социологов тезисы о метисности как отрицательном факторе. Тезис этот ложен, потому что, как говорит Хусто Сьерра, пример такого метисного народа, как мексиканский, показывает возможность согласовать общественный порядок с достижениями прогресса, ведущими к цивилизации. Кстати, подтверждением этому может служить социально-экономическая система, установленная диктатурой П. Диаса *. Как пишет Х. Сьерра, «достижение независимости и закон о реформе говорят лишь об огромной потенциальной энергии «незаконнорожденной» расы Мексики»⁸. Наоборот, креолы проявили себя консерваторами и ретроgrадами. Привыкшие жить за счет чужого труда, они оказались неспособными на самостоятельность, необходимую человеку, несущему в мир цивилизацию. Эта группа креолов и потерпела поражение перед патиском мексиканского либерализма. Метисная же раса, изначально соединившая две расы, призвана стать тиглем, где произойдет сплав всех рас, а вместе с этим и лучших достижений цивилизации. Метисность как явление не только вбирает в себя все первоэлементы, находящиеся у ее истока, но и открывает себя всему лучшему, что есть в других нациях и культурах. Как пишет Хусто Сьерра, метисность «составила *динамический фактор* нашей истории, который, выступая то в облике революции, то в облике реформы, приводил в движение застывшие богатства земли нашей; именно этот фактор подорвал силу и власть таких привилегированных слоев, как церковная каста, упорно сопротивлявшаяся тому, чтобы формирование нашей нации происходило под влиянием новых идей, неотъемлемых ныне от всего цивилизованного мира»⁹.

Иного взгляда придерживаются аргентинцы Доминго Фаустино Сармьенто и Хуан Баутиста Альберди — инициаторы цивилизаторского проекта в южной части Америки. Для них метисность — это не фактор прогресса. Разде-

⁸ Цит. по: Z e a L. El positivismo en México.

⁹ Ibid.

ля тезис, высказанный в свое время консерватором Лукасом Аламаном, они считали, что именно этническая неоднородность народов Латинской Америки мешает им пойти по пути цивилизации североамериканского образца. Метисность как одно из проявлений этой неоднородности не только не несет в себе решения проблемы, но и осложняет ее. Три расовые группы, писал Сармьенто, определяют этнический облик Юга Америки — испанцы, индейцы и негры. Различные сочетания между ними образуют различные метисные группы. Каждая из этих групп наследует все недостатки слившихся в ней народов. И если возможно вообще говорить о какой-либо однородности Латинской Америки, то только в смысле соединения ее недостатков. «Слияние этих трех рас, — пишет Сармьенто в своем главном труде, романе-эссе «Факундо», — привело к возникновению некоторой однородной совокупности людей, отличающихся своим пристрастием к праздности и своей неприспособленностью к труду, если только полученное воспитание и требования, диктуемые социальным положением, не прищипывают их и не заставляют ускорить привычную трусцу. Во многом эта злополучная ситуация обязана тому, что в ходе колонизации в наше общество был вовлечен индейский элемент. Туземные расы Америки живут в праздности и совершенно неспособны, даже силой принуждения, заниматься тяжелым и систематическим трудом. Поэтому в свое время и возникла идея ввозить в Америку африканских негров, что привело к столь фатальным последствиям. Но и испанская нация не проявила должной активности, оказавшись наедине с собственными инстинктами среди пустынных американских просторов»¹⁰. Что же в таком случае породило смешение на латиноамериканской земле трех наций? Ответ прост: варварство. Варварство креольское, варварство индейское и варварство метисное. Но варварством была и сама колонизация, а его носителем был креол, по другую сторону от которого теперь находятся другие креолы — приверженцы цивилизаторского проекта. Такими креолами-«варварами» были легендарный Факундо Кирога и диктатор Росас, с которыми вели непримиримую борьбу креолы-«цивилизаторы», Сармьенто, Альберди и Митре. Однако креолы — поборники цивилизации ясно осознавали, что для того, что-

¹⁰ Sarmiento D. F. Facundo, Editorial Losada. Buenos Aires, 1938, p. 34.

бы мечты сделать явью, одних их усилий недостаточно слишком весом груз двойного «греха»: собственных расово-этнических особенностей и собственного колониального прошлого. Поэтому осуществление их проекта зависело прежде всего от способности освободиться от порочного пятна собственного своеобразия, а затем — от способности перестройки духовного мира будущих поколений латиноамериканцев. Иными словами, предстояло переливание крови и промывка мозгов. Решение первой задачи достигалось путем усиленной иммиграции, которой предстояло занять место неспособных к прогрессу креолов, индейцев и метисов. Вторая задача решалась посредством просвещения, которое преобразило бы американцев. Инструментом этого грандиозного преобразования народов должна была стать философия позитивизма, которая превратила бы кучноамериканца в полноценного агента цивилизации и прогресса.

В этом контексте метисация — не путь разрешения расовых конфликтов, но лишь отягощающее их обстоятельство: в сущности, метисы — это еще одна разновидность расы со своими внутренними конфликтами, усугубляющими конфликты расовые. Метисация — не решение проблемы, а создание новой, еще более серьезной. Метисация не приводила к однородности, но лишь добавляла новые компоненты к уже существующей разнородности. Подобная мешанина и порождала многочисленные расовые конфликты, о чем писал Доминго Фаустино Сармиенто: именно расовые конфликты привели Мексику «к потере Калифорнии, Техаса, Нью-Мексико, земель индейцев *пуэбло*, Аризоны, Невады, Колорадо, Айдахо, которые стали теперь процветающими штатами Северной Америки. ...Мы же, подобно Мексике, из-за всех этих расовых конфликтов между нациями потеряли Парагвай и Восточный берег (Уругвай)»¹¹. «Кто мы? — спрашивал себя Сармиенто. — Европейцы? Сколько бронзовых лиц не позволяют утверждать это. Туземцы? Ответом, пожалуй, могут стать презрительные усмешки наших белокурых дам. Метисы? Но никто не хочет быть ими, а тысячи наших земляков не желают признавать себя ни аргентинцами, ни американцами. Нация ли мы вообще? У нас нет для этого ни необходимых глубоких предпосылок, как нет ни фундамента, ни общего плана. Аргентинцы ли мы? Но с каких

¹¹ Sarmiento D. F. *Conflicto y armonía...*, p. 19.

пор и в каких пределах мы можем себя так называть?»¹² Воистину этническая борьба определяет облик Латинской Америки! А если и создается межэтнический союз — союз на нашей земле и в крови наших народов, — то он означает отрицание необходимости и возможности цивилизации в Латинской Америке. Испанцы, индейцы, негры, метисы — все вместе и каждый в отдельности являют собой варварство, антицивилизацию. Варварской была Испания инквизиции, варварской была и Америка времен Маутаро, Кауполикана и Колоколо *, в какие бы прекрасные одеяния их ни рядил такой восторженный певец, как Эрсилья *. С одной стороны — неукротимые испанцы, с другой — грязные индейцы, о которых Сармьенто пишет, что, случись новая война с арауканами, их приняли бы вешать без малейших колебаний.

Однако происходит иначе: испанцы — такие же варвары, как и их противники индейцы, воспевают оказывающего им отпор индейца, как это и произошло в войне с арауканами. Причем сопротивление атакующему варварству в данном случае было актом не цивилизации, но еще более несомненного варварства. «Араукапы, — пишет Сармьенто, — были самым непокорным индейским племенем, то есть упрямыми животными, неспособными к восприятию европейской цивилизации»¹³. Изменить, улучшить их природу можно, только сделав их рабами посетителей цивилизации. Так, Сармьенто убежденно заявляет: «Как много выиграли индейские женщины, сделавшись паломницами и едва ли не рабынями европейцев! ...Да и сами индейцы изменились к лучшему»¹⁴. Но смешение народов привело в Латинской Америке к тяжелым последствиям, ибо оно происходило за счет самых враждебных цивилизации компонентов. «В Америке, — говорит Сармьенто, — можно увидеть, что произошло от смешения чистокровных испанцев с рассеянным повсюду африканским элементом и их растворения в огромной массе индейцев, людей доисторических, обладающих неразвитым сознанием; при этом ни один из этих трех элементов не имел практически опыта политических свобод, без которых невозможно никакое современное правительство»¹⁵. Испанское

¹² Ibid., p. 27.

¹³ Ibid., p. 61.

¹⁴ Ibid., p. 67.

¹⁵ Ibid., p. 70.

упрямство смешалось с рабским началом негров и дикостью индейцев, породив смесь нетерпимости, рабской покорности и зверства.

Не лучшим мнения об истоках латиноамериканского этноса придерживался и Хуан Баутиста Альберди, полагавший, что его соплеменники, потомки конкистадоров, не имели ничего общего с туземными жителями, индейцами. «В Америке все, что не является европейским, есть варварство, и подход здесь может быть единственным: есть дикари индейцы, а есть мы, европейцы, рожденные в Америке, говорящие на испанском языке и верующие в Христа, а не в Пильяна (верховное божество араукаан. — Л. С.). ...Кто из нас хвалится своим индейским происхождением? Кто из нас выдаст свою дочь или сестру за самого чистопородного араукаана? Скорее он предпочтет последнего английского сапожника»¹⁶. «И напомним нашему народу, что родина — это не земля, по которой ходишь. По этой земле мы ходим вот уже три столетия, а родину обрели только в 1810 г.»¹⁷ Да, родина не есть ни территория, ни расы, ее населяющие, ни какое-либо прошлое. Родина — это проект, она есть нечто, что предстоит сделать, и в силу этого она не сводима ни к тому, что было, ни к тому, что есть; она есть нечто чуждое всему данному, наличному, современному, она есть нечто стороннее всему этому и нечто большее, чем все это. Поэтому, если это нечто бывшее и пережитое, но не признаваемое своим, потребует принести в жертву или подчинить некоей другой целостности и если результатом подобного акта будет обретение истинной родины, то никаких сомнений по этому поводу быть не может. Результатом должны быть другой народ, другое сознание, другая Америка, не имеющие ничего общего с прежними. Ибо все то, что было, не должно длить свое бытие, а должно быть уничтожено и искоренено бесследно.

Но может быть, американцы унаследовали от своего колониального прошлого и нечто, что требовалось бы сохранить? Что касается варварства индейского прошлого, то с этим все ясно. Но что можно сказать о других народах и расовых группах? «Интеллект испанского народа, — пишет Сармьенто, — оказался атрофированным, как бы изуродованным, а как бесспорно утверждает сравнительная анатомия, мышца, веками не имеющая употребления

¹⁶ Alberdi T. B. Bases., p. 35.

¹⁷ Ibid., p. 38.

...атрофируется от длительного бездействия»¹⁸. Именно к этому привела инквизиция Испанию и испанцев. Интеллект развивается в результате его применения, но именно поэтому интеллект испанцев XIV в. и тех, кто совершал конкисту в веке XV и позже, не мог развиваться. «Опасаясь, — продолжает Сармьенто, — что у креольского населения с интеллектом дела обстоят еще хуже, чем у иберийских испанцев, по причине смешения с народами, интеллект которых заведомо более ограничен в сравнении с европейцами... Индейцы не думают, потому что не привыкли думать, а белые испанцы утратили навык умственных усилий»¹⁹. «Все дикари имеют череп одинакового размера, и все думают одинаково, то есть вообще не думают, а чувствуют... Любой испанец или американец в XVI в. мог бы с полным основанием сказать: «Я существую, следовательно, не мыслю», потому что он действительно не существовал бы, имей он несчастье мыслить»²⁰. Таким образом, латиноамериканский народ являет собой нечто противоположное народам, давшим цивилизацию, в некотором роде является их антиподом. Этим объясняется, почему столь различны результаты англосаксонской и иберийской колонизации. Первые — англосаксонские завоеватели и колонизаторы — незамедлительно и последовательно направили Америку по пути цивилизации, в то время как вторые оставили ее пребывать в варварстве. Как писал Сармьенто, в первом случае система колонизации «отвечала божественному завету, данному Моисею: остерегаться от заключения союза с жителями земли Ханаанской, не брать их дочерей за сыновей своих, ибо сам господь изгнал их от лица Моисея. Испанцы же не последовали божественному завету и соединились с дочерьми Моава. ...Стало быть, североамериканец — это англосакс, избежавший смешения с народами, уступающими ему в энергии, и сохранивший свои политические традиции; и потому он не деградировал от соприкосновения с расой, бессильной управлять обществом, что характерно для доисторического человека»²¹.

Как же быть латиноамериканцам, жаждущим переродиться? Как приобщиться к цивилизаторскому маршу на-

¹⁸ Sarmiento D. F. *Conflict...*, p. 118.

¹⁹ *Ibid.*, p. 119.

²⁰ *Ibid.*, p. 138.

²¹ *Ibid.*, p. 231.

родов, творцов и носителей самой цивилизации? Ответ на это уже дан: следует изменить себя как народ, перемешать кровь и мозг, атрофированный со времен конкисты. Казались, горькие слова Симона Боливара «я пахал море» полностью оправдались, ибо его проект освобождения народов Америки потерпел провал. В Америке порядок невозможен, лишь Европа, быть может, совершит подобное чудо, да и то после «исчезновения американской нации», — так в отчаянии говорил Боливар.

Итак, остается приступить к исправлению ошибок. «Что должна сделать наша Америка, чтобы последовать свободе и процветанию другой Америки?» — спрашивал Сармьенто. И сам же отвечал: «Равняться на другие народы, и она в действительности начинает равняться на Европу, уравновешивая свою индейскую кровь современными идеями, преодолевая, таким образом, средневековье. Следует равняться на других, чтобы выровнять свой интеллектуальный уровень, а пока этого не произошло, ограничить доступ к управлению обществом за счет людей, обладающих необходимыми качествами для этого»²². Северная Америка представляет собой пример того, что надлежит сделать Южной: заселившие ее народы сделали ее активнейшим проводником цивилизации. Так же должна поступить и Южная Америка, организовав переселение излишней массы людей из Европы и самой Северной Америки. В случае если Латинская Америка не сделает этого по своей инициативе, великие державы, стремясь дать выход избытку населения, могут пойти на оккупацию «незанятых» чужих территорий, как это произошло с Мексикой и может произойти с любой другой южноамериканской страной. Подобной колонизации следует предпочесть «самоколонизацию» во имя дальнейшего процветания и приобщения к цивилизации. Только так можно будет выпрямить «извилистые пути, среди которых европейская цивилизация заблудилась на пустынных просторах нашей Америки». То, что предыдущая колонизация оказалась неудачной и что ее следует переделать, следует из результатов иберийского господства. Дерево, настаивал Сармьенто, узнается по плодам его. Итак, все в Америке — земля, прошлое, раса, кровь, сознание, — все подлежит пересмотру с учетом того, что совершили народы, возглавляющие шествие цивилизации.

²² Ibid., p. 352.

3. Европейская цивилизация в Латинской Америке

Итак, цивилизаторский проект характерен стремлением к следующим целям: смена крови, сознания, а также зависимости. Все это подразумевает мощный иммиграционный прилив, последовательное перевоспитание и просвещение населения и эксплуатацию природы народами, обладающими необходимыми знаниями и орудиями. Одна раса придет на смену другой; человек, чье сознание воспитано абстракциями, будет обучен технике, а родина будет отдана тем, кто сумеет эксплуатировать ее богатства и сделает ее действительной родиной. Появятся новые господа, новые учителя, новая кровь, придя на смену господам, крови и учителям, доставшимся в наследство от времен колонии. В жилы Америки вольется свежая кровь избыточного населения цивилизованной Европы, анахроничного наставника времен колонии сменят носители идей утилитаризма и позитивизма, в духе которых был сформирован современный человек Европы и Соединенных Штатов, а переживших свой век аристократов и идалго, оставшихся от эпохи конкисты, заменят предприимчивые творцы великой западной буржуазной системы.

«Переливание избыточного населения из некоторых старых наций в новые, — писал Сармьенто, — может быть сравнимо только с внедрением в промышленность энергии пара: и в том и в другом случае силы возрастают стократно и в один день выполняется работа целого века. Так именно достигли величия Соединенные Штаты, так должны будем сформировать свою нацию и мы»²³. Причем, считает Сармьенто, для Латинской Америки содействие европейских элементов оказывается еще более необходимым, чем это было в свое время для Соединенных Штатов. Ибо, пишет он, «будучи потомками деятельной Англии, страны мореплавателей и промышленников, североамериканцы несут в своих национальных традициях, в своем воспитании и обычаях элементы инициативности, богатства и цивилизации, которых им достало бы и без стороннего содействия»²⁴. Латинская же Америка должна связать свою судьбу со странами и народами, обогнавшими ее по пути

²³ Sarmiento D. F. Argirópolis, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968, p. 98.

²⁴ Ibid.

цивилизации. Причем существенно не положение, которое ожидает ее в мире цивилизации, — она приняла бы и место последнего вагона, не претендуя на роль локомотива. Но путь в цивилизацию должен быть иным — посредством переплетения ее собственных интересов с интересами стран, стоящих на путях прогресса. «Нам необходимо смешаться с населением более развитых стран, — писал Сармьенто, — ради того, чтобы они передали нам свои искусства, свою промышленность, свою деловитость и приспособленность к труду»²⁵. Естественно, что в результате такого смешения другая сторона также будет иметь свою выгоду от эксплуатации лежащих мертвым грузом богатств Латинской Америки, причем эксплуатация в этом случае не будет означать грабежа, поскольку все эти богатства практически не существуют, пока их не эксплуатируют. Как писал Сармьенто, «если переселившийся к нам европеец сколотил себе состояние, то из этого следует, что богатства этого не существовало раньше — это он создал его, увеличив тем самым национальное богатство страны. Земля, обработанная им, дом, построенный им, и контора, им открытая, — все составляет пользу для самой страны, а если он и покинет ее, то останутся промышленные средства и знания, полученные нами»²⁶.

Земля не создает родины, утверждал Альберди, — родиной нашей станет Европа, создавшая Америку. Ведь Америка индейцев еще не была Америкой, пока ее не открыла Европа; следовательно, Европа же сделает Латинскую Америку частью цивилизации, по пути которой идут современные нации. «Республики Южной Америки, — писал Хуан Баутиста Альберди, — суть результат и живое свидетельство действия Европы в Америке»²⁷. «Мы, называющие себя американцами, являемся на самом деле европейцами, рожденными в Америке. Форма черепа, кровь, цвет кожи — все произошло от них»²⁸. И ничего, что бы происходило от самой Америки, даже ее название. Стало быть, все, что есть в ней, — ее земли, ее богатства, ее индейцы, — есть не что иное, как орудия осуществления проектов Европы и европейцев, даже если эти последние живут и не в Европе, а на землях Америки. И проблемы, касающиеся

²⁵ Ibid., p. 99.

²⁶ Ibid., p. 33.

²⁷ Alberdi J. B. Bases..., p. 33.

²⁸ Ibid., p. 34.

Америки, решаются не в споре между европейцами и американцами, но между европейцами, родившимися в Европе, и европейцами, родившимися в Америке. А если точнее, то проблемы Америки решаются только европейцами, родившимися на американской земле. В любом случае родиной остается Европа. «Европа, — пишет Альберди, — дала нам понятие порядка, научила свободе и искусству обогащения, заложила основы христианской цивилизации. Значит, Европа дала нам саму родину, если мы вспомним, что от нее мы имеем даже народ, составляющий основное население нашей родины»²⁹. Оказывается, что патриотизм, движущий латиноамериканцами в их отпоре поползновениям со стороны Европы и Соединенных Штатов, есть проявление патриотизма, привитого Латинской Америке самой Европой; тот, кто насадил здесь испанское господство, также был европейцем, стремившимся таким образом предохранить свои владения от посягательств других европейских держав. Таковым было понятие родины и у Боливара, и у Сан-Мартина, и у Росаса, справедливо опасавшихся той Европы, от которой Испания оберегала свои колонии. В те времена понятие родины связывалось с воинской славой, но теперь родина — это нечто совсем другое. «...Жажду славы сменила жажда выгоды и удобства, — пишет Альберди, — а воинский героизм оказался излишним для прозаических надобностей торговли и промышленности, составляющих основу теперешней жизни»³⁰. Ныне понятие родины определяется понятием цивилизации. Соответственно иной оказывается и форма единства Латинской Америки, о которой столько мечтали ее освободители и за которую боролись. То, что не смогли сделать для нее самые пламенные ее вожди, сделают прогресс, техника и пути сообщения. Как говорил Альберди, железная дорога значит для достижения единства больше, чем любые конгрессы. «Да, конгрессы могут провозгласить ее единой и неделимой, но без железной дороги, которая соединит самые отдаленные ее оконечности, она будет вечно разделенной и разделяемой вопреки всем законодательным декретам»³¹.

Однако из всего этого не следует, будто новый проект антипатриотичен. Речь идет все о том же европейском

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., p. 38.

³¹ Ibid., p. 44.

проекте в его измененном и актуализированном варианте. «С победой латиноамериканской революции, — пишет Альберди, — прекратилось влияние на нашем континенте Европы, испанской, место которой заняло влияние Европы англосаксонской и французской. Мы, нынешние латиноамериканцы, остаемся европейцами, которые просто сменили одних учителей на других — испанских на английских и французских. Но творцом нашей цивилизации по-прежнему остается Европа. Изменился способ обучения, но предмет остался тем же. ...То, что делает сегодняшняя Европа в Америке, есть, в сущности, завершение деятельности Европы средневековой, которая так и не вышла из этого состояния, остановившись на полпути. Сегодня она действует иными средствами, чем шпига и завоевание»³². Поскольку Америка и есть та же Европа, то Европа не может завоевывать саму себя. Речь может идти только о смене характера и направления влияния, с учетом того, чем стала современная Европа, далеко ушедшая от той Европы, что завоевывала Америку огнем и мечом. «...Ди-каррь туземец побежден, он больше не обладает в Америке ни властью, ни влиянием. Поэтому не может быть и никакого антагонизма, а мы, европейцы, представители европейской крови и цивилизации, являемся единственными хозяевами Америки»³³. А в качестве хозяев положения европейцы могут и изменять свой собственный проект и формы социально-хозяйственной экспансии, как и всю организационную систему, унаследованную от ставшей анахроничной Европы.

Следует заметить, однако, что если во взглядах на цивилизаторский проект в целом Альберди сходится с Сармьенто, то в вопросе о городе и провинции существенно расходится с ним. Ни Буэнос-Айрес не есть цивилизация, ни провинция — варварство, как утверждал Сармьенто, полагая, соответственно, непременной принадлежностью всякого цивилизованного человека скюртук, а уделом крестьянина — одежду, которую Сармьенто попросту именуется «американской». Альберди полагал, что и житель города, и житель деревни, независимо от вида одежды, — оба они европейцы. Цивилизация не может существовать без сельского хозяйства, поставляющего ей исходное сырье для последующей переработки. Альберди писал: «Цивилизо-

³² Ibid., p. 36.

³³ Ibid.

ишность страны состоит в богатстве продуктов, производимых сельским хозяйством, дающим возможность покупать и оплачивать промышленные продукты, поступающие из Европы; в результате южноамериканец получает возможность вести по-европейски цивилизованную жизнь, что, собственно, и является итогом и целью его деятельности в собственной стране»³⁴. Таким образом, и Факундо, и Росас суть воплощения европейского присутствия в Америке на определенном историческом этапе. Этап этот связан с коренными изменениями, ведущими к появлению на исторической арене новых людей, которые осуществляют в Америке то, что уже реализовано в Европе.носителем варварства является не креол, а индеец, пусть даже поработенный или вовсе истребленный. С точки зрения Альберди, Сармьенто ничем не отличается от Росаса, хотя первый — президент республики, а второй — диктатор; как он полагает, оба они идут к одной цели. Так, несмотря на федералистские установки Росаса, фактически центром его власти был Буэнос-Айрес, воплощавший централистские тенденции Сармьенто. «Дело в том, — пишет Альберди, — что сила, разбившая на две части жизнь Росаса и сделавшая из законопослушного сельского обывателя беспощадного буэнос-айресского тирана, есть та же сила, что разделила пополам и жизнь Сармьенто, превратив либерального провинциала в зловещего реставратора экономической тирании, орудием которой и явился Росас»³⁵. Таким образом, речь идет всего лишь о замене одного каудильо другим. Как пишет Альберди, правильнее было бы говорить о попытках «заменить *каудильо, одетого в пончо, каудильо, облаченным во фрак*; заменить *демократию полуварварскую, способную забить плетью любую республиканскую конституцию, демократией полуживилизованной, расправляющейся с конституциями при помощи нарезного оружия, причем с единственной целью сделать их таким способом более «симпатичными»*; заменить *демократию сельских масс демократией достойных и почтенных горожан*, т. е. демократию народного большинства — демократией меньшинства; короче говоря: заменить истинную демократию так называемой демократией, подлинное имя которой — олигархия»³⁶.

³⁴ Alberdi J. B. Grandes y pequeños hombres del Plata, Depalma. Buenos Aires, 1964, p. 329.

³⁵ Ibid., p. 331.

³⁶ Ibid., p. 280.

4. «Переливание крови»

Итак, Европа, осуществившая завоевание и колонизацию Америки, должна уступить место другой Европе. Иначе говоря, на место старой формы колонизации должна наступить новая, именуемая поборниками цивилизации реколонизацией. Причем реколонизация — по сути, второй этап колонизации — совершится по инициативе самих латиноамериканцев, стремящихся приобщить свою действительность к цивилизации при помощи наций, которые ее осуществили. Теперь речь идет не о конкисте и завоевании. Насильственное завоевание произошло бы в том случае, если бы Америка не пожелала приобщиться к цивилизации добровольно. Сейчас же происходит иное: потребность в новом европейском присутствии в Америке высказывается самими американскими «европейцами». Латинской Америке требовались как избытки европейского населения, так и европейские вклады капитала, которые содействовали бы эксплуатации земель, к которой еще не были готовы не приобщившиеся к цивилизации латиноамериканцы. В обмен предлагались гарантии порядка и свободы при былеи. Собственно говоря, Америка добровольно вызывалась продолжить дело, которое не закончила Испания: она бралась продолжить процесс колонизации, т. е. заселения с помощью новых поселенцев «ничейных» земель, заполнения «вакуум» и населения, и власти. Ибо заселять означает в то же время и устанавливать власть, поскольку просто мало-мальски заселенная территория еще не образует нации. «Но как, в каком обличье явится в скором будущем на наши земли живительный дух европейской цивилизации? Очевидно, это произойдет так, как происходило всегда: Европа передает нам свой дух, свои промышленные традиции и все проявления цивилизации через своих переселенцев. ...Хотим ли мы насадить и акклиматизировать в Латинской Америке английскую свободу, французскую культуру, трудолюбие европейцев и североамериканцев? В таком случае привлечем к себе живые частицы этих стран — людей с соответствующими практическими навыками, а уж мы дадим им возможность укорениться здесь»³⁷. Речь идет о пересадке того человеческого материала, который уже сделал свое дело в Европе и Северной Америке. Формирование подобного человеческого матери-

³⁷ Alberdi J. B. Bases., p. 39.

ли в самой Латинской Америке путем образования и воспитания окажется полезной, но недостаточной мерой «при отсутствии крупных промышленных центров, порождаемых только большим скоплением людей»³⁸. Цивилизаторской миссии предстоит быть продолженной руками самих латиноамериканцев. «Освободившейся Америке, — пишет Альберди, — предстоит продолжить у себя дело, начатое Испанией и оставленное ею на полпути. Колонизация и заселение Нового Света должны осуществляться теперь самими американскими государствами, завоевавшими свою независимость и суверенитет. Задача остается прежней, меняются только исполнители: если прежде нас заселяла Испания, то теперь мы сами заселяем себя»³⁹.

В чем же тогда суть цивилизаторского проекта, выдвинутого поколением, пришедшим на смену поколению идеалистов-либертариюв? Альберди отвечает на этот вопрос так: «Если раньше мы провозглашали идеалы независимости, свободу вероисповедания и т. д., то сегодня мы должны декларировать свободу иммиграции, торговли, железных дорог, развивающейся промышленности и т. д., но не взамен прежних высоких идеалов, а только в качестве необходимых и серьезных мер во имя того, чтобы идеалы эти перестали быть словами и превратились бы в действительность. ...Сегодня нам необходимо организационное становление... нам необходимо иметь солидное население, железные дороги, оживленные речные пути ради того, чтобы наши страны стали богатыми и сильными»⁴⁰. А эта задача может быть выполнена американцами только с помощью европейцев, которые не должны будут иметь никаких ограничений в своей деятельности. Конечно, в силу необходимости европейцы будут обогащаться, но при этом они будут создавать богатства, прежде не существовавшие на американской земле. Да, это будет эксплуатация американских земель, но эксплуатация посредством промышленности и торговли, которые никого и ничего не лишат, поскольку раньше на этой земле ничего и не было. Постепенно американцы обучатся промышленному и торговому искусству и технике, всему тому, чем не обладали раньше и чем благодаря приобретенным умениям станут обладать. Кажалось бы, налицо новое подчинение, новая зависимость,

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., p. 127.

⁴⁰ Ibid., p. 24.

но в этом случае зависимость оказывается принятой добровольно и сознательно как орудие приобщения к вожделенной цивилизации. Казалось бы — закабаление новым западным порядком; но этой кабале не надо бояться, говорят защитники цивилизаторского проекта. «Не бойтесь кабалы порядка и культуры, — пишет Альберди. — Опасаться того, что договоры окажутся вечными, — это все равно что опасаться вечного действия личных гарантий. ... Не бойтесь отдать цивилизации далекого будущего нашей экономики до тех пор, пока есть риск, что она может стать жертвой сегодняшнего варварства или вчерашней тирании. ... Договоры о дружбе и торговых сношениях есть самое достойное средство обеспечить южноамериканскую цивилизацию покровительством мировой цивилизации»⁴¹. Поэтому необходимо оказывать поддержку и покровительство частным предприятиям. «Осыпайте их выгодами, всяческими привилегиями, всеми воображаемыми милостями, при этом не стесняйтесь себя в средствах»⁴².

Альберди настаивает: население и капиталы — вот что нужно Америке. Следует привлечь в нее и то и другое и суметь получить соответствующие плоды. Сами латиноамериканцы никогда не были способны ни на что. Иной была позиция испанцев, чья колониальная политика была враждебна по отношению ко всему, что могло наставить Америку на путь цивилизации и прогресса. Против подобной позиции и был направлен цивилизаторский проект — продукт мышления освободившихся латиноамериканцев. «Если наших капиталов недостаточно для подобных предприятий, — продолжает Альберди, — передайте их иностранным капиталам; дайте иноземному богатству закрепиться на нашей земле, как закрепляются сами иноземцы; окружите иноземца неприкосновенностью и всякими привилегиями, чтобы в дальнейшем он натурализовался в нашей среде. ... Америка нуждается не только в капиталах, но и в населении. Иммигрант без денег все равно что солдат без оружия. Сделайте так, чтобы в эту страну бедняков (а завтра — страну богатых) обильным потоком хлынули прибыли. Правда, деньги — это такой иммигрант, что требует многих уступок и привилегий. Придется предоставить монете эти уступки и привилегии, ибо капитал — правая рука прогресса в этих странах»⁴³. Так поступили в свое

⁴¹ Ibid., p. 40—41.

⁴² Ibid., p. 45.

⁴³ Ibid., p. 46.

время Соединенные Штаты, так должны будут поступить страны, памеревающиеся полностью стать на рельсы цивилизации. Альберди противится даже установлению таможенного контроля. Таможни, говорит он, тормозят развитие экономики. «Таможня предполагает запрет — это налог, от которого доходы в Южной Америке должны быть освобождены»⁴⁴.

Итак, адепты цивилизаторского проекта настаивают на «переливании крови» — новой метисации Латинской Америки. Центром этой новой метисной цивилизации Сармьенто предлагал сделать, хотя и расположенный во все той же Аргентине, но утопический и воображаемый город Аргирополис. Возможно, этой новой утопии оказалось бы под силу то, что не удалось выполнить утопии Боливара. Это была бы цивилизаторская утопия, призванная сменить утопию либертарную, утопия Сармьенто, воплощение которой тот видел на территории Объединенных провинций Ла-Платы с новой столицей Аргирополисом, расположенной на острове Мартин-Гарсия. Этот Аргирополис мыслился не только как государственный орган, но и как тигель новой метисации, возникшей на основе запланированной иммиграции избытка европейского населения. Эта же иммиграция должна была стать средством привлечения капиталов, создания промышленности и всего того, что делает цивилизацию. «Нет такого аргумента против осуществления наших намерений, который мы бы не сумели с легкостью опрокинуть, — пишет Сармьенто, — ведь мечты наши уже осуществлены и осуществляются на наших глазах в Соединенных Штатах»⁴⁵. Необходимо осуществить новую метисацию страны за счет смешения исключительно с расами, несущими в себе дух цивилизации. «Все народы идут в этом направлении... Недостаток населения и слабость промышленного развития способны породить только мятежи», — писал Сармьенто. Стало быть, необходимо заселять эти земли, но заселять теми, кто способен сделать явью цивилизаторские планы. Процесс метисации, подобный имевшему место в Соединенных Штатах, сделал бы из Южной Америки такие же Соединенные Штаты. «Внушите народам Ла-Платы, что им предназначено сделаться великой нацией, что аргентинцем будет называться всякий, кто выйдет на наш берег, что Аргентина станет родиной

⁴⁴ Ibid., p. 47.

⁴⁵ Sarmiento D. F. Argirópolis..., p. 121.

всех жителей земли, что наша нынешняя судьба изменится в самом недалеком будущем, — и с этими мыслями наши народы с радостью пойдут по пути, который будет им указан. ...Двести тысяч иммигрантов и определенная подготовительная работа позволят в короткий срок осуществить самые радужные надежды. ...И тогда, — заканчивает свою мысль Сармьенто, — вас назовут *Соединенные Штаты Южной Америки*, имя, которое будет не пустым звуком, ибо великие идеи, стоящие за ним, будут подкреплены чувством человеческого достоинства и духом благородного состязания»⁴⁶.

Еще с большей определенностью по поводу метисности как исходной позиции высказался Альберди. Ясно, что речь шла о метисности, принципиально отличной от той, что была унаследована от испанского колониализма. Имелась в виду метисность, так сказать, положительная, вбирающая в себя лучшее, что есть у различных народов, в отличие от предыдущей метисности, усвоившей лишь худшие стороны каждого из народов. Притом смешение должно происходить не с низшими расами, как это имело место в предыдущем варианте, но касаться лишь лучших представителей Америки и лучших представителей Европы. Именно таков был процесс метисации в Соединенных Штатах, что и обеспечило величие цивилизованной североамериканской нации. «Английский народ, — говорит Альберди, — более других подвергся завоеваниям: кто только не ступал на их землю, оставляя в них примесь своей крови и своей национальности. В сущности, они являют собой продукт бесконечного смешения рас и наций, но это и делает англичанина самым совершенным человеком, и национальные черты его оказываются столь ярко выраженными, что недалекий человек видит в них как раз признак чистейшей крови... Посему не надо опасаться смешения наций и языков. Из хаоса, Вавилона возникнет однажды сверкающая чистотой нация южноамериканцев. Эта земля всех примет, всех усыновит, для всех сделается родным домом. Ведь эмигрант — тот же поселенец: оставляя родную землю, он усыновляется новой родиной»⁴⁷.

⁴⁶ Ibid., p. 125.

⁴⁷ Alberdi J. B. Bases..., p. 48.

5. «Промывка мозгов»

«Переливание крови», о котором шла речь, должно было сопровождаться одновременной «промывкой мозгов», т. е. такой формой воспитания американцев, которая способствовала бы приобщению к миру цивилизации. Духовное освобождение, прокламировавшееся идеологами либерализма, должно было стать чем-то большим. Задача состоит в том, чтобы сформировать не просто свободных людей, но людей, способных совершить для своего народа то, что было совершено представителями цивилизованного мира для их собственных народов. Вообще говоря, имелось в виду не столько воспитание, образование, сколько общая ориентация на овладение техникой, с тем чтобы суметь успешно эксплуатировать собственные богатства. Сюда включалось бы обучение навыкам в торговле, промышленности. Такое обучение естественно дополнялось бы изменениями в структуре личности латиноамериканца, неизбежными при непосредственном общении с европейскими иммигрантами, которые в Америке будут продолжать свою цивилизаторскую деятельность.

Причем, говорит Альберди, воспитание не должно смешиваться с образованием. Воспитание — это то, что дала латиноамериканцам испанская колонизация; образование же, или обучение, — это то, что нужно сегодняшним латиноамериканцам для приобщения к современной цивилизации. Предыдущее воспитание привело лишь к формированию людей и народов, чуждых собственной реальности и неспособных ее освоить. Даже освободители пребывали в заблуждении, увеличивая количество учебных заведений, мало чем отличавшихся от тех, что были созданы во времена колонии. «Высшее образование в наших республиках, — пишет Альберди, — было у нас столь же неэффективным, оно не отвечало нашим нуждам. Ибо чем же еще были южноамериканские институты и университеты, как не рассадниками шарлатанства, праздности, демагогии и дипломированного чванства?» В Аргентине «главное заведение такого типа именовалось Школой нравственных наук. Было бы куда лучше, если бы оно называлось и являлось бы на деле Школой точных наук, прикладных искусств и промышленности». Надо бежать такого образования, которое плодит софистов и демагогов, образования, «превращающего людей в рабов». «Для того чтобы приносить реальные плоды, образование должно сосредото-

точиться на прикладных науках и искусствах, на практических вещах, на живых языках, на знаниях, которые приносили бы непосредственную материальную пользу»⁴⁸. Иными словами, необходимо образование, которое позволило бы латиноамериканцу превратить землю, на которой он рожден, в почву для будущей великой нации.

«Наша молодежь, — уточняет Альберди, — должна быть воспитана в духе промышленной деятельности, а потому ее надлежит обучать соответствующим навыкам и наукам. Тип южноамериканца, который нам предстоит сформировать, должен быть способен одолеть самого грозного врага, стоящего на нашем пути к прогрессу: пустыньность наших просторов, дикую и первобытную природу, материальную отсталость»⁴⁹. Это не означает, что сторонники цивилизаторства оказываются противниками нравственного воспитания. «Я вовсе не хочу, чтобы нравственность осталась забытой, — говорит Альберди. — Я понимаю, что без нравственных основ невозможно промышленное развитие, но практика показывает, что достижение высокого уровня нравственности происходит значительно скорее путем практической выработки навыков трудолюбия, нежели путем навязывания абстрактных понятий»⁵⁰. В настоящее время народу нужны не столько адвокаты и богословы, сколько инженеры, геологи и естествоиспытатели. Только практическим трудом мы сможем эксплуатировать нашу природу и извлекать ее богатства, и только в процессе непосредственного труда может быть сформирован подлинно нравственный человек. Его нравственность укрепляется в общении с природой и людьми, делающими общее дело. Ведь всякий трудолюбивый народ от природы обладает высокой нравственностью. «Промышленность — вот единственное средство направить молодежь на путь порядка... Промышленность — превосходное успокоительное средство; творимое ею благополучие и богатство ведет к порядку, а от порядка — к свободе: примерами тому служат Англия и Соединенные Штаты. Образование в Латинской Америке должно соотноситься с промышленностью»⁵¹. Две вышеупомянутые нации, говорит далее Альберди, отличаются подлинной

⁴⁸ Ibid., p. 31.

⁴⁹ Ibid., p. 32.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

нравственностью, и их отнюдь не обвинишь в безбожии. Испания же, которую невозможно заподозрить в отступлении от благочестия, тем не менее не избежала «нищеты, развращенности, деспотизма».

Впоследствии новое поколение, пришедшее на смену творцам либертарного и цивилизаторского проектов, выдвинет в качестве наиболее подходящего средства возрождения Америки позитивистское воспитание. Позитивизм станет рассматриваться как панацея, способная преодолеть острейшие проблемы Латинской Америки. Предполагалось, что американцы, воспитанные — или обученные — в рамках позитивистской доктрины, сумеют создать порядок, долженствующий прийти на смену старому колониальному порядку и последующей анархии. Порядок — это инструмент вождя прогресса. Новое мироощущение — основа общественного порядка, который ускорит вступление нашей Америки в цивилизацию. Таким образом, в фундамент цивилизаторского проекта должны лечь позитивистское воспитание, иммиграция и иностранные капиталовложения. Разумеется, что позитивизм не привел к появлению тех практических людей, что должны были бы, по замыслу авторов цивилизаторского проекта, совершить для родины — Южной Америки то, что в свое время совершили для своих наций цивилизованные европейцы и североамериканцы. Не возникло и особой социальной группы, соответствующей классу западной буржуазии. В Латинской Америке эта социальная группа, как и планировалось цивилизаторским проектом, действительно связала свою судьбу с интересами западного капитала и подчинила себя их воле. Но порядок, созданный на основе такого альянса, оказался на деле порядком зависимых олигархий, подчиненных интересам западной цивилизации, т. е. странам Европы и Северной Америки. Новый консерватизм пришел на смену старому, унаследованному от времен колониализма и его приверженцев. Его воплощением стали олигархии, чуждые и враждебные другим слоям общества и народным массам, которым извечно приходилось быть объектом диктата и навязывания чуждых им интересов.

Иммиграция в Латинской Америке не стала тем, чем должна была стать по замыслу идеологов цивилизаторства. В отличие от иммиграции в Соединенных Штатах она не привела к созданию могущественной нации. Как оказалось, в Южной Америке основная масса иммигрантов вы-

шла не из саксонской, а из латинской расы. Это были главным образом испанцы, итальянцы. Этот слой иммиграции принес с собой и свои собственные социальные проблемы, такие, как синдикализм, анархизм и социализм, но условия, в которых применялись эти идеи, были весьма отличными от действительности Соединенных Штатов. Немногочисленные представители германских, и в том числе англосаксонских народов, иммигрировавшие в Латинскую Америку, оказывались, как правило, представителями интересов западной буржуазии: это были управляющие, технические специалисты, прибывавшие с конкретной целью эксплуатации переданных в их распоряжение природных богатств. Так в Латинской Америке возникла всего лишь псевдобуржуазия, удовлетворявшаяся исполнением чиновнических и посреднических функций, представляя на местах интересы западной буржуазии. Она взяла на себя охрану порядка и подавление всякого движения протеста, всякого возмущения народных масс. То, что некогда мыслилось как центр цивилизации, со временем стало средоточием репрессивной власти. На всей территории нашей Америки сформировались правящие слои, находящиеся в подчинении у тех, кто выступал от имени прогресса и цивилизации. Местные армии из освободительных превратились в репрессивные. Их посылали очищать от индейцев американские просторы, поддерживать порядок во всех случаях, когда возникала угроза священным интересам западной цивилизации.

Нет, новой иммиграции не дано было повторить чудо, сотворенное в Северной Америке; этот народ не мог выковать свою судьбу: его судьба уже была predeterminedена в эпоху колонизации. В этой Америке земля и ее богатства никогда не будут принадлежать тем, кто их обрабатывает: у этой земли уже был хозяин — старая креольская знать, умело воспользовавшаяся продолжительными внутренними войнами. Пусть сократилось число старых поместий — на их месте возникли латифундии, которые стали служить интересам все той же европейской и североамериканской буржуазии. Иммигрантам же, прибывшим из старой индустриальной Европы, как правило, суждено было занять место индейцев в пору изобилия туземной рабочей силы. Трудолюбивым европейцам пришлось обрабатывать чужую землю, которая могла бы быть их собственной, как это было в Соединенных Штатах. И все же, обладая по сравнению с местным населением более высокой профессиональной

подготовкой, иммиграция сформировала тот слой, который стал средним классом — буржуазией, проявившей бóльшую жизнеспособность, чем старые местные олигархии, у которых она будет оспаривать власть. Эта буржуазия, подчас самого националистического толка, тем не менее тоже не избегнет зависимости, — той самой зависимости, которую искали и принимали творцы цивилизаторского проекта ⁵².

⁵² См.: Zea L. *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Editorial Mexicana. México, 1976.

IX. Проект самообретения

1. Америка обращается к себе самой

Очевидно, что цивилизаторский проект основывается на своеобразном комплексе неполноценности народов Южной Америки, всей их многовековой истории и наличной действительности. Он исходит из сознания своей неполноценности и, как следствие, сознания превосходства образца для подражания — так называемого западного мира, точнее, Европы и Соединенных Штатов. Причем в качестве обоснования приводятся теории, выработанные самим западным миром для оправдания своей гегемонистской политики по отношению к народам Южной Америки, а также Азии, Африки и Океании. Это разного рода теории, утверждающие примитивность культуры и отсталость народов тех или иных регионов земного шара. В соответствии с этими теориями, потомки покоренных индейцев — не более чем варвары, потомки иберийских конкистадоров — духовно отсталые, анахроничные, а плод метисации этих народов — и варварский, и отсталый. Эти проявления западного расизма логически влекут за собой утверждения о превосходстве европейских наций вообще и неполноценности всяких прочих, маргинальных наций. Ведь даже потомки европейцев в Латинской Америке принадлежали к народам и культурам, проигравшим историческое сражение с более сильными цивилизациями, сражение между Средневековьем и Новым временем, в котором потерпели историческое поражение и те народы, завоевание и колонизация которых кровно связали их с этой исторически несостоятельной — досовременной эпохой. Поэтому вся иберийская Америка, по мнению авторов цивилизаторского проекта, целиком принадлежит прошлому, отсталости; она вытеснена на дальнюю периферию ушедшей вперед истории; подлинная же история продолжает свое шествие в той, другой Америке, колонизованной народами, победившими в борьбе между прогрессом и движением вспять.

Отсюда — стремление цивилизаторов отрешиться от собственного прошлого как якобы отсталого, примитивного и позорного, стремление отрешиться от собственного опыта и обрести иное бытие, основываясь на заемном опыте, стремление начать свою судьбу с нуля, словно прошлого никогда и не существовало. Ибо что есть прошлое? Наше прошлое есть приниженность и рабство, писал еще Симон Боливар; наше прошлое — это ночь, растянувшаяся на триста лет. А на таких началах, как утверждали идеологи либертарного и цивилизаторского проектов, невозможно возводить ни здание свободы, ни здание цивилизации. Ибо свобода есть по необходимости отрицание прошлого с его рабством и феодальными устоями, а цивилизация предполагает отрицание варварства и отсталости, связанных с долгой колониальной ночью. Итак, стремление отрицать себя как народ, как нацию означало, *ipso facto*, намерение сделаться другим народом. Именно поэтому идеологи цивилизаторства думали не столько о том, чтобы принести народам Америки освобождение, сколько о том, чтобы принести им новую зависимость на смену прежней. Старая зависимость от иберийской метрополии должна быть заменена новой, свободно принятой зависимостью от наций, рассматривавшихся как воплощение прогресса. Латиноамериканским народам предстояло заимствовать у этих народов элементы, составлявшие их превосходство и необходимые для предполагаемого обновления или перемены национального бытия, позволявшие народам Латинской Америки стать на путь прогресса. Поэтому — и это необходимо подчеркнуть — наши цивилизаторы свободно принимали такое подчинение, такую зависимость.

Таким образом, отказ от свободы, по видимости завоеванной в эпоху освободителей, на деле представлял вернейшим средством обеспечить подлинное утверждение свободы, поскольку этот путь вел к приобщению к миру, обладающему заведомым превосходством над тем, что был оставлен в наследство иберийской колонизацией. Любой другой проект обещал бы лишь воздушные замки, несуществующие идеалы. Однако стремление отказаться от собственной незначительности во имя того, чтобы обрести чужую значительность, неизбежно предполагает чувство неполноценности, второсортности того, кто стремится к усвоению более совершенного образца. Хосе Эрике Родо*, писал по этому поводу: «Подражают обычно тому, в чье пре-

восходство или авторитет безусловно верят»¹. В этом и заключается исходный момент для всякого нового подчинения, новой зависимости.

Против этого тезиса о собственной неполноценности, второсортности в сравнении с чужим, якобы совершенным образцом и восстали авторы нового проекта, именуемого здесь проектом *самообретения* (*proyecto asuntivo*). За основу этого проекта принимается наличная, собственная действительность, сколь бы отрицательной она ни казалась, дабы попытаться построить в ее рамках и с ее помощью желаемый мир, новую реальность. Да, и здесь имеет место отрицание, но отрицание в гегелевском понимании, отрицание как утверждение нового. Иными словами, речь идет об усвоении, ассимиляции собственной действительности, а вместе с ней и ее истории, ее прошлого. Принимается все — но в снятом виде, отрицается все — но диалектически. Орудием и исходным материалом того, что составляет наличное бытие, и того, что должно претвориться в будущем, оказывается сама действительность, ее настоящее и прошлое. Как оказалось, именно в этом состоял воображаемый секрет Запада, позволивший ему двигаться всегда по восходящей линии — от одного снятия к другому. Проект самообретения имеет целью выйти за пределы собственной конкретной действительности, но всегда учитывая ее, опираясь на ее познание и ее опыт. Консерваторский проект, как мы видели, также предполагал приятие собственного прошлого, но не для того, чтобы преодолеть, «снять» его, но, наоборот: чтобы сохранить его в неприкосновенности. Его задачей было только заполнить «вакуум власти», оставшийся после ухода метрополии, но ни в коем случае не нарушать порядок прежнего режима. В этом ограниченность консерваторского проекта и в этом же причина его провала.

Были и другие мыслители, с других позиций стремившиеся доказать, что латиноамериканская действительность, история ее народов несли в себе положительные начала, которые следовало принять во внимание при разработке проекта, направленного на создание системы, которая отвечала бы подлинным, глубинным потребностям Латинской Америки. Андрес Бельо убедительно показал, что именно можно считать положительным в нашем об-

¹ Rodó J. E. *Obras Completas*, Ed. Zamora A. Buenos Aires, 1956, p. 190.

щем прошлом и что могло бы лечь в основу проекта, выработавшегося великими освободителями Америки. Учитель Боливара Симон Родригес * не переставал подчеркивать наличие в Америке наследия прошлого, которое следовало не игнорировать, но ассимилировать.

Два события — вторжение в Мексику Соединенных Штатов 1847 г. и французская интервенция 1861 г. — оттолкнули латиноамериканцев как от Соединенных Штатов, так и от Европы. Отвернувшись от прежних идолов, латиноамериканцы обратили свой взор на собственную историю и действительность, отмечая таящиеся в них возможности. Оказывается, не все в Америке было «ночью» и рабством. В ее исторической реальности, в ее прошлом имелись такие положительные моменты, на основе которых любая латиноамериканская нация могла с уверенностью планировать и воздвигать свое будущее. Сравнивая свершения признанного образца — Соединенных Штатов — и деяния многострадальной Южной Америки, чилиец Франсиско Бильбао, представитель поколения цивилизаторов, пришел к такому четкому выводу: «Соединенные Штаты обязаны своим величием своему свободомыслию, своему *self government*, своей моральной терпимости и открытости своих земель любому пришельцу»². Все это обеспечило им расцвет и славу. То был поистине героический момент их истории. Все становилось грандиозным: население, богатство, могущество, слава. Этой Америкой восхищались и продолжают восхищаться южноамериканцы. Но, продолжает Франсиско Бильбао, представители этой достойной восхищения нации, «презрев системы и традиции и взрастив в себе дух хищничества, пожирающий время и пространство, породили весьма своеобразный национальный характер. ...Взглянув на себя самих и узрев собственное величие, они оказались жертвами того же искушения, что и титаны, возомнившие себя вершителями дел земных наравне с обитателями Олимпа». По этой причине США при всем своем величии «не отменили рабство в своих штатах, не сохранили героические индейские племена и тем более не стали знаменосцами интересов всего человечества, но лишь выразителями сугубо личного, американского интереса, англосаксонского индивидуализма»³.

² Bilbao F. *El evangelio americano*, Ed. "América lee". Buenos Aires, p. 138.

³ *Ibid.*

По этой же причине они ринулись на завоевание других народов и первым делом обрушились на соседей с Юга. Да, повторяет Бильбао, Соединенные Штаты — замечательная страна, обладающая многими достоинствами: торжеством свободы, возможностью свободно мыслить; Южная же Америка по вине теократической Испании, казалось бы, не унаследовала ничего, кроме рабства.

Но разве Южная Америка не обладает ничем иным, кроме колониального наследия? Несмотря на это наследие и теократию, она обладает чем-то большим, нежели рабство и кабала. Как пишет Бильбао, «в недрах нашей боли было слово и свет; и вот мы разбили надгробный камень и погрузили эти века в предназначенную им могилу». Затем пришлось приниматься за устройство всего. «Нам пришлось воздвигать здание народного суверенитета на корнях теократического воспитания». И несмотря на все препятствия, «мы покончили с рабством во всех южных республиках, и это в условиях нашей бедности, а вы, счастливые и богатые, так и не смогли этого сделать; мы сделали частью нашей нации первобытные племена, составляющие, например в Перу, почти все население, ибо мы считаем их нашей плотью и кровью, а вы иезуитски их истребляете». Кроме того, добавляет Бильбао, «предназначение человека мы видим не в обладании землей и не в радостях земных; зато всякий обездоленный, всякий несчастный и слабый, будь то негр, индеец или кто-либо еще, находит у нас то уважение, которого заслуживает звание и достоинство человека. Вот что мы, представители южноамериканских республик, решаемся положить на чашу весов против гордости, богатства и могущества Северной Америки»⁴.

Что касается Европы, то после вооруженной интервенции Франции времен Наполеона III, оккупировавшей Мексику, Бильбао мог с полным правом писать, что латиноамериканцам ни к чему старательно ловить одобрительный взгляд Европы, представляющей рабовладельческую цивилизацию. «Франция никогда не была свободной. Франция никогда не проповедовала идеалы свободы. Франция никогда не страдала за весь мир. ...Необходимо... освободиться от духовного рабства перед Францией... Долой так называемую европейскую цивилизацию. Европа, пытающаяся цивилизовать нас, сама не в состоянии цивилизо-

⁴ Ibid.

ваться... Европа — это антипод Америки: там — монархия, феодализм, теократия, кастовость и династии, здесь — демократия; Европа осуществляет завоевания, Америка их упраздняет». И, касаясь победы, одержанной мексиканским народом над иностранными захватчиками 5 мая 1862 г. в Пуэбле, Бильбао писал: «Сегодня Америка становится частью всемирного механизма. Победа Мексики означает наступление новой эры. Пуэбла — это американские Фермопилы»⁵.

В том же духе высказывался и мексикапский философ-позитивист Габино Барреда. Так, анализируя историю Мексики и нашей Америки в целом, он писал, что этот район земного шара составляет новый центр человеческой истории, в то время как Европа остается в своем прошлом, которое она не смогла преодолеть. Отныне воплощением прогресса станет Южная Америка и Мексика, оказывающая сопротивление европейскому консерватизму.

Таким образом, история Мексики приобретала новый смысл, указывая путь к прогрессу и цивилизации: колониальное прошлое было побеждено либеральными силами, а они в свою очередь — духом позитивизма, непосредственно приближающим прогресс и цивилизацию. «В битве при Пуэбле, — писал Барреда, — солдаты Мексиканской республики, подобно древним грекам в битве при Саламине, спасли будущее человечества — сам республиканский принцип, который есть знамение современности». В то время как вся Европа пала ниц под натиском сил регресса, Мексика, американское государство, смело приняла вызов и победила регресс. «В этом борении между европейским регрессом и американской цивилизацией, — писал Барреда, — в этой схватке между монархическим и республиканским принципами, в этом последнем броске фанатизма против сил освобождения мексиканские республиканцы оказались один на один с целым миром». Мексиканское сопротивление силам прошлого может спасти даже Соединенные Штаты, попади они в лапы регресса, «который пытался прорваться к ним через Мексику*»⁶.

Так в значительной степени под влиянием иностранной агрессии латиноамериканцы пришли к пересмотру своих взглядов на собственную действительность и историю,

⁵ Bilbao F. La América en peligro, Obras Completas, Impr. Buenos Aires. Buenos Aires, 1886, p. 78.

⁶ См.: Z e a L. El positivismo en México.

вкладывая в них позитивный смысл. С этих позиций приятия своей действительности и истории и начинается новый этап их осмысления.

2. Имитация и ассимиляция

И вновь в Южной Америке, на этот раз на психе XIX в., нарастала волна всеобщего протеста и возмущения. Это произошло в связи с новой агрессией, совершенной Соединенными Штатами в Тихом океане с целью отторгнуть от Испании ее последние колониальные владения: не для того, чтобы освободить их, но чтобы занять место хозяина. В связи с этими событиями произошел и пересмотр проектов. Поколение, на чью долю пришелся 1898 г., провозгласило необходимость обращения к собственным основам, к собственной реальности и истории, с тем чтобы, приняв, признав их, сделать их частью собственного национального бытия. Именно в тот период утвердилась мысль, что только подобное приятие сделает возможным осуществление подлинно американского будущего, соприродного нашей Америке. Провозглашенный проект самообретения открыто был направлен против цивилизаторского проекта. Отвергается бессмысленное и бесполезное стремление уйти от своего прошлого и своего настоящего, с тем чтобы обрести иное бытие. Новое идейное движение было представлено именами Хосе Энрике Родо, Хосе Васконселоса, Сесара Суметы, Мануэля Гонсалеса Прады, Альфонсо Рейеса, Мануэля Угарте * и Хосе Марти. Это поколение провозгласило обращение к собственным реальности и истории как подлинным истокам человеческого творчества. Это поколение заново поставило вопрос о метисации как основе новой расы, которую Хосе Васконселос определял как «космическую». Причем метисация понимается не в расовом, но в культурном смысле, как особенность, определяемая всем ходом исторического развития Америки. Так в новом проекте прежде негативные факторы обернулись своей противоположностью. Навязанное народам Америки рабство — это необходимый исходный момент в формировании человека Южной Америки, являющего собой некий синтез духовных ценностей завоевателя и завоеванных, синтез, создающий новую культуру и новую цивилизацию.

Необычайно ярко эта новая тенденция выразилась в творчестве Хосе Энрике Родо. Его позиция в первую оче-

редь была продиктована реакцией на экспансионистские устремления Соединенных Штатов, со всей недвусмысленностью проявившиеся в 1898 г. Очевидно, что эта страна претендовала на миссию продолжателя цивилизаторского похода, начатого Европой. Однако если Соединенные Штаты навязывали свою цивилизацию народам, ей чуждым, то при этом они во многом исходили из запросов и нужд самих латиноамериканцев — как об этом говорилось в цивилизаторском проекте. По этому поводу Родо писал: «Эта могущественная держава пытается завоевать нас, так сказать, духовно. В самом деле, наши лидеры все более покоряются ее величию и мощи, но, что серьезнее, восхищение победами США овладевает также и массаами. А от восхищения всего шаг до подражания»⁷. Таким образом, в основе добровольного подчинения лежит восхищение, преклонение. Ведь восхищаются, как правило, тем, чем не обладают и что полагают высшим по отношению к себе. А потому и подражают ему. Подобные убеждения и приводят к добровольному и сознательному приятию подчинения и зависимости. Это и произошло с Латинской Америкой, последовавшей было предначертаниям цивилизаторского проекта; она добровольно пошла на собственное уничтожение, ориентируясь на образцы, обладавшие в ее мнении превосходством над ее собственной реальностью. Поэтому новоявленный завоеватель не нуждался в военных действиях; достаточно было убедить партнеров в собственном превосходстве и в том, что им не под силу достичь подобного превосходства. «В результате, — пишет Родо, — во многих искренне заинтересованных в нашем счастливом будущем умах витает образ Америки, добровольно *де-латинизировавшейся*, избежавшей тем самым грубого насилия завоевателей и преобразовавшей себя в соответствии с великим архетипом Севера — неким видением, внушающим им самые сладостные чувства и вызывающим в них волнующие аналогии. Последние побуждают их к беспрестанным порывам обновлений и реформ». Но именно этого и следовало избежать, дабы не попасть в новую форму зависимости. «Мы страдаем *нордоманией*, которой необходимо самым срочным образом положить предел, диктуемый разумом и чувством»⁸.

Родо не против того, чтобы Латинская Америка переняла дух практицизма этой нации и усвоила ее опыт.

⁷ Rodó J. E. Op. cit., p. 190.

⁸ Ibid., p. 191.

Калибан, говорил он, должен служить Ариэлю, техника — духу. «Мое отрицание не носит абсолютного характера», писал он. — Я вполне согласен, что полезно перенимать знания, уроки и идеи тех, кто сильнее; я также отдаю себе отчет в том, что пристальный и умный взгляд, обращенный вовне и улавливающий все полезное и благотворное, может оказаться в высшей степени необходимым, когда речь идет о молодых народах, чья национальная сущность еще только складывается»⁹. Да, это необходимо, поскольку необходимо всякое изучение полезного опыта, и это естественно для всякого человека, заинтересованного в своем развитии. Нельзя ограничиваться голым подражанием, имитацией без усвоения, без ассимиляции. А это именно и происходит, когда начинают с попыток отвергнуть собственное прошлое, рассчитывая заменить его чужим опытом. «Это безрассудное перенесение того, что является естественным, спонтанным в одном обществе, в лоно другого, где для него нет предпосылок ни в истории, ни в природной среде... равнозначно попытке сделать пересадку живому организму части чужого мертвого тела»¹⁰. Подобные стремления означают чистый снобизм или, что еще хуже, рабское самоотречение во имя того, кого считают более сильным, счастливым и удачливым. Таким образом, забота о духовной независимости становится вопросом самоуважения. Приходится слышать, пишет Родо, будто мы, латиноамериканцы, не обладаем собственным лицом. Однако, продолжает он, «мы обладаем богатым наследием нашей расы, великой этнической традицией, связывающей нас священными узами с бессмертными страницами истории». Поэтому «космополитизм, который мы должны воспринимать как неизбежную необходимость нашего формирования, не исключает ни верности нашему прошлому, ни той главенствующей творческой тенденции, при помощи которой наш национальный гений должен переплавить элементы, из которых предстоит возникнуть в будущем подлинному человеку Америки»¹¹. В процессе этнической и культурной метисации соединятся элементы аутентично-национальные с иными, и тоже творческими, элементами англосаксонского прагматизма и утилитаризма.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

Касаясь такого тезиса цивилизаторского проекта, как «управлять — значит населять», Родо указывает на опасность применения его вне учета причин и целей самого проекта. Ибо проект, включающий такие установки, должен по необходимости основываться на самой действительности, сколь бы негативной она ни казалась. Ведь не что иное, как сама действительность обусловила и мнимую необходимость такого проекта. В этой связи Родо утверждает: «Да, управлять — значит населять, но, во-первых, населять, ассимилируя, а во-вторых — отбирая и воспитывая население»¹². Иными словами, населять с учетом самой реальности, которую невозможно ни игнорировать, ни тем более устранить. Необходимо преобразовывать, но не отвергать: любые попытки отвергнуть действительность уводят лишь в абстракцию, в пустоту, в небытие. А всякая пустота, в том числе и «вакуум власти», порождаемый пустотой отвергнутой действительности, требует немедленного заполнения, и прежде всего — полнотой власти тех, чьими моделями предполагается преобразовать собственную реальность. Речь идет о трансформации действительности, но никак не отрицании ее, ибо подобная установка приведет только к самоуничтожению.

Если и допустимо приятие североамериканской цивилизации, то лишь в качестве определенного орудия в целях достижения будущей динамической латиноамериканской действительности. Такой подход предусматривает отбор в данной цивилизации всего того, что может послужить интересам развития собственной действительности. Поэтому не следует воспринимать североамериканскую цивилизацию как некий незыблемый образец для подражания, внедрение которого может нанести ущерб воспринимающей его действительности. Ведь задача состоит не в разрушении, а в укреплении. А укреплять предстоит собственную действительность Латинской Америки. «В итоге, — пишет Родо, — североамериканский позитивизм послужит интересам Ариэля*». Именно так: не Латинская Америка служит интересам и целям могущественной цивилизации, но, наоборот, сама эта цивилизация должна послужить тому, чтобы Латинская Америка отобрала в ней то, что более соответствует ее собственным интересам. «Все, чего циклопический народ Северной Америки добился благодаря духу утилитаризма и замечательным способностям к тех-

¹² Ibid., p. 182.

ническим нововедениям, другие народы — или он сам в будущем — сумеют творчески преобразовать»¹³. Да, не разрушать, но ассимилировать. К тому же и сам североамериканский образец есть не более чем набросок своего будущего. И всякий народ, вознамерившийся механически повторить данный образец, воспринимая его только как орудие, средство переустройства собственной действительности, неизбежно получит мертвый слепок чужой неосуществленной действительности. По этому поводу Родо замечает: «Давайте подождем того момента, когда дух этого титанического общественного организма станет выражать себя не только в понятиях *воли* и *полезности*, как это было до сих пор, но и в таких категориях, как ум, чувство, идеал»¹⁴. Очевидно, что понятия воли и полезности являются орудиями другого, более масштабного проекта, идущего дальше простого утилитаристского волюнтаризма. Последний слишком прост, чтобы быть конечной целью всех других проектов, таких, например, как те, что возникают перед Латинской Америкой. «Не следует усматривать образец цивилизации там, где пока имеется лишь грубый набросок, которому предстоит пройти еще через множество исправлений и улучшений, прежде чем он приобретет спокойные и твердые черты, свойственные народам, достигшим своего совершенства и осознающим достойное завершение своего долгого пути к вершине»¹⁵.

Мы должны развивать действительность нашей Америки, и не может быть и речи о том, чтобы ее сменить, ибо она создавалась на протяжении долгой истории, исполненной бед и страданий. «В нашей Латинской Америке, — говорит Родо, — есть немало городов, материальное благополучие которых и общий уровень цивилизации позволяют им без труда войти в число лучших городов мира». Они были созданы совместными усилиями освободителей, консерваторов, цивилизаторов, благодаря которым они приобрели собственный облик, собственное «я», значительность которого и обусловило их замечательный рост. Эти города не могли бы возникнуть путем простой имитации, и потому они никогда не станут «вторым Сидоном, Тиром или Карфагеном». Наша Америка определяется не духом утилитаризма, но культурой, духовностью. Она — не Сидон,

¹³ Ibid., p. 202.

¹⁴ Ibid., p. 203.

¹⁵ Ibid.

Тир или Карфаген, но Афины и Рим. «Не тщитесь проповедовать евангелие изысканных манер скифам, евангелие разума — беотийцам и евангелие бескорыстности — финикийцам»¹⁶. Ариэль никогда не станет Калибаном, но Калибан вполне может служить Ариэлю: все, что может быть полезного для прогресса — техника, наука, — все должно служить духу, подлинности, внутреннему «я» нашей Америки. И ведь дух этот формировался на протяжении той самой истории, от которой латиноамериканцы собирались отказаться как от якобы неполноценной, негодной.

3. Между Сциллой и Харибдой

Творчество Хосе Марти воплотило двойной опыт, отражающий двойственность положения Кубы — его родины. Это был, с одной стороны, опыт Латинской Америки, ведущей борьбу за свою независимость от Испании начиная с 1810 г., а с другой — опыт Америки, вовлекаемой в новую систему зависимости. Марти был знаком с колониализмом и уже провидел наступление неоколониализма. Вспомним, что Куба к тому времени была, в сущности, последней американской колонией Испании, на которую уже замахивались Соединенные Штаты. Марти сознавал и непримиримость испанских властей в отношении своих колоний, и в то же время решимость и алчность Соединенных Штатов. В 1898 г. страны Карибского бассейна, в том числе и Куба, находящиеся под испанским владычеством, совершили попытку обрести независимость, завоеванную уже всей Латинской Америкой, но эта попытка привела их к новой зависимости — на этот раз от Соединенных Штатов, заявлявших о себе как об энергичном носителе имперских притязаний нового типа. В сложившихся обстоятельствах Марти предложил Америке проект самообретения*, о котором и пойдет разговор. Все предыдущие проекты — либертарный, консерваторский и цивилизаторский — вошли в новый проект в качестве составных частей, усвоение которых необходимо для достижения целей, поставленных каждым из них в отдельности.

История Латинской Америки — это великая история многих народов, выстрадавших долгие века подчинения и рабства и неустанно боровшихся за избавление от них. Но

¹⁶ Ibid., p. 205.

Если Боливар говорил о трех веках рабства в Испанской Америке, то в истории карибских стран колониальное рабство длилось четыре века, и это были четыре века борьбы за освобождение, которого другие народы Американского континента добились раньше. Еще один век рабства, пережитый карибскими странами, означал для них дополнительный век горького опыта, того опыта, которым уже располагали страны континента, раздираемого внутренними войнами и постепенно вовлекаемого в неокониалистскую зависимость. Марти знаком и с тем и с другим опытом: ведь Куба остается частью Америки, Америки креолов, метисов, индейцев, негров, Америки сельских тружеников и городских ремесленников, Америки, которая не есть ни варварство, ни цивилизация, но просто Америка, взыскующая самоосуществления на тернистых путях свободы. Вот эта разнородная, пестрая, «наша Америка» и должна стать исходным материалом в осуществлении конечной цели, заявленной во всех упоминавшихся выше проектах.

В этой американской истории творчество, взгляды, идеи Марти знаменовали собой завершение одного этапа и начало другого. Как и его латиноамериканские соратники, он вступил в открытую схватку с испанским колониализмом и пал, сраженный испанскими пулями. Но столь же мужественно восставал он и против неокониализма, угрожавшего еще не рожденной свободе его маленькой родины и свободе всей большой Америки. Марти прошел сквозь кандалы и ссылки, чтобы отдать свою жизнь в последнем сражении с испанским колониализмом, но всю свою жизнь он неустанно сражался пером и словом с новой империей, которая стремилась заполнить «вакуум власти», образовавшийся в связи с уходом из Америки испанского колониализма. В этой борьбе на два фронта он неутомимо отстаивал необходимость укрепления и сохранения аутентичного облика человека Латинской Америки, как и действительности, породившей его. Он говорил о необходимости приятия латиноамериканской действительности, которая позволит утвердиться в собственной аутентичности и действовать уже с осознанием этого факта. 18 мая 1895 г., перед самой своей гибелью, Марти пишет письмо другу, в котором больше всего беспокоится о судьбе, ожидающей Кубу после того, как она освободится от Испании. И он видел свой долг не только в том, чтобы умереть за освобождение от испанского колониализма, но и в

том, чтобы предупредить Америку о новой опасности. «Каждую минуту я могу погибнуть за родину, пасть, выполняя свой долг, я знаю, в чем он состоит, и у меня хватит мужества выполнить его до конца. Мы должны добиться независимости Кубы, иначе Соединенные Штаты захватят Антильские острова и отсюда обрушатся на земли нашей Америки. Все, что я сделал до сих пор, и все, что мне еще предстоит совершить, — все для этого»¹⁷. Он чувствовал, что Антилы могут оказаться трамплином для североамериканской экспансии в Южную Америку. Желая освободить свою родину от испанского владычества, он опасался, что Испания сама принесет ее в жертву североамериканскому колоссу, который воспользуется ею как мостом для обширного наступления на всю территорию Южной Америки. Поэтому все латиноамериканцы кровно заинтересованы в том, «чтобы чужестранные империалисты не договорились с испанцами и не проложили через Кубу путь к аннексии стран нашей Америки жестоким, агрессивным и презирающим нас Севером. Этот путь следует преградить во что бы то ни стало, и мы, кубинцы, загораживаем его своей грудью»¹⁸. Марти знал, что Север — это новый колониализм, презирающий латиноамериканцев едва ли не больше, чем колониализм испанский; он знал его народ, которому не терпится броситься завоевывать земли и другие народы, пытающиеся сбросить с себя иго прежней зависимости. «Я жил в недрах чудовища и знаю его нутро; в руках моих праща Давида». Он также прекрасно знал об устремлениях аннексионистов: «Им нужно только одно: получить какого-нибудь хозяина — янки или испанца, — который содержал бы их или в награду за сводничество сделал бы их надсмотрщиками, презираемыми народной массой, способными и деятельными метисами, всеми сознательными тружениками — белыми и неграми»¹⁹. Поэтому Марти обращал свое оружие и против циничных деятелей аннексионизма. Ведь «Испания, несомненно, предпочтет столкнуться с Соединенными Штатами, чем отдать Кубу кубинцам»²⁰. Таким образом, война за независимость оказывается борьбой против всех сил — как испанских, так и кубинских, — пытающихся передать власть над Кубой по-

¹⁷ Марти Х. Письмо Мануэлю Меркадо. — В: Марти Х. Избранное. М., 1978, с. 344.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же, с. 345.

²⁰ Там же.

вым хозяевам, осуществить аннексию Кубы Соединенными Штатами.

Что касается Испании, то, дав начало Латинской Америке, она не в силах выйти за рамки собственного эгоизма и осознать значение своих действий. В 1810 г. она предпочла отдать собственные владения французскому или португальскому монарху, нежели признать независимость колоний. С одной стороны, это страна, сыном которой — так же как Боливар, Сан-Мартин, Идальго и другие выдающиеся деятели движения за независимость — Марти ощущал себя всегда, а с другой — это страна гордыни, алчности и эгоизма. С одной стороны, она явила миру образцы благородства, стойкости и мужества в борьбе за свои права, которые она отстаивала, будучи нацией свободных людей, а с другой — она не способна признать эти же самые права за другими, даже когда речь идет о ее собственных детях. Вот с этой Испанией Марти вел непрерывную борьбу, стремясь заставить ее признать в ее собственных сыновьях унаследованное от нее стремление к независимости. Во имя этой цели Марти познал тюрьмы и ссылки, во имя этого он готов был принять смерть. Как и великие освободители Америки, Марти от имени латиноамериканских народов предъявил Испании права на национальную независимость, продолжая считать своей духовной родиной нацию, сделавшую все, чтобы отторгнуть от себя своих сыновей.

Эта Испания еще раз показала свое «жестокое и злобное нутро», когда Куба поднялась на свою великую освободительную эпопею, Десятилетнюю войну, начавшуюся в 1868 г. знаменитым «кличем из Яры» * и закончившуюся компромиссным Санхонским пактом 1878 г. Что отстаивала Испания в этой войне? Что она вообще отстаивала в Америке? «В Америке Испания отстаивала не собственную честь, — писал Марти в 1893 г., когда уже шла подготовка к новому восстанию, — ибо честь не может состоять в том, чтобы развращать и убивать собственных сыновей, одно поколение за другим, — в Америке Испания отстаивала свою собственность»²¹. Отцы, убивающие собственных сыновей, братья, поднимающие оружие на родных братьев, — вот чем была война Испании с собственными

²¹ Martí J. Fermín Valdés Domínguez, Artículo publicado en "Patria", 28.11.1893. — In: Martí J. Obras Completas, vol. I, Editorial Lex. Habana, 1953, p. 40—41.

колониями. И точно так же, как либеральные кортесы Кадиса в 1812 г. не пожелали внять призывам своих американских сограждан, либеральные кортесы Первой испанской республики в 1873 г. не желали считаться с американскими либералами на Антилах*. Более того, либеральная Первая испанская республика поспешила подавить восстание, вспыхнувшее в силу тех же причин, по которым испанские либералы поднялись против монархии. Повторялась старая история: ведь и на этот раз латиноамериканцы не совершили на Антилах ничего, что не было совершено еще раньше самими испанцами у себя на родине. «Так же как Испания сожгла в свое время Сагунто, Куба сожгла Баямо, а борьба, которую Куба хотела видеть возможно более человеческой, лишь ужесточилась по вине Испании, отвергнувшей нашу гуманность... В свой смертный час кубинцы призывают к независимости, к освобождению от гнета, к гражданской свободе, так же как неоднократно звали к свободе испанские республиканцы. Может ли быть честным республиканцем тот, кто осмелился отказать народу в том праве, которого он сам еще недавно требовал для себя?» В этой несправедливой войне гибнут сыны Испании, защищая то, что одни, завоевав для себя, не желают передать другим. «Но не ужаснется ли испанская республика, поняв, что испанцы гибнут, убивая таких же республиканцев?»²² Испания в свое время боролась за право на уважение воли своего народа. Куба отстаивает сегодня право своего народа на уважение его воли. Испанская республика не признает завоевательных войн, но разве не является таковой их попытка подавления восставших кубинцев? Испанские республиканцы заявили, что если кортесы не проголосуют за республику, то они, республиканцы, вновь перейдут в оппозицию, исполняя волю своего народа. Так почему же не могут поступить таким же образом кубинцы, если не уважается воля их народа? Что предлагают испанские республиканцы? Лишь ту самую автономию, которую ранее требовали и кубинцы и в которой им отказала Испания. Теперь же кубинцы намерены свободно выразить свое мнение по вопросу о том, принимать ли эту автономию или же добиваться полной независимости. И теперь испанская республика не может насильно навя-

²² Martí J. Cuba y la primera República Española. Madrid, 15.2.1872. — In: Martí J. Op. cit., I, p. 42.

зять Кубе то, в чем отказывала раньше, не получив на это согласия кубинского народа.

«Если Куба решилась на свое освобождение, — писал Хосе Марти, — если ее борьба за освобождение не прекращалась ни до, ни после провозглашения ее республикой, если она предприняла завоевание своих прав раньше, чем Испания добилась своих, если она пошла на столь великие жертвы во имя достижения своей свободы, сможет ли испанская республика силой подчинить кубинскую, пострадавшую свою независимость?» Испания утверждает, что поскольку она намерена предоставить Кубе права, которые она требовала прежде, то, дескать, освободительное восстание не имеет смысла. Но, пишет Марти, «какое Испания имеет право выступать в роли благодетельницы после стольких совершенных ею жестокостей?»²³ Как может она говорить о предоставлении того, что еще раньше было завоевано кубинским народом в суровой борьбе? «Как может она ожидать теперь приятия того, в чем прежде ей было столько раз отказано? И может ли допустить кубинская революция, чтобы Испания по-хозяйски распорядилась оставить за Кубой права, которые стоили ее народу стольких страданий и крови? Нет, пусть Испания познает тяжкое искупление своих колониальных грехов. ...Если Испания никогда не желала стать сестрой нашей Кубы, с какой стати ожидать ей теперь, что Куба захочет стать ей сестрой?» Для Испании всегда существовало две мерки: одна — для нее самой, другая — для Испанской Америки. «То, что для Испании означало неувядаемую славу, для других (кубинцев. — Л. С.) оборачивалось жесточайшим несчастьем. ...Если республиканский идеал имеет своей целью всю Вселенную, если он подразумевает, что когда-то в будущем все народы будут жить единой семьей, единым домом господа нашего, то какое же право имеет испанская республика лишать жизни тех, кто хочет идти в том же направлении, что и она?»²⁴ Говорят, что Куба была права, поднявшись против деспотизма испанской монархии, но не права, восстав против республики, провозгласившей либеральные идеалы. Но почему, спрашивает Марти, «почему же вы не поднялись вместе с Кубой, когда она требовала то, что вы, республиканцы, требуете для себя только теперь? Почему же у вас не достало муже-

²³ Ibid., p. 43.

²⁴ Ibid., p. 48.

ства признать тогда ее правоту? Почему же вы проявили столько снисходительности к подлости?»²⁵ И как можно требовать нового подчинения от народа, все еще борющегося за свою свободу?! Пусть лучше испанцы припомнят, как они сражались за собственную свободу против французского нашествия — вот так же сражались против них сами восставшие латиноамериканцы в недалеком прошлом и так же будут сражаться против них теперь и кубинцы. Разве испанцам не ведомо, что борющиеся за свободу непобедимы? Что же, выходит, что столь упорно отстаиваемое Америкой право на свою независимость является историческим возмездием? «Да, — говорит Марти, — это и есть возмездие, страшное возмездие за столетия колониального господства, за вашу абсолютистскую политику завоевателей в эпоху свобод, за ваш гнет, беспредельный в своей жестокости и неустанный в своей изощренности. Как осмеливаетесь вы упрекать других в изничтожении того, что было вашей собственной ошибкой, вами же признанной виной?»²⁶ Воистину, для Испании пришел час расплаты за грехи, совершенные ею за четыре века порабощения собственных детей. В результате этих четырех веков рабства Испания превратила собственное величие, завоеванное ею в борьбе за свое национальное освобождение, в духовную нищету, подлежащую искоренению усилиями других народов, отчужденных от нее ее же собственной жестокостью и глухотой.

4. Действительность и антиколониализм

Как уже было сказано, Марти был готов идти на смерть ради необходимости вырвать независимость у народа, не желающего признавать своих единокровных детей, с которыми он связан общей историей. Но не послужит ли эта смерть лишь тому, чтобы другие народы, не уступающие в алчности испанскому, тут же воспользовались добычей, оставшейся на миг без хозяина? «В отношении нас, — пишет он своему ученику и последователю, — существует самый зловещий план из всех, что нам до сих пор довелось узнать, — это подлый замысел, имеющий целью принудить

²⁵ Ibid., p. 49.

²⁶ Martí J. "La solución", en La cuestión cubana, Sevilla, 26.4.1873. — In: Martí J, I, p. 49—56.

Кубу к войне, чтобы создать прецедент для вторжения на остров и под маской посредника и гаранта завладеть страной. История свободных народов не знает большего коварства и большей трусости. Умереть, чтобы подобные людишки, ожидающие нашей смерти, могли воспользоваться ею? Нет, наши жизни стоят большего, и надо, чтобы Куба вовремя поняла это. Ведь есть кубинцы, со скрытой гордостью служащие этим интересам»²⁷. Всемогущий сосед с каждым днем делается все сильнее и уже не скрывал намерений распространить свою гегемонию на земли, открытые миру Испанией Колумба. Об этих намерениях уже открыто трубят глашатаи великой нации. Добавить новые звезды на американский флаг! «Мы всего лишь хотим помочь процветанию этих народов», — утверждает «Трибьюн». Но вот «Геральд» добавляет, что «Блэйн * лет на пятьдесят опережает события». На это Марти отвечает призывом: «Страны Америки! Так давайте же расти, пока не прошли пятьдесят лет!» Ибо, пока не поздно, Америка должна расти и укрепляться. Соединенные Штаты готовятся изгнать Европу из Латинской Америки, чтобы заполнить возникший «вакуум власти». Почему же Латинская Америка должна содействовать выковыванию цепей своей новой зависимости? «К чему нам в лучшую пору нашей молодости связывать себя союзничеством с Соединенными Штатами, готовящимися развязать войну с целым миром? С какой стати они должны разыгрывать свои сражения с Европой из-за наших республик и опробовать свою систему колонизации на наших свободных народах?»²⁸ Соединенные Штаты пытаются убедить народы Латинской Америки, освободившиеся от иберийского владычества, связать свою судьбу с интересами этой новой империи. Именно таков для Марти смысл Международного конгресса, созванного в Вашингтоне в 1889 г. Нация, не сделавшая ничего для того, чтобы помочь латиноамериканским народам освободиться от иберийской зависимости, теперь хочет, чтобы эти народы признали ее гегемонию и помогли ей изгнать европейский колониализм, препятствовавший ее интересам, с Американского континента. В чем же состояли эти интересы? Да в том, чтобы установить во всей Аме-

²⁷ Martí J. Carta a Gonzalo de Quesada. N. Y., 14.12.1889. — In: Martí J. Op. cit., II, p. 197—198.

²⁸ Martí J. Congreso Internacional de Washington II, La Nación, Buenos Aires, 20.12.1889. — In: Martí J. Op. cit., II, p. 137—144.

рике собственное господство. Таков смысл лозунга «Америка для американцев».

За те десять лет, что кубинские патриоты в одиночку сражались с испанским деспотизмом, Соединенные Штаты не сделали абсолютно ничего, чтобы помочь им. Теперь же, отмечает Марти, они выказывают горячую готовность участвовать в любой военной акции, которая помогла бы «зрелому плоду» упасть в их руки. Марти пророчески предвидит то, что произойдет после его смерти. «Испанская Америка сумела спастись от испанской тирании, а теперь, тщательно взвесив все причины и обстоятельства созыва конгресса, следует поторопиться, ибо воистину настал для нашей Америки час вновь провозгласить свою независимость»²⁹. Имеет смысл говорить об опасностях, если есть время их избежать, но не тогда, когда они стали фактом. Вашингтонское сборище — всего лишь прелюдия того, что Соединенные Штаты готовили для Латинской Америки. Если еще не так давно их нисколько не интересовала проблема свободы латиноамериканских народов, то теперь они громко требуют изгнания европейского колониализма из Америки. «Никогда Северной Америке не было свойственно — ни даже в дни ее по-молодому щедрых жестов — то гуманное и бескорыстное понимание свободы, что толкает один народ поспешить на выручку другому... Голландское торгашество, немецкий эгоизм и английский гегемонизм — вот та закваска, на которой по дедовским рецептам замешан этот народ, не считающий преступлением порабощение целых народов под предлогом невежества и отсталости тех, кто только и стремился сбросить с себя цепи своего рабства»³⁰. Соединенные Штаты выступили против европейского колониализма только тогда, когда он стал угрожать их собственным интересам в Южной Америке. Если они когда-либо и проявляли интерес к владениям европейцев, пишет Марти, то «только для того, чтобы предотвратить их экспансию — как это было в Панаме, — либо чтобы захватить их владения — как это было в Мексике, Никарагуа, Санто-Доминго, Гаити и Кубе, — либо чтобы путем запугиваний заставить отказаться от каких-либо сношений с другими странами — как это было в Колумбии, — либо, как это происходит сейчас, вынудить их купить то, что не

²⁹ Ibid.

³⁰ Martí J. Congreso Internacional de Washington I, *Lá Nación*. Buenos Aires, 19.12.1889. — In: Martí J. Op. cit., II, p. 129—136.

находит сбыта, и образовать союз для более успешного их подчинения»³¹. Отпор европейскому колониализму — только прикрытие гегемонистских устремлений Соединенных Штатов, которые по-хозяйски распоряжаются судьбами латиноамериканских народов, разъединяя их и натравливая друг на друга. Общее мнение таково, продолжает Марти, что Вашингтонский конгресс представляет собой чистую фикцию, если не предлог для охоты за субсидиями. Как должны вести себя народы Латинской Америки? «Станут ли на колени перед своим новым хозяином Антильские острова, отделяемые от северного соседа Мексиканским заливом? Согласится ли Центральная Америка расколоться на две части ножевой раной канала, проходящей через самое сердце, или же она предпочтет объединиться в своей южной части, превратившись, таким образом, в противницу Мексики, ибо поддерживаемая с Севера, она стала бы в этом случае угрожать самой Мексике — нации, единой с Центральной Америкой своими интересами, своей судьбой, своим народом? Продаст ли, заложит ли Колумбия свой суверенитет? ... Будет ли Венесуэла в надежде получить поддержку в борьбе против европейского врага способствовать установлению самого страшного — контроля со стороны корыстного соседа, — по-хозяйски осматривающего «весь дом» нашей Америки?»³².

Эту новую и грозную империю нимало не интересуют ни Южная Америка, ни ее обитатели. Она по-своему воплощает в себе позицию западного цивилизатора, для которого все другие народы есть только природа или часть природы, подлежащая покорению и извлечению прибылей. Непокколебимо верящие в собственное превосходство, Соединенные Штаты рассматривают все другие народы как простое орудие для достижения их собственных интересов. «Они верят в правомерность тезиса «это будет нашим, потому что оно нам нужно». Верят в несомненное превосходство «англосаксонской расы над латинской»; верят в неполноценность черной расы, поработанной ими в недавнем прошлом и все еще притесняемой сегодня, в примитивность индейского народа, истребленного ими. Они верят, что народы Испанской Америки состоят в основном из индейцев и негров. Могут ли Соединенные Штаты пред-

³¹ Ibid.

³² Martí J. Congreso Internacional de Washington II. — In: Martí J. Op. cit., II, p. 137—144.

лагать Испаноамерике приемлемый для нее союз, пока они не узнали ее лучше и не прониклись к ней уважением? Выгоден ли Испаноамерике политический и экономический союз с Соединенными Штатами? «Действительно, много ли выгоды в экономическом союзе, остающемся под контролем Соединенных Штатов?» Распоряжается тот, кто покупает. Тот, кто продает, подчиняется. Народ, желающий обеспечить свою свободу, должен начать с торгового равновесия. Народ идет к гибели, если торгует лишь с одной страной; народ, жаждущий спастись, торгует с несколькими. ...Первое, что делает народ, стремящийся покорить другой народ, — это добивается отъединения его от других народов. Народ, желающий быть свободным, должен быть свободным от торговых обязательств. Пусть он распределит свои торговые связи между странами, равными по своим возможностям. А если он захочет отдать предпочтение, то пусть это будет наименее заинтересованный в нем самый народ, питающий к нему меньше всего презрения. Никаких союзов американских народов против Европы, никаких сепаратных союзов с Испанией против отдельных американских народов»³³.

О каком презрении одного народа к другому говорит Марти? Но разве Соединенные Штаты не относились всегда с презрением к народам нашей Америки? Возьмем случай с предполагавшейся аннексией Кубы, о которой много говорилось в ту пору. Вот что писали по этому поводу в самих Соединенных Штатах. 16 марта 1889 г. филаделфийская «Мэньюфекчурер» поместила статью под названием «Нужна ли нам Куба?». Ходят слухи о том, говорится в статье, будто Соединенные Штаты собираются купить у Испании остров Кубу. Вполне понятно, что Испания не прочь продать Кубу, ибо Испания — страна бедная и нуждается в деньгах. Но заинтересованы ли Соединенные Штаты в подобном приобретении? Конечно, с этим островом они могли бы сделать многое, но стоит ли? Сомнение, звучащее в этом вопросе, касается не столько экономического аспекта приобретения острова, сколько проблем, связанных с его населением. «Что даст нам попытка присоединить к нашему политическому сообществу население этого острова? Ни один из его обитателей не говорит на нашем языке, само же общество разделено

³³ Martí J. La conferencia monetaria de las repúblicas de América, La Revista Ilustrada. N. Y., 5.1894. — In: Martí J. Op. cit., II, p. 259—268.

на три группы: испанцы, кубинцы испанского происхождения и негры». И тут мы словно слышим эхо давних высказываний де Паува, Бюффона, Рейналя и других в адрес Америки. «Очевидно, испанцы, — пишет «Мэньюфекчурер», — менее, чем кто-либо другой из представителей белой расы, годятся для того, чтобы быть американскими гражданами. Они правили Кубой на протяжении нескольких веков. И сегодня, управляя ею, они пользуются своими привычными методами, в которых соединились фанатизм, тирания и фанфаронствующее высокомерие. ...И чем меньше мы будем иметь с ними дела, тем лучше для нас»³⁴.

Ну а кубинцы? «Кубинцы не многим более желательны. Недостатки, унаследованные от отцовской расы, соединяются в них с изнеженностью и отвращением к какой-либо деятельности, доходящим до болезненности. Им неведомо чувство собственного достоинства, они ленивы, безнравственны и не способны по своей природе и отсутствию опыта исполнять обязанности граждан великой и свободной республики»³⁵. Старые измышления повторяются без доли выдумки. «Отсутствие в их национальном характере мужественности и чувства самоуважения подтверждается тем безразличием, с которым они столько времени переносили испанское господство. Даже их попытки мятежа оказались столь же жалкими и бесплодными». Такому народу Соединенные Штаты не могли предоставить тот же правовой статус, которым обладали их свободные граждане. В противном случае это означало бы «привлечь кубинцев к исполнению обязанностей, для которых они не обладали ни малейшей способностью. ...Ну а что до кубинских негров, то уж эти и вовсе находятся в состоянии варварства. Самый последний негр Джорджии обладает большими данными для того, чтобы стать президентом, чем средний кубинский негр для того, чтобы принять американское гражданство»³⁶. Что же пришлось бы делать с Кубой? «Единственное, что мы могли бы сделать с Кубой, имея в виду сохранить честь и достоинство нашего государства, — это полностью американизировать ее, заселив представителями нашего же народа, хотя при этом может возникнуть опасность вырождения наших поселенцев. ...Заде-

³⁴ Цит. по: Martí J. Op. cit., vol. I, p. 644—646.

³⁵ Цит. по: Ibid.

³⁶ Цит. по: Ibid.

шево получив Кубу, мы могли бы заплатить за это очень дорогую цену»³⁷.

В свою очередь «Ивнинг пост» от 21 марта того же года пишет: «Мы придерживаемся решительно того же мнения и можем только добавить, что если на сегодня существует проблема Юга, который доставляет нам определенные хлопоты, то эта проблема делается во много раз более сложной, когда мы примем к себе Кубу с ее почти миллионом негров, которые гораздо более отсталы, чем наши негры, но которым тем не менее придется предоставить право голоса и поставить в политическом отношении на уровень их бывших хозяев»³⁸. Всего этого допускать нельзя, поэтому североамериканское общественное мнение настраивается против обсуждаемой аннексии. Та же ситуация возникала в Соединенных Штатах и в 1847 г., когда стоял вопрос о возможной аннексии остальной территории Мексики, пугавшей чрезмерной плотностью своего населения. «Самое вероятное, — добавляет «Ивнинг пост», — это то, что нас все же минует бич господень, каковым оказалась бы для нас аннексия Кубы ввиду отказа Испании уступить остров»³⁹. Правда, кроме аннексии, имелись и другие способы прибрать Кубу к рукам. Достаточно было навязать этому народу защиту от самого себя, т. е. предохранить его от попыток обрести свободу, для которой он оказывался еще недостаточно созревшим. Именно так вслед за поражением Испании на Антилах и в Тихом океане США навязали свой протекторат Кубе, Доминиканской Республике, Пуэрто-Рико и Филиппинам.

Возмущенный Марти пишет редактору «Ивнинг пост» открытое письмо под заголовком «В защиту Кубы». Никогда, пишет он, кубинцы — хозяева своей земли, борющиеся за ее независимость, — не желали этой гнусной аннексии, которую мы оспаривали. «Ни один честный кубинец не унижится до того, чтобы согласиться вступить в семью народа, который, соблазняясь природными богатствами нашего острова, считает самих кубинцев — его хозяев — людьми неполноценными, отрицает их способности, оскорбляет их человеческое достоинство и презирает их национальный характер»⁴⁰. Марти допускает, что на Кубе,

³⁷ Цит. по: Ibid.

³⁸ Цит. по: Ibid., p. 646—648.

³⁹ Цит. по: Ibid.

⁴⁰ Марти Х. В защиту Кубы. — В: Марти Х. Цит. соч., с. 314.

как и вообще в Латинской Америке, могут найтись люди, полагающие, будто аннексия Соединенными Штатами Америки даст импульс обновления их народу. Но кубинцы, борющиеся за свою свободу, думают иначе. «Они не желают присоединения Кубы к Соединенным Штатам. Им этого не нужно. Они восхищаются нацией, добившейся невиданной до сего времени свободы, но не доверяют темным силам, которые, как микробы в крови, начали в республике свое дело разрушения»⁴¹. Несомненно, достойна восхищения величественная североамериканская нация. Но невозможно «искренне поверить в то, что культ индивидуализма, преклонение перед богатством и слишком длительные и шумные восторги по поводу страшной победы позволяют считать Соединенные Штаты образцовой страной свободы... Мы любим родину Линкольна, но страшимся отчизны Каттинга»⁴². Кубинцы — это прежде всего народ, непрестанно борющийся за свое освобождение. «Страдая под игом тирании, мы не склоняли головы, а всегда боролись за свободу как мужественные люди, а иногда поистине как титаны. ...В годину тяжких испытаний мы, безусловно, заслуживаем уважения всех тех, кто не захотел помочь нам, когда мы хотели свергнуть тиранию»⁴³. Нет, мы не изнеженный и не «женоподобный» народ, пишет Марти. Эти «слабосильные юноши» «не испугались своего деспотического правительства и демонстративно, не таясь, в течение недели носили траур по Линкольну»⁴⁴. В отличие от Соединенных Штатов, которые в борьбе за свое освобождение опирались на помощь Франции и Испании — враждебных Англии держав, — кубинцы, как и другие народы Латинской Америки, должны были бороться за свою свободу, рассчитывая только на свои силы. «У нас не было ни гессенцев, ни французов, ни лафайетов, ни штойбенов, нам не помогало соперничество королей»⁴⁵. В этой борьбе Соединенные Штаты «не протянули нам руку помощи, они не нашли для нас слова поддержки»⁴⁶. Поэтому ни Куба, ни другие латиноамериканские народы не могут ничего ожидать от Соединенных Штатов, заботя-

⁴¹ Там же, с. 315.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. Тексты Х. Марти по русскому изданию приводятся с некоторыми уточнениями. — *Прим. перев.*

⁴⁴ Там же, с. 316.

⁴⁵ Там же, с. 319.

⁴⁶ Там же, с. 320.

щихся только о своих интересах. Куба неизбежно изгонит Испанию со своей территории, но без всякой помощи со стороны Соединенных Штатов. Иначе, пишет Марти, потом никто не будет в силах прогнать США с нашего острова. Уж лучше разумная жертва, чем полное самоуничтожение, полагает он. Итак, кубинцам предстоит выбрать между опасным соседством независимой Кубы с Соединенными Штатами и потерей своего национального «я».

5. Самообретение и освобождение

Незнание собственной истории и собственных возможностей, равно как и бездумное восхищение чужими историями и возможностями, привело некоторую часть латиноамериканцев к приятию новой зависимости ради того, чтобы избавиться от прежней. А это затем привело к необходимости познания и приятия собственной истории, познания и обретения собственной реальности. Осознание собственных сил и умение применить их — вот наиболее верный способ возрождения действительности нашей Америки. Испанцы, индейцы, метисы, негры — все они, безусловно, принадлежат нашей собственной реальности и нашей истории. Поэтому любой проект, предусматривающий обновление Америки, должен исходить из нее же. Марти открыто выступает против цивилизаторского проекта, в котором осью будущей свободы была сегодняшняя добровольная зависимость. «Кто может больше гордиться своей родиной, чем мы, граждане многострадальных американских республик, поднявшихся... на окровавленных плечах сотен апостолов? Никогда еще в истории в столь короткий срок из столь неоднородных элементов не создавались такие передовые и сплоченные нации»⁴⁷. Было бы серьезной ошибкой закрывать глаза на эту необычайную историю, творимую из крови и жертв многочисленных народов в борьбе с завоевателями, вынужденных в одиночку сражаться с сильнейшими врагами. Марти клеймит позором тех, кто стыдится собственной родины, своего отца, своей матери и своих братьев, жалея о том, что не был рожден в Мадриде или в Париже, а оказался уроженцем земли индейцев, метисов, негров и мулатов. «Позор этим сыновьям плотника, что стыдятся своего отца *! Позор этим уроженцам Америки, что носят

⁴⁷ Марти Х. Наша Америка. — В: Марти Х. Цит. соч., с. 273.

индейский передник, но стыдится этого, стыдится вскормившей их груди и отрекаются, негодяи, от больной матери, оставляя ее одну на ложе страданий. Скажите, кто настоящий человек? Тот, кто остается у одра матери, чтобы лечить ее, или тот, кто заставляет ее работать, пряча от чужих глаз, и живет на ее средства среди распутных иноземцев, щеголяя в галстучке, понося породившее его чрево и выставляя напоказ ярлык предателя на своем шутовском кафтане?»⁴⁸ Испанская Америка может спастись, опираясь только на саму себя, и напрасно пытаться подражать Северной Америке, отвергая собственных индейцев, метисов, креолов и негров. «О, эти сыновья нашей поднимающейся Америки, которая должна спастись вместе со своими индейцами; эти презренные дезертиры, что вербуются в войска Северной Америки, которая топит своих индейцев в крови и клонится к упадку! О, эти неженки, которые не хотят трудиться, как то подобает мужчинам!»⁴⁹ Пресмыкающиеся, ползающие по границам и торгующие не принадлежащими им достоинствами!

Имея в виду Сармьенто, Марти пишет: «Борьба идет не между цивилизацией и варварством, а между ложной ученостью и естественностью»⁵⁰. Это борьба между собственной реальностью и попытками придать ей чуждую форму. И в этой борьбе «туземец-метис победил чужестранца-креола. ...Не удивительно, что в Америке природный человек не дал одержать над собою верх книге, завезенной из чужих стран. ...Простой человек добр, он ценит знания и вознаграждает образованных людей, если только они не пользуются своей ученостью ему во вред, если они не оскорбляют его презрением, которого он не прощает, готовый силой внушить уважение тем, кто ранит его самолюбие, ущемляет его интересы»⁵¹. Из презрения к народным массам рождаются тирании. «Уступив место тираниям, республики заплатились за свою неспособность постичь подлинные начала национальной жизни, за неумение выводить из этих начал форму правления и править в согласии с ними»⁵². В этом причина неудач всех проектов, игнорировавших собственную, автохтонную действитель-

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же, с. 272—273.

⁵⁰ Там же, с. 274.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же.

ность. Не сюртук и цилиндр обновляют нацию, но познание ее самой, познание ее наивысших добродетелей и достоинств, способных явиться стимулом в ее развитии. «Мы были ряжеными в английских панталонах, в парижском жилете, в сюртуке янки и в испанском берете. Индеец с немым удивлением кружил вокруг нас и уходил в горы крестить своих детей. Негр, скрываясь от враждебного взора, пел в ночи песню, лившуюся из сердца... Крестьянин, творец, слепой от негодования, восставал против своего творения — надменного города. Мы принесли с собой эполеты и тогу в страны, которые появились на свет в альпартгах и с индейской повязкой на голове»⁵³. Ошибка состояла в том, что чужеземное начало противопоставлялось местному без попытки их согласовать. «Нам надлежало бы, проявив сердечное человеколюбие и творческую смелость, сочетать тогу с повязкой; вывести индейцев из состояния инертности и застоя; двигаться вперед рука об руку с одаренным негром; приспособить свободу к запросам тех, кто поднялись во имя свободы и победили»⁵⁴. В конце концов всегда берет верх естественное, народное начало, отметая все, что не является своим и что не питает его. «Коренное население, движимое инстинктом, ослепленное торжеством, втаптывало в прах золотые жезлы. Ни европейская литература, ни книги янки не давали ключа к испаноамериканской загадке»⁵⁵. Все было испытано: война, ненависть; не знали народы только любви, все принимающей и всех объединяющей. Книга боролась с копьем, разум восставал против кадила, и город противопоставлял себя деревне. «Устав от бесполезной ненависти, ...народы начинают, как бы бессознательно, обращаться к любви. Народы поднимаются и приветствуют друг друга. ...Сюртуки у нас еще французские, но мыслить мы начинаем по-американски. Молодежь Америки, засучив рукава, месит тесто новой жизни, заквашивая его дрожжами трудового пота. Она понимает, что мы отдаем чрезмерную дань подражанию и что спасение в том, чтобы созидать. Созидать — вот девиз нового поколения»⁵⁶.

Тот, кто хочет управлять, должен хорошо знать действительность, которой собирается управлять, и не пытаться

⁵³ Там же, с. 277.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же, с. 278.

⁵⁶ Там же, с. 274.

сменить ее на нечто несуществующее. Марти пишет, что «хороший правитель в Америке не тот, кто досконально изучил, каков образ правления у немцев или французов, а тот, кто знает, из каких элементов состоит население его страны, как их можно объединить и какими методами, при помощи каких учреждений, порожденных самой страной, можно вести народ к великой цели, к тому вожделенному положению вещей, когда каждый человек, познав самого себя, разовьет все свои способности и найдет им применение... Правительство должно быть детищем страны, дух правления должен быть духом ее народа. Форма правления должна соответствовать структуре страны. Правительство есть не более как равнодействующая природных элементов страны»⁵⁷.

Ну а как достичь всего этого? Как сделать так, чтобы действия правителей опирались на собственную действительность? Как сделать так, чтобы они смогли познать эту действительность? Единственный способ достичь этого состоит в том, чтобы воспитывать латиноамериканцев в духе познания собственной действительности, чтобы они, по незнанию, не принялись бы вновь за поиски заемных, чуждых их собственной действительности образцов, которые могут привести только их к новым поражениям. Но, задает вопрос Марти, «как могут университеты подготовить правителей, если нет в Америке такого университета, в котором преподавались бы азы искусства правления, то есть умение видеть особенности, свойственные народам Америки?»⁵⁸. Ничего этого не преподают молодежи в американских университетах, и она сама должна на ощупь двигаться к новому. «Вступая в жизнь, молодежь смотрит на мир сквозь очки, заимствованные у янки или французов, и она может только гадать, эта молодежь, претендующая на право управлять народом, которого она не знает»⁵⁹. Поэтому следовало бы не допускать к политическому прищипу тех, кто не знает собственной политической истории. Иначе сам возмущенный народ может подняться против политических и юридических институтов, не имеющих основ в национальной жизни. И подобную естественную реакцию еще именовали варварством, в то время как она есть не более чем проявление связи народа со своей соб-

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

ственной реальностью, народа, не желающего быть устраненным якобы во имя ее. «Знать страну и управлять ею со знанием дела — единственное средство освободить ее от всякой тирании. Европейское образование должно уступить место образованию американскому. Историю Америки со времен инков до наших дней нужно преподавать так, чтобы ее знали назубок, пусть даже за счет истории греческих архонтов. Наше прошлое для нас дороже античности. Оно нам нужнее. Наши национальные политические деятели должны заменить чужеземных политиков»⁶⁰. Речь идет не о том, чтобы повернуться спиной к миру, но о том, чтобы принять его, ассимилируя и адаптируя. «Пусть черенок мировой культуры привьется к нашим республикам, но стволom дерева должны быть наши республики». Наша собственная действительность, наша собственная история, наши собственные народы с их расовым многообразием должны стать предметом гордости латиноамериканцев, а не причиной их стыда перед другими народами. «И пусть умолкнет побежденный педант, ибо ни один человек не может гордиться своей родиной больше, чем мы, граждане многострадальных американских республик»⁶¹.

Если Латинская Америка стала частью всемирной истории, то это произошло не в результате похода конкистадоров, а благодаря усилиям народов Америки, сумевших превозмочь последствия конкисты. Америка этих народов и есть настоящая Америка. Америка рабства и зависимости, но также и Америка непрекращающейся борьбы за освобождение от их ига. Принять собственное прошлое означает не приятие рабства и зависимости, но его отрицание во имя собственного свободного будущего. «...цветные и белые, индейцы и креолы, мы смело вступили в круг наций. Под хоругвью Пресвятой Девы * мы вышли на завоевание свободы»⁶². На всей территории Южной Америки воздвигались республики там, где, казалось, не было ничего, кроме цепей, тюрем и страха. Таким было прошлое нашей Америки, и такими были ее люди. «В течение трех веков наш континент угнетала власть, отрицавшая право человека пользоваться своим разумом, и лишь освободившись с помощью невежественных масс, к которым, однако, верхи не прислушивались и с интересами которых не счи-

⁶⁰ Там же, с. 275.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же.

тались, он вступил в эпоху правления, основанного на началах разума. ...Проблема независимости состоит не только в смене форм правления, но и в изменении его духа»⁶³. Иными словами, менять следует не столько тот или иной образец возможной действительности, сколько само отношение к действительности, дабы очередная смена не породила такую действительность, в которой отрицанию подлежал бы сам народ, требовавший перемен. Путь, по которому до сих пор шла Америка, был ошибочным, поэтому «колония продолжала жить в республике; и наша Америка только сейчас избавляется от своих пагубных заблуждений... избавляется в силу превосходства республики, победившей в борьбе с колониальным режимом ценою крови павших жертв»⁶⁴.

Америка постепенно избавляется от опасностей, которые нес ей ошибочный путь отказа от познания собственной реальности. Но на ее пути вырастают новые опасности, перед которыми самопознание становится могучей крепостью, бастионом. У Латинской Америки, пишет Марти, есть «сильный и предприимчивый сосед, который ее не знает и презирает»⁶⁵. И этот исполненный презрения гигант вполне может поддаться искушению подчинить себе нашу Америку, если только ее сыны не сумеют противопоставить ему свои силы и способности в тот момент, когда потребуется завоевать и защитить свою свободу. Пусть наш сосед лучше узнает нас; пусть узнает он, что мы способны встать на защиту нашей свободы так же, как и он поднялся когда-то на защиту своей. «Презрение исполнина-соседа, который не знает нашу Америку, для нее величайшая опасность; необходимо, чтобы он ее узнал, и узнал как можно скорее — ибо день встречи близок. По неведению, побуждаемый алчностью, он, быть может, набросится на нее. Узнав ее, он будет ее уважать и откажется от своих посягательств»⁶⁶. Соединенным Штатам следует не презирать нас, но лучше узнать, с тем чтобы умерить свою алчность, либо же понять, к чему она может их привести.

Герой и мученик одной битвы за независимость, Марти пророчески предвидит другую. Великое сражение, выиг-

⁶³ Там же, с. 276.

⁶⁴ Там же, с. 276—277.

⁶⁵ Там же, с. 279.

⁶⁶ Там же, с. 280.

ранное Боливаром, должно быть заново выиграно новыми поколениями американцев, в которых по-прежнему трепещет живой дух Освободителя. Марти чувствует пульс истории Латинской Америки, и эту историю ни один народ не вправе презирать, как ни один латиноамериканец не вправе не знать. К тому же для Марти Боливар оставался как бы духовным освободителем его родины, которому проски врагов помешали прибыть на Кубу, но который по-прежнему любим каждым народом, борющимся за свое освобождение. Поэтому поражение Боливара, принесшее ему столько страданий, Марти истолковывает как простую случайность, не умалившую грандиозности всего свершешного им. «Поражение потерпело всего лишь его правительство, но он, очевидно, увидел в этом поражение республики»⁶⁷. Боливар был человеком, который горел сам и зажигал других. «Разве он не разбил цепи, сковывающие целые народы, не пробудил ото сна целый континент, не сзывал народы под знамена свободы, которые он простер над столькими странами, сколько ни один конкистадор не мог охватить своей тиранией? Разве не говорил он с вечностью с вершины Чимборасо и не озирали с высот Потоси расстилающееся у ног его под развевающимся знаменем Великой Колумбии собственное детище — одно из самых героических творений, известных истории человечества? Разве не склонялись перед ним города и правительства?..»⁶⁸. Боливар умер, убежденный в том, что дело его пропало, но это не так. «Боливар вечно пребывает в небе нашей Америки... он все еще не снял своих походных сапог, ибо не все дела еще завершены и Америка ждет его»⁶⁹. В конце жизни Боливару казалось, что он лишь пахал море. Но это не потому, что труды его были бесплодными, а потому, что им овладело вполне понятное отчаяние.

Хосе Марти вспоминает полные трагического пафоса слова Боливара, произнесенные им на смертном одре: «Хосе! Хосе! Нас гонят отсюда... Куда же мы пойдем?» «Куда же пойдет Боливар? — спрашивает себя Марти и сам же отвечает: он пойдет рука об руку с народами, готовыми защитить от новых посягательств и от упрямой приверженности к старому ту землю, на которой будет

⁶⁷ Martí J. Simón Bolívar. Discurso en la Sociedad Literaria Hispanoamericana, 28.10.1893. — In: Martí J. Op. cit., II, p. 74—77.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

жить самое прекрасное и счастливое человечество!»⁷⁰
Куда пойдет Боливар? Он пойдет к своей Америке, к нашей Америке, Америке Боливара и Марти! Он пойдет к Америке будущего, которая воплотит в себе эти великие имена. «Из поколения в поколение, пока жива Америка, — восклицает Марти, — имя Боливара будет находить отклик в самых честных и мужественных сердцах»⁷¹.

Примечания

К с. 14

«История нашей Америки» — здесь и далее используется формула, введенная Хосе Марти в его работе «Наша Америка», где он изложил свою концепцию американизма. См. об этом комм. к с. 307.

К с. 17

Автор не совсем корректно помещает в одном ряду разнородные понятия. С его точки зрения, перечисленные направления и доктрины — гносеологические, естественнонаучные, идеологические, собственно философские, как частные, так и общие, — обладают одним общим признаком: все они представляют собой плоды западной мысли как синонима европоцентризма.

К с. 18

Хосе Гаос (1900—1969) — испанский философ, последователь Ортеги-и-Гассета. После поражения Испанской республики эмигрировал в Мексику, где основал «Школу философских идей».

К с. 19

Александро Корн (1960—1936) — аргентинский врач-психиатр. Широко известен в Латинской Америке своими работами в области философии, в которых с идеалистических позиций критикуется позитивизм, понимаемый автором чрезвычайно широко.

К с. 22

Антонио Касо (1883—1946) — мексиканский философ, крупнейший представитель идеалистической философии Мексики.

К с. 33

Пьер Лоти (1850—1923) — французский писатель, участник колониальных экспедиций. Создатель так называемого «колониального романа», где восхищение восточной экзотикой сочетается с идеей взаимоотчужденности европейских и восточных культур.

К с. 39

Образы шекспировских персонажей вошли в латиноамериканскую культурфилософскую проблематику в качестве символов, в которых выражается конфликт колонизатора и колонизируемого, Запада и Америки, неподлинности и подлинности и т. д. Это тради-

ционные антиномии «философии латиноамериканской сущности». Однако содержательное наполнение образов неоднократно переосмыслилось (подробно см. об этом в: Земсков В. Об историко-культурных отношениях Латинской Америки и Запада. Тяжба Калибана и Просперо. — «Латинская Америка», 1978, № 2—4).

К с. 41

Хуан Хинес де Сепульведа (1490—1573) — испанский богослов, отстаивавший идею законности войны против индейцев во имя их обращения в христианство. В 1550—1551 гг. состоялся открытый диспут между Лас Касасом и Сепульведой, в котором Лас Касас защищал «человеческую природу» индейцев, отвергавшуюся Х. Х. Сепульведой (см. часть I, гл. 3 и 4);

Бартоломе де Лас Касас (1474—1566) — испанский священник, гуманист, историк и публицист; провел большую часть жизни в американских колониях Испании. Свою деятельность и многочисленные сочинения посвятил обличению зверств колонизаторов и защите прав коренного населения Америки. Его неутомимая борьба привела к принятию в 1542 г. Новых законов в пользу американских индейцев, а также появлению юридической доктрины, автором которой был Франсиско де Витория, утверждавшей равное право всех народов на свободу (см. с. 225).

К с. 43

Термин «либертарный» включает в себя более широкий круг понятий, связанных со словом свобода (лат. «либертас»), как высшим, абсолютизированным принципом в сравнении с терминами «освобожденческий» («философия освобождения») или «либералистский», в конечном счете обозначающими комплекс буржуазных государственных свобод.

Словоупотребление термина «эгалитарный» здесь также не однозначно с общепринятым. Имеется в виду не принцип утопической уравнительности, но равенство всех человеческих типов и культур как подлинное воплощение идеалов свободы.

К с. 48

С. Боливар (Освободитель) (1783—1830) и *Хосе Марти* (1853—1895) — крупнейшие исторические деятели Латинской Америки XIX в., ставшие символическими фигурами освободительной войны ее народов.

К с. 56

Ж. Б. Боссюэ (1627—1704) — французский идеолог абсолютизма, епископ. Дал богословское обоснование королевско-абсолютистской власти. Его идеи использовала дворянско-католическая традиция общественной мысли XVIII в.

К с. 127

Гонсало де Кордова (1453—1515) — испанский военачальник, прославившийся в борьбе с маврами;

Нумансия — город древней Испании, жители которого во время осады войсками Сципиона (II в.) предпочли гибель сдаче в плен.

К с. 128

Эрнан Кортес (1485—1547) — предводитель отряда испанских конкистадоров, завоевавших Мексику и разрушивших столицу государства ацтеков Теночтитлан;

Монтесума (1466—1520) — верховный правитель ацтекского государства, захваченный в плен и умерщвленный по приказу Кортеса.

К с. 144

Автор имеет в виду библейское понятие «завета» или, точнее, союза, договора, обращение к которому было существенной вехой идейного оформления радикальных версий протестантизма.

К с. 146

Символическое обозначение «земли обетованной». В данном случае означает «союз с богом» или «приятие веры». В широком смысле — общество, построенное на принципах христианской доктрины.

К с. 155

Мерсье де Ларивьер (1720—1793) — французский государственный деятель, автор трактата «Естественный и существенный порядок политических обществ» (1767 г.). Занимал пост интенданта во французской колонии на Мартинике.

К с. 164

Жорж Луи Леклерк Бюффон (1707—1788) — французский естествоиспытатель. В своем фундаментальном труде «Естественная история» (т. 1—36, 1749—1788) выдвинул идею «естественной неполноценности» природы и людей Америки. Прусский ученый Корнелий де Пау в трактате «Философские изыскания об американцах» (1867) довел эту идею до крайних пределов. Приверженцы этой позиции отрицали право и возможность Латинской Америки занять равноправное положение в кругу цивилизованных государств. Подобные дискриминационные концепции, характерные для так называемого «европоцентризма», были опровергнуты великим немецким ученым Александром Гумбольдтом в книге «Путешествие в равноденственные области Нового Света в 1799—1804 гг.» (Париж, 1812, русск. перев. 1964). В самой Латинской Америке на рубеже XVIII и XIX вв. против так называемых «очернителей» выступили почти все выдающиеся писатели и мыслители — Франсиско Хавьер Клавиеро (Мексика), Хавьер Эспехо (Эквадор), Игнасио Молина (Чили). О ходе дискуссии в период освободительной войны см. с. 245 и сл.

К с. 166

Имеется в виду пума.

К с. 186

Хосе Хоакин Ольмедо (1780—1847) — эквадорский поэт и политический деятель, автор поэмы «Победа при Хунине. Песнь Боливару» (1825);

Уайна Капак (*Вайна Капак*, 1493—1525) — правитель инкской империи в момент вступления испанских конкистадоров; в поэме Ольмедо он представлен как фигура символическая.

К с. 202

Хосе Антонио Сукре (1795—1830) — венесуэлец, полководец армии Боливара и его ближайший сподвижник;

Хосе Сан-Мартин (1778—1850) — аргентинский полководец, один из руководителей борьбы за независимость.

К с. 206

Великая Колумбия — название республики, возникшей в ходе победоносной освободительной войны на территории бывшего вице-королевства Новая Гранада. Ее первым президентом был С. Боливар. Республика просуществовала с 1819 по 1830 г.

К с. 209

Франсиско де Паула Сантандер (1792—1840) — вице-президент Великой Колумбии с 1819 по 1828 г., сподвижник, а затем соперник С. Боливара. Президент Колумбии в 1832—1838 гг.

К с. 210

Бернардино Ривадавия (1780—1845) — президент Объединенных провинций Ла-Платы (Аргентина) в 1826—1827 гг.;

Хосе Мариа Кордова (1800—1830) — полководец армии Боливара.

К с. 211

Жозе Бонифасиу ди Андрада-и-Силва (1765—1838) — глава правительства Бразилии в 1822—1823 гг. в момент объявления ее независимости.

К с. 213

Хосе Антонио Пазс (1790—1873) — венесуэльский военный и политический деятель, сподвижник, а затем соперник С. Боливара. Первый президент Венесуэлы (с 1830 г.).

К с. 214

Сразу после завершения освободительной войны в республиках Испанской Америки возобладали децентралистские тенденции; утвердился так называемый «каудильизм» — власть военных вождей «каудильо», вступавших в междоусобные войны.

К с. 215

«Новое завоевание Америки» — имеется в виду угроза экспансии со стороны США, которую предвидел С. Боливар.

К с. 217

Порожденные реальной сложностью политического и экономического положения Испанской Америки, горькие раздумья Боливара объяснялись также и его прогрессирующей болезнью. В начале 1830 г. он снимает с себя полномочия президента Великой Колумбии, и в декабре того же года умирает в одиночестве.

К с. 219

Здесь названы имена выдающихся исторических деятелей Испанской Америки XIX в., с которыми связано развитие ее общественно-литературной мысли.

Андрес Бельо (1781—1865) — уроженец Венесуэлы, поэт, мыслитель, ученый-лингвист, просветитель;

Доминго Фаустино Сармьенто (1811—1888) — аргентинский государственный деятель, просветитель, писатель, в 1868—1887 г. президент Аргентины;

Франсиско Бильбао (1823—1865) — чилийский общественный деятель, мыслитель;

Хосе Викторино Ластарриа (1817—1888) — чилийский общественный деятель, один из лидеров либеральной партии, писатель, ученый;

Хуан Баугиста Альберди (1810—1884) — аргентинский мыслитель, писатель, ученый;

Хуан Монतालво (1832—1889) — эквадорский писатель, мыслитель;

Хосе Мариа Луис де Мора (1794—1850) — мексиканский политический деятель, писатель-историк.

К с. 222

Эстебан Эчеверриа (1805—1851) — аргентинский поэт, мыслитель, общественный деятель.

К с. 225

Сторонники консерваторского проекта стремились считаться с реальной действительностью, сложившейся в ходе колониальной истории, с необратимо вошедшими в нее элементами испанской культуры и, соответственно, ориентировались на позитивные ценности в неделимой испанской и испаноамериканской сокровищнице духа. Поскольку такая концепция предполагала обращение «вовнутрь», да еще и «вглубь» времен, то, будучи сопоставлена со смежными проектами — возникавшими до и после нее (либертарным и цивилизаторским) и, в отличие от нее, обращенных «вовне» — она представлялась для многих анахроничной и ретроградной. (Именно такими эпитетами награждали идеи выдающегося мыслителя Андреса Белью). У Л. Сеа термин «консерваторский» не несет в себе однозначно негативного оттенка.

Хуан Луис Вивес (1592—1640) — испанский гуманист, представитель испанского Возрождения, последователь философии Эразма Роттердамского;

Братья де Вальдес — *Хуан* (1500—1541), *Альфонсо* (1490—1532) — испанские гуманисты, сторонники Реформации;

Франсиско де Гамбоа (*Франсиско де Витория*, 1483—1546) — теоретик международного права, исследовавший правовой аспект политики конквисты;

«*Философия Христа*» — учение Эразма Роттердамского, обосновавшее движение «христианского гуманизма».

К с. 226

Сарагоса — город Испании, на протяжении истории не раз выдержавший осаду; в 1808—1809 г. оказал героическое сопротивление французским интервентам.

К с. 230

Вторжение Наполеона в Испанию в 1808 г. и последовавшие за ним события — отречение от престола короля Карла IV, передача им власти наследнику Фердинанду VII, а затем отказ пос-

ледного от престола в пользу Жозефа Бонапарта — имели прямое отношение к началу антииспанской освободительной войны колоний в Америке.

К с. 236

1783 год — дата провозглашения независимости США;

1789 год — дата начала Великой Французской революции.

К с. 239

Сервандо Тереса де Мьер (1765—1827) — мексиканский выдающийся деятель освободительной борьбы, чьи «Письма американца к испанцу» стали манифестом антиколониальной борьбы народов Америки.

К с. 246

«*Законы об Индиях*» (1542) устанавливали ограничения произвола колонизаторов по отношению к индейскому населению Америки. Их реализация, однако, сдерживалась сопротивлением колониальной верхушки.

Теночтитлан — столица ацтекского государства, завоеванного испанскими конкистадорами;

Куаутемок — верховный правитель ацтеков, возглавивший в 1520—1521 гг. борьбу против войск захватчиков.

«*за 800 лет*» — арабское нашествие в Испанию началось в VIII в. Последний оплот арабского владычества был ликвидирован в конце XV в.

Эпоха Карла V (1550—1558) — эпоха наивысшего могущества Испании; в результате обширных захватов в Америке Испания превратилась в империю, где, по выражению современников, «никогда не заходило солнце».

К с. 248

Августин Итурбиде (1783—1824) — мексиканский военный и политический деятель, после провозглашения независимости Мексики в 1822 г. объявивший себя ее императором. В 1823 г., отрекшись от престола, уехал в Европу.

К с. 250

Граф де Аранда (1718—1799) — испанский министр и дипломат, приближенный короля Карла III.

К с. 261

Имеется в виду вооруженная интервенция трех европейских стран в Мексику (1862—1867), проводившаяся под эгидой Наполеона III и завершившаяся полным крахом.

К с. 270

Позиция политических деятелей и мыслителей Испанской Америки по отношению к Соединенным Штатам Америки сформировалась в результате взаимодействия ряда исторических факторов. Борьба английских колоний в Северной Америке за независимость (1775—1783 гг.) способствовала развитию освободительного движения в испанских колониях Америки на рубеже XVIII—XIX вв. Экономическая свобода и демократическая конституция США рассматривалась мировой просветительской мыслью как реализация идей прогресса. Поскольку материально-экономический прог-

ресс и политическая стабильность выступали первоочередной, настоятельной задачей молодых, только что освободившихся испано-американских республик, пример Соединенных Штатов казался в начале XIX в. вдохновляющим. Ориентация на опыт Соединенных Штатов стала основной установкой позитивистской мысли Латинской Америки в середине XIX в. В ее рамках выстраивалась антигега Испании — США, служившая неким инструментом осмысления судьбы Латинской Америки. С Испанией она была связана исторически, с США — географически. Испания, ее наследие, были отрицаемым прошлым; Соединенные Штаты — моделью будущего. (Не забудем, что многие европейские мыслители прошлого века также оптимистически расценивали опыт этой не обремененной наследием феодализма капиталистической страны.)

Вместе с тем именно в Латинской Америке ранее всего были осознаны угрожающие последствия процветания самой молодой капиталистической страны. Еще в 1824 г. С. Боливар предсказал опасность агрессии США для республик Латинской Америки. Она не замедлила подтвердиться, и ее первой жертвой стала Мексика (отторжение Техаса, американо-мексиканская война 1846—1848 гг., закончившаяся потерей Мексикой значительной части своей территории). Когда к концу XIX в. США сформировались в мощную империалистическую державу, Х. Марти (за три года до испано-американской войны 1898 г., открывшей эпоху империалистических войн) выступил с предупреждением о неизбежности экспансии со стороны США на земли «нашей Америки».

Хусто Сьерра (1848—1912) — писатель, политический деятель Мексики.

Ж с. 274

Порфирио Диас (1825—1915) — президент Мексики в период 1877—1911 гг. (с небольшим перерывом).

Ж с. 277

Лаугаро, Кауполикан, Колоколо — вожди индейцев-арауканов, возглавившие борьбу против испанских конкистадоров в XVI в.;

Алонсо де Эрсилья-и-Суньига (1533—1594) — испанский поэт, участвовавший в завоевании Чили, автор поэмы «Араукана», в которой воспел мужество своих противников.

Ж с. 297

Хосе Энрике Родо (1872—1917) — уругвайский писатель и мыслитель. В философско-социологическом эссе «Ариэль» (1900) противопоставил «индустриальному гигантизму» и практицизму Северной Америки дух гуманизма, самобытность культуры народов Латинской Америки.

Ж с. 299

Симон Родригес (1771—1854) — венесуэльский мыслитель, просветитель, с 1792 по 1797 г. учитель С. Боливара.

Ж с. 301

Имеются в виду возможные последствия закрепления в этой стране империи Максимилиана.

К с. 302

Хосе Васконселос (1881—1859) — мексиканский философ, писатель, общественный деятель;

Сесар Сумета (1860—1955) — колумбийский философ, писатель;

Мануэль Гонсалес Прада (1848—1918) — перуанский философ, общественный деятель;

Альфонсо Рейес (1889—1959) — мексиканский писатель, мыслитель, поэт;

Мануэль Угарте (1878—1951) — аргентинский писатель, общественный деятель.

К с. 305

У Родо образ Ариэля символизирует Латинскую Америку.

К с. 307

Л. Сеа имеет в виду программную статью Х. Марти «Наша Америка» (1891), в которой содержался призыв к самоопределению, «обращению к себе самим» и утверждался принцип самобытности латиноамериканской культуры и ее способность ассимилировать мировую культуру на собственной основе. Этот принцип, как и провозглашение единства нашей Америки, «Америки метисной», был жизненно необходим перед лицом опасности, грядущей с Севера. Эта работа справедливо расценивается как фундамент антиколониалистской и антиимпериалистической идеологии. Концепция «американизма» Марти вызвала к жизни многочисленные интеллектуальные построения, трактующие «идею Америки».

К с. 310

«Ключ из Яры». Автор имеет в виду выступление кубинских патриотических сил под предводительством героя освободительной войны К. М. де Сеспедеса, провозгласившего в Демахагуа (неподалеку от поселка Яра) революционный манифест. С этого момента началась Десятилетняя борьба (1868—1878) кубинского народа за свое национальное освобождение. Хотя она и не достигла цели, тем не менее имела огромное значение для становления национального самосознания кубинского народа. Следующим этапом национально-освободительного движения явилась борьба 1895—1898 гг., лидером которой стал Хосе Марти.

К с. 311

Имеется в виду сходство позиции испанского парламента в начале и конце XIX в. по отношению к освободительной борьбе колоний. И в 1812 г. и в 1873 г. кортесы не желали признавать их право на независимость.

К с. 314

Джеймс Джиллеспи Блейн (1830—1893) — государственный секретарь США в 1878—1884 гг., избранный президентом Международного конгресса американских государств в Вашингтоне (1889—1890). Конгресс провозгласил создание Панамериканского союза.

К с. 321

Х. Марти, осмысливая политические и социальные проблемы, не раз обращается к библейской образности.

Имеется в виду хоругвь с образом божьей матери в виде смуглолицей мексиканки, ставшая знаменем повстанцев, поднявшихся в 1810 г. по призыву Мигеля Идальго на борьбу против испанского ига. Фраза имеет и более широкий смысл, поскольку для Х. Марти религия была одним из средств достижения желаемой цельности рода человеческого, духовного единства людей. В период, о котором идет речь, таким объединяющим принципом была католическая религия — единственная в то время духовная сила, объединявшая все слои населения, все этнические разновидности. Марти воспринимает ее как этап на пути к общности более высокого уровня.

В поисках человеческого «самообретения»

Послесловие

Философские проблемы истории являются одной из центральных тем марксистско-ленинской философии. Философия истории есть особый подход к историческому материалу, когда содержание всей целостности исторического процесса становится предметом специфически философского воззрения и истолкования. Суть философского знания связана с анализом бытия как некоей объективной целостности, которая в той или иной мере открыта для человеческого познания и — более того — сама побуждает человека к нелегкому познавательному труду.

Как естественно-исторический закономерный процесс человеческая история объективна, но она не существует помимо людей, их воли и сознания. Люди сами творят историю, но не по своему произволу, а сообразно исторически сложившимся условиям и обстоятельствам. Это значит, что каждое новое поколение людей, вступая в жизнь, не выбирает себе объективных условий жизни и деятельности, но принимает их как нечто давнее, от воли и сознания не зависящее. Материальные и духовные условия жизни представляют собой объективированные результаты деятельности предшествующих поколений. Таким образом, история определяет деятельность людей и одновременно определяется их деятельностью. По Марксу, люди как создатели сценария, называемого Историей, являются одновременно и актерами. Они же, люди, выступают в роли «критиков» и истолкователей используемого ими сценария. Иначе говоря, человечество стремится постичь свою историю, осмыслить свои исторические судьбы и пути развития.

Содержание и проблематика философии истории существенно изменились за длительный исторический период со времен античности и до наших дней. Определенно выраженные воззрения на исторический процесс сохранились и в трудах античных мыслителей, и в последующие времена, но как самостоятельная область философского знания философия истории сложилась лишь в XVIII в., в так называемый век Просвещения. Вольтер, впервые употребивший термин «философия истории», подразумевал под этим понятием универсальное историческое обозрение человеческой культуры, а Гердер рассматривал философию истории в качестве науки, исследующей общие проблемы «истории людей».

«Век Просвещения» с особой настоятельностью поставил перед философской мыслью три проблемы:

1) проблему связи человеческого сознания с питающей его социокультурной средой;

2) проблему соучастия человеческого сознания («разум», «прогресс» и т. д.) в качественных изменениях исторического процесса, и

3) проблему открывшейся в тот период, говоря словами К. Маркса, не умозрительной, как в предшествующие эпохи, но «эмпирической универсальности»¹ мира, во многом обусловленной успехами экономической и колониалистской экспансии раннебуржуазной Европы. Эта универсальность определялась также теми завладевшими духовной жизнью людей революционными движениями, начало которым положили Американская, а за нею — Французская революции.

В 20-е — 50-е гг. XIX в. философско-историческая проблематика прочно утвердилась в культурах славянского ареала (русские западники и славянофилы, польские мессианисты). На исходе XIX — начале XX вв. она встала в центр духовных исканий реформаторов индуизма (Вивекананда, Шри Ауробиндо, Ганди, отчасти Тагор). Книга Л. Сеа рассказывает нам об истории зарождения и оформления философско-исторических идей в иберийской Америке. В XX в. в философии истории развитых капиталистических стран наблюдается переход с либеральных, буржуазно-просветительских, прогрессистских позиций на позиции консервативные (О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин). Вместе с тем в философии истории развивающихся стран сохранились определенные буржуазно-демократические тенденции, находящиеся в сложном взаимодействии с философией истории развитых стран.

Одной из основных проблем западноевропейской, а вслед за ней и мировой философской мысли стала проблема истории (исторического процесса и исторического познания) как предмета философского осмысления, общетеоретического познания. Век Просвещения привел к самопознанию и утверждению философии истории как философской дисциплины, обосновывающей роль и значение человеческой социальности и сознательной человеческой деятельности как конституирующих элементов истории. «История людей», по выражению К. Маркса, приобрела тем самым некий онтологический статус, философский смысл.

В рамках данной статьи отметим лишь, что через понятие истории и представление об историческом процессе как смене форм социальной организации человеческой жизни (предметной деятельности, языка, духовных ценностей и т. п.) была глубоко пережитая идея относительной самостоятельности человеческого сознания. (Вопрос о роли и значении сознательного момента в «истории людей» также требует самостоятельного исследования.)

Революционный переворот в философских воззрениях на природу исторического процесса произвели классические работы К. Маркса и Ф. Энгельса, обосновавшие диалектико-материалистический подход к явлениям человеческой истории. Новым этапом в развитии диалектико-материалистических представлений об историческом процессе явились работы В. И. Ленина (в частности труды, рассматривающие ускорение исторического процесса, его особенности в эпоху империализма и социалистической революции, а также вклад национально-освободительных революций в развитие общемирового исторического процесса).

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 34.

Философия истории, связанная с истолкованием исторического процесса и исторического сознания, содержит в себе некоторые общие принципы, идеи и предпосылки, но не сводится к ним. Дисциплинарные же границы философии истории широки и размыты, как, впрочем, широки и размыты границы наших представлений о специфике исторического времени. Трудно толковать об историческом времени «вообще» вне его связи с институтами нашей социальной организации, с культурными ценностями, с внутренней жизнью каждого из нас. Отсюда — сложные взаимоотношения философии истории с социологией (дисциплиной, в основе которой лежит анализ институтов и систем социальной связи), с философской культурологией (ее предмет — становление и развитие не истории как таковой, но понятий и ценностей, конституирующих духовный облик людей), с философской антропологией (изучающей бытийный статус человеческой личности).

Не менее сложны и отношения философии истории с конкретными историческими науками (например, историями региональными, национальными, страновыми). Ибо философ истории по самой природе занимающего его предмета не может свести живую, полнокровную историю, включающую в себя сознательные и бессознательные мотивы и формы жизнедеятельности людей, их чувства, волю и творческую свободу, к отвлеченному «теоретизированию». Философ истории не может и не должен избавляться от фактологии и фактологических суждений. Более того, подчас он сам вынужден опираться на собственные фактологические изыскания. Философско-историческая монография Леопольдо Сеа также опирается на весьма основательные конкретные изыскания в области истории латиноамериканской общественной мысли.

В то же время любой сколько-нибудь серьезный и глубокий историк-фактолог, обобщая материалы своих исследований, так или иначе, вольно или невольно вынужден выступать в роли широкого концептуального интерпретатора своих исследований, то есть в роли философа истории.

Кроме того, философия истории характеризуется особым теоретическим интересом к проблеме человеческого «самообретения» (о которой пишет Леопольдо Сеа) в подвижном контексте необратимого исторического времени. Собственно этот интерес и образует важную познавательную установку философско-исторической дисциплины. Отсюда — столь напряженный интерес философии истории к взаимосвязи объективного процесса истории с активной деятельностью людей, в частности с деятельностью и познавательной практикой отдельной личности. В качестве субъекта истории личность обладает свободой воли. Это значит, что субъективный мир личности, ее воля, сознание и деятельность — не «слепок с условий» бытия, не пассивный отпечаток жизненных обстоятельств, но важнейшая детерминанта собственного развития личности, «необходимое звено» в действии социальной детерминации объективных событий и процессов, характеризующее преобразующую деятельность общественных субъектов в различных сферах общественной жизни¹.

Тем самым перед философией истории встает проблема относительной обусловленности субъекта наличными и изменяющи-

¹ См.: Материалы совещания по проблеме человека. — «Вопросы философии», 1980, № 7, с. 106.

мися во времени социокультурными структурами, проблема позитивного или же разрушительного вклада субъекта в динамику этих структур, наследие которых, словно эстафета, передается от поколения к поколению. Так, одной из центральных проблем философии истории стала проблема личности и ее связи с этнонациональными и социально-классовыми детерминантами, с широким историческим контекстом ее жизнедеятельности¹ и, наконец, с тремя основными измерениями ее исторической практики: прошлым, настоящим и будущим. Кроме того, история самосознания личности теснейшим образом связана в плане философско-исторических исследований с историей регионов, наций, классов, субкультур.

Для Леопольдо Сеа проблема философии истории Латинской Америки выступает прежде всего как проблема поисков латиноамериканцем своей культурно-исторической аутентичности (*identidad*). Проблема культурной аутентичности человека Латинской Америки, так, как ставит ее Леопольдо Сеа, — означает не противопоставление себя миру, но, напротив, отыскание собственного места в многоедином мире, отыскание возможных путей равноправного общения с другими людьми, народами, культурами. (Оговоримся, что, признавая важность личностных и этно-культурных проблем, рассматриваемых автором этой книги, мы не можем, однако, сводить к ним всю совокупность философско-исторической проблематики.)

Исключительное своеобразие той части земного шара, которая около пяти веков назад была открыта Колумбом, определили два фактора. Завоеванная Испанией и Португалией, Латинская Америка стала первым в новой истории плацдармом колониального захвата и владычества. Вслед за покорением коренных индейских народов она стала также плацдармом взаимодействия двух этнических элементов — аборигенного и европейского, к которым впоследствии присоединился третий, африканский элемент — негры, привезенные на континент в качестве рабов. Происшедшая здесь «самая выдающаяся в планетарном масштабе метисация населения... источник многообразных проблем, которые осаждают нашу Америку»², — так определил Л. Сеа исходный фактор историко-культурного своеобразия Латинской Америки.

История европейского колониализма знает немало примеров политического и экономического господства, накладывающего свою печать на судьбы покоренных народов, их образ жизни. Но ни в одной части земного шара трансплантация материальной и духовной культуры завоевателей не имела столь глубоких последствий, приведших к столь оригинальному взаимодействию, а затем

¹ В «Материалах совещания по проблеме человека» редакция журнала «Вопросы философии» справедливо подчеркивает: «Все глубже осознается, что в настоящее время нельзя решить ни одной кардинальной практической проблемы без понимания природы человека, его места и роли в современном мире, перспектив и закономерностей развития его образа жизни, ценностных ориентаций, потребностей и убеждений» (там же, с. 94. См. также «Человек как комплексная проблема. — Вопросы философии», 1983, № 10, с. 37—48).

² «Латинская Америка», 1981, № 2, с. 79.

и синтезу разных этно-культурных начал, как в Латинской Америке.

Разумеется, латиноамериканский субконтинент не был свободен и от расовых предрассудков, но процессы взаимопроникновения разнородных этно-социальных групп здесь протекали и протекают несравненно быстрее, нежели в обществах Старого Света. Как справедливо отметил выдающийся перуанский мыслитель, теоретик и пропагандист марксизма в Латинской Америке Хосе Карлос Мариатеги, процесс смешения рас, метисации и нового расогенеза на латиноамериканском субконтиненте (со всеми его социальными и культурными аспектами) нельзя понимать как нечто мгновенное и внеисторическое. Этот процесс располагается в историческом времени и длится веками¹.

От колонизаторов народы Латинской Америки получили язык и религию. Вся конкиста Нового Света рассматривалась завоевателями как выполнение божественной миссии приобщения языческого туземного населения к христианству. Именно поэтому одну из важнейших духовных предпосылок процесса метисации следует искать в католической традиции, ее своеобразном универсализме, настаивающем на том, что в рамках «единой, святой, вселенской и апостольской церкви» этнические разделения между людьми суть вещь малозначительная в сравнении с принадлежностью к исповедуемой вере. Конечно же, католическая догматика не снимала проблемы антагонизмов и трений между этно-расовыми общинами, — трений, имевших, как правило, существенную социальную подкладку, но, тем не менее, в культурном контексте католичества не воспринимавшихся как нечто абсолютное. Ибо сами этно-расовые барьеры воспринимались как нечто случайное, переходящее в сравнении с субстанциальным единством в области веры, христианской религии. Так или иначе своеобразный католический универсализм, пусть даже в его жестком иберийском варианте, в некотором смысле способствовал интеграции этносов и отчасти воспрепятствовал кастовому окостенению латиноамериканских обществ.

С точки зрения исторической важно помнить, что католичество оказалось внедренным на субконтинент феодально-клерикальными монархиями Иберийского полуострова; сами же эти монархии на заре Нового времени оказались вытесненными на периферию европейской цивилизации.

Периферийность, маргинальность — так в целом характеризуются положение Латинской Америки в XIX в. Ликвидация колониального господства, разорвавшая круг изоляции, в котором пребывали в течение трех веков американские колонии, означала приобщение их народов к мировому историческому процессу. Но до реального обретения независимости предстояло пройти еще долгий путь — путь превращения из объекта исторического процесса в его субъект. Внутренний прогресс освободившихся стран Нового Света тормозился неизжитым грузом колониальных, феодальных, сословных пережитков, а на международной арене им уже заранее была уготовлена роль аграрно-сырьевого придатка ведущих капиталистических стран.

Взаимодействие обоих факторов свергло Латинскую Америку

¹ См.: Мариатеги Х. К. Семь очерков истолкования перуанской действительности. М., 1963, с. 361.

в новую форму зависимости — полуколониальную. Обусловленная целым комплексом политико-экономических и культурно-исторических факторов, эта ситуация и стала предметом настоятельных и мучительных раздумий философов и писателей Латинской Америки прошлого века. Самоопределиться во времени и пространстве, осмыслить собственный исторический опыт и одновременно свое место в мире, в который Латинская Америка вошла, казалось бы, обреченная на периферийность — такова была их задача.

Строительство будущего мыслилось прежде всего как искоренение наследия колониализма и его идейной системы — испанизма. Главным инструментом этого процесса представлялась опора на опыт передовых стран Запада как в области их практических достижений, так и в области передовых философских идей. Но эта тенденция так называемого европеизма сразу же обнаружила таившуюся в ней опасность: в своем крайнем выражении она вела к полному отрицанию собственной почвы, собственных традиций и в тоже время — к некритическому восприятию всего чужого, чреватого для молодых наций утратой собственного облика.

В работе Леопольдо Сеа эта коллизия в общественной мысли Латинской Америки XIX в. представлена как коллизия двух социокультурных «проектов» — «консерваторского» и «цивилизаторского» (то есть «почвенников» и «модернистов»), а венесуэлец Андрес Бельо и аргентинец Доминго Фаустино Сармьенто — как наиболее яркие и последовательные представители этих альтернативных «проектов». Творчество же Хосе Марти является своего рода революционным синтезом обоих мировоззренческих «проектов», диалог которых и определил облик латиноамериканской философской и общественной мысли XIX в. Л. Сеа стремится выявить специфику соданных им моделей-проектов в динамике их взаимоотношений, строящихся, как это представлено в книге, на началах преемственности («западная история порождает латиноамериканскую историю») и проходящих затем стадии вражды, имитации, отталкивания, конструктивного диалога. Л. Сеа делает предметом своего исследования именно смену моделей, заботясь о том, чтобы дать возможно более выпуклый и убедительный образ каждой из них (этим объясняется такое обилие иллюстративного материала в книге).

Понятие проекта у Сеа восходит к теории «перспективизма» Ортеги-и-Гассета, воспринятой им непосредственно через его ученика испанского философа Хосе Гаоса. Идея Ортеги-и-Гассета о праве субъекта на собственное видение, или «перспективу», мира, предполагающее индивидуальный способ познания его и проекцию себя на реальность, обрело большую популярность в Латинской Америке, озабоченной поисками собственного места в мире и обретением права на собственную ориентацию в нем.

В своем труде Л. Сеа исследует различные проекции в мир того или иного типа человеческого сознания, различные «перспективы», или «проекты»: один тип проектов, свойственных западному сознанию, рассматривается в первой части книги, второму — «американскому» — посвящена вторая часть. Такой композиционный принцип подразумевает противопоставление двух типов сознания, миров, проектов. Но из этого не следует, что второй тип проекта предполагается в качестве альтернативы первому. Самоутверждение человека в мире мыслится Л. Сеа только на путях

синтеза, усвоения всего многообразия «просктов» в лоне собственного своеобразия при условии полной независимости и свободы.

Именно Хосе Марти формулой «наша Америка» выдвинул на первый план идею латиноамериканского единства, особо актуальную в момент превращения США в империалистическую державу, которая самым непосредственным образом угрожала республикам Южной Америки. На рубеже XIX и XX вв. в общественной мысли Латинской Америки возникла антитеза двух Америк, отражавшая вполне конкретные реальные факты нарастающей экспансии империалистических сил США в страны Латинской Америки. Уругвайский философ Хосе Энрике Родо выстроил антитезу двух Америк как противостояние духовного богатства и культурного единства Латинской Америки, восходящего к испано-католической традиции, и меркантилистской эгоистической морали англосаксонской нации. В этом идеалистическом ключе он и рассматривал противостояние двух цивилизаций. Мексиканский же философ Хосе Васконселос, апеллируя к испанским корням смешанных наций Латинской Америки, усматривал в факте их метисности залог особой миссии, которую предстоит выполнить так называемой «космической расе», образовавшейся здесь в ходе истории.

Вторая половина XX в. открыла новые перспективы для поисков аутентичности не только народам Латинской Америки, но и другим странам, освободившимся от колониального господства. И как всегда в условиях глубочайших культурно-исторических трансформаций, человеку было необходимо найти свой внутренний стержень, внутреннюю опору, «обрести себя» — в противовес прошлому, ныне воспринимающемуся как «столетия одиночества», тень которого ложится и на настоящее и на будущее.

Выход проблемы «самообретения» на авансцену истории сам по себе стал мощным и благотворным стимулом для развития самосознания и культуры. Но подчас этот стимул может иметь и печальные издержки, если делается слишком большой упор на индивидуальную или национальную самобытность. В таких-то условиях и совершается подмена законных поисков национальной аутентичности (кто есть я?) претензиями на абсолютизацию национального своеобразия (я, только я!). Установка автора книги «Философия американской истории» принципиально иная.

Одной из особенностей образа мышления мексиканского ученого является антиномичность: стремление рассматривать общественно-исторические коллизии в категориях соподчиненности, зависимости (господин — раб, хозяин — слуга, колония — метрополия, Запад — Латинская Америка, Северная Америка — «наша Америка», ибериец — креол — метис — индеец и т. д.). Эта черта весьма специфична для латиноамериканского сознания вообще с его обостренным переживанием ситуации собственной зависимости — политической, культурной, экономической, духовной. Отсюда — склонность латиноамериканцев мыслить себя и весь мир в отношениях антиномичности: подлинность — неподлинность, свобода — зависимость, самобытность — подражательность.

Мысль о цивилизации-синтезе как о подлинном духовном призвании (или, по терминологии Леопольдо Сеа, проекте) народов Латинской Америки, быть может, покажется — и не без основания — очередной утопией: утопией о всепримиряющей миссии своей нации или своего региона. Но утопии не падают с неба. Они — своеобразное преломление в сознании людей реальных

исторических проблем. В них — не только гипостазирование исторической боли и чаяний народа, но и выражение необходимости взаимопонимания между народами и культурами. В данном случае, как некогда заметил испанский философ Хосе Луис Абелян, утопия — не более чем форма ориентации сознания в меняющихся условиях многосложной истории, форма его самоотнесения с прошлым, настоящим и будущим¹. Думается, что лежащая в основе философско-исторических воззрений Леопольдо Сеа попытка обосновать идею человеческого «самообретения» на современном переломе истории как духовную предпосылку свободы составляет главное содержание труда мексиканского философа.

В многогранной проблематике «истории людей» Л. Сеа прежде всего выделяет *историю идей* — историю исторической и общественной мысли. Речь у Л. Сеа идет не столько о судьбах колониализма, колонизованных народов и национально-освободительной борьбы как таковых, сколько об истории мысли, отражающей эти судьбы. Своеобразная, непривычная для нас авторская трактовка коснулась и хорошо известных имен, таких, например, как французские просветители или Гегель. Л. Сеа критически рассматривает их воззрения на историческую судьбу Европы и судьбу внеевропейских колонизируемых народов. Суждения Л. Сеа иной раз могут показаться излишне категоричными, но они дают небесполезную «информацию к размышлению» для тех, кто всерьез интересуется вопросами истории взаимоотношений Запада и народов внеевропейских цивилизационно-культурных ареалов. В целом же вопрос о становлении национального сознания в обществах, лежащих за пределами западноевропейского ареала, но испытывавших на себе его мощное социальное и культурное «облучение», а также вопрос об особой роли коллизии идей «модернизаторства» и «почвенничества» в этом становлении — один из сквозных вопросов истории Нового и Новейшего времени².

Страницы книги, посвященные истории латиноамериканской общественной мысли от Симона Боливара до Хосе Марти, проливают свет не только на историю национально-освободительной борьбы народов Латинской Америки, но и — опосредованно — на историю национальных и антиколониальных движений XIX—XX веков, представленных, по сути дела, во всемирном масштабе.

Идейные искания интеллектуалов и национальных лидеров; чередование периодов энтузиазма и тяжелых разочарований, призывающее историю национальных движений; становление зрелых форм национального сознания в процессе столкновения и диалектического взаимодействия «модернизаторских» и «почвеннических» устремлений в обществе, исполненном внутренней революционной динамики и озабоченном поисками новых путей не только своей социальной самоорганизации, но и духовного самообретения, — все эти и другие вопросы проработаны в книге Сеа на конкретном материале истории латиноамериканской мысли прошлого века.

«Философия американской истории» — один из наиболее значительных и поздних фрагментов «философии латиноамерикан-

¹ См.: Abellán J. L. Utopia, mito, revolución. — “Cuadernos”. Paris, 1962, ag., № 63.

² См.: Agh A. Tradition and Modernity in the Development of Non-European Cultures. — “IFDA Dossier”. Geneva, 1982, March—April, № 28.

ской сущности», разработке которой посвятил свою жизнь Леопольдо Сеа. Возникшая как попытка интерпретации историко-культурного социального опыта Латинской Америки, эта философия постепенно эволюционировала и в направлении сближения с задачами текущего момента, и в направлении универсализации своих выводов. Как один из идеологов современных национально-освободительных движений, Л. Сеа определяет сегодняшний смысл «философии нашей Америки» «как осознание нашей реальности, как осознание возможностей практики, которой она должна служить не во имя новых форм господства, но во имя освобождения»¹. Соответственно он выводит «философию латиноамериканской сущности» за национальные и континентальные пределы, рассматривая ее как выражение потребностей всего человечества.

У читателя, естественно, может возникнуть вопрос о том, к какой, собственно, философской ветви принадлежит школа латиноамериканской философии, занимающейся поисками латиноамериканской сущности. Интересы представителей этой группы, среди которых Л. Сеа принадлежит ведущее место, во многом определены установками буржуазной философской антропологии, но объективно их деятельность выходит за рамки «чистой» философии и позволяет относить их к культурфилософии.

Монография Леопольдо Сеа «Философия американской истории», разумеется, не лишена недочетов и упущений как теоретико-методологического характера, так и в конкретной интерпретации затронутых проблем. Логика исследования самого Л. Сеа требует от него более отчетливого выявления достижений передовой общественной мысли Латинской Америки XX века, в том числе идей такого выдающегося философа-марксиста, как Хосе Карлос Мариатеги. Актуальная постановка вопроса о своеобразии историко-культурного опыта Латиноамериканского континента в интерпретации автора книги сохраняет некоторые черты утопичности и созерцательности. Но дискуссионность книги — плодотворна. Она ни в коем случае не отменяет неоспоримой ценности этого труда как цельного, самостоятельного, богатого фактическим материалом исследования духовных, интеллектуальных исканий латиноамериканцев, в ходе которых они обрели свое самосознание и самоутверждение.

Сегодня мы являемся свидетелями того, как Латинская Америка, веками пребывавшая в стороне от магистральных историко-культурных процессов, выходит на авансцену мировых событий. Историю середины XX века уже невозможно представить без таких фигур, как Фидель Кастро, Че Гевара, Сальвадор Альенде, Пабло Неруда, Габриэль Гарсиа Маркес. Обогащая новаторскими открытиями общественную практику и культуру всего современного человечества, историческое и художественное творчество выдающихся латиноамериканцев остается глубоко укорененным в их собственной действительности. Этот феномен, уже привлекавший внимание ученых и философов многих стран мира, сегодня приобретает особую актуальность. За ним стоит многовековой исторический и духовный опыт народов огромного региона, попытку

¹ Zea L. La filosofía como conciencia histórica en Latinoamérica. — «Casa de las Américas», 1976, № 95, с. 65.

осмысления которого предпринял Леопольдо Сеа в своей интересной книге¹.

Е. Ю. Соломина

¹ С концепциями Леопольдо Сеа читатель может познакомиться и по другим его работам, переведенным на русский язык:

1. Сеа Л. От романтизма к позитивизму. — «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 3.

2. Сеа Л. (Выступление в дискуссии) Об историко-культурной самобытности Латинской Америки. — «Латинская Америка», 1981, № 2.

3. Искать пути к диалогу (беседа с мексиканскими учеными). — «Латинская Америка», 1982, № 2.

4. Сеа Л. Поиски латиноамериканской сущности. — «Вопросы философии», 1982, № 6.

Кроме того, проблемы, рассматриваемые в настоящей книге, затронуты в следующих работах советских авторов:

1. Шулговский А. Романтизм и позитивизм в Латинской Америке. — «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 4.

2. Кутейщикова В. и Тертерян И. Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978.

3. Кутейщикова В. Историко-культурная самобытность Латинской Америки: идея и ее эволюция. — «Вопросы литературы», 1978, № 1.

4. Земсков В. Об историко-культурных отношениях Латинской Америки и Запада. Тяжба Калибана и Просперо. — «Латинская Америка», 1978, № 2—4.

5. Тертерян И. Влияние зарубежной культурологии XX века на латиноамериканскую мысль. — «Латинская Америка», 1977, № 4, 6.

6. Кромбет Г. Проблемы философии национального самосознания. — «Вопросы философии», 1982, № 6.

7. Шестопал А. В. Леворадикальная социология в Латинской Америке. Критика основных концепций. М., 1981.

Именной указатель

- Абдель-Малек А. 32—38
Августин 56, 124
Аверроэс 127
Адамс Дж. 211
Аламан Л. 250, 252—256, 259,
260, 262, 263, 265, 268, 269, 275
Александр Великий (Македонский) 32, 109
Альба В. 12
Альберди Х. Б. 219, 265, 271,
274, 275, 278, 282—285, 287, 288,
290—292
Альфонс X (Мудрый) 127
Андрада-и-Силва Ж. Б. ди 211
Ардао А. 3, 12, 16, 19, 20, 23
Аристотель 113, 115—117,
119—124, 127, 133, 135, 189
Аранда П. де 250—252, 263
- Барреда Г. 301
Бельо А. 219—221, 223, 225—
231, 236, 251, 262, 298
Бжезинский Зб. 43—45
Бильбао Ф. 219, 265, 299—301
Бланко Уайт Х. М. 237
Блейн Дж. Дж. 314
Боливар С. 21, 36, 48, 185—
195, 197—199, 201—204, 206—
220, 222—224, 228, 232, 244, 247,
249, 250, 260, 280, 283, 290, 297,
299, 308, 310, 327, 328
Бошарт Ж. 233, 243
Бовди А. С. 12, 14
Боссюэ Ж. Б. 56
Брайнтон К. 25
Бэкон Ф. 54
Бюффон Ж.-Л. 164, 165, 318
- Вальдес (братя) Х. де, А. де
225
Валье Р. Э. 12
Васконселос Х. 302
- Вашингтон Дж. 154, 198
Вега Каррио Лопе Ф. де 225
Вивес Х. Л. 225
Вильегас А. 13, 14
Вильсон Б. Х. 200
Вилья П. 7
Виндельбанд В. 16
Вискардо-и-Гусман Х. П. 236
Вольтер Ф. 39, 57, 58, 166, 167,
246
- Габель Ж. 183
Галилей Г. 114
Гамбоа Ф. де (Витория Ф. де)
225
Гаос Х. 2, 6, 11, 13, 18, 20, 21,
26
Гегель Г. В. Ф. 21, 26, 30, 39,
40, 60—62, 65—73, 74, 78, 79,
81—83, 85—87, 92, 93, 96, 101,
103, 107—109, 122, 183, 184
Генрих VIII 142
Геродот 50, 56
Гесиод 113
Гидо Т. 202
Гоббс Т. 88
Гомес Робледо А. 12, 13
Гонсалес Прада М. 302
Гонсало де Кордова (Фернандес де Кордова Г.) 127
Гумбольдт А. 192—193, 236
Гутьеррес де ла Фуэнте А.
199
Гюго В. М. 267
- Дарвин Ч. 96
Декарт Р. 55, 86, 99, 160
Джефферсон Т. 154, 245
Джэксон 154
Диас П. 274
Дидро Д. 157—160, 162, 163, 167
Дильтей В. 16

Дюше М. 166

Елизавета I Английская 143

Жиро А. 172

Жуан VI 233, 234

Иаков (библ.) 36

Идальго М. 238, 247, 310

Итурбиде А. де 248, 260

Итурри Ф. 245

Итурриета Э. П. 13

Кампанелла Т. 54

Карденас Л. 7

Карл IV 233

Карл V 127, 128, 246

Карли Дж. Р. 245

Касо А. 22

Кауполикан 277

Кесада Ф. М. 13

Кирога Х. Ф. 275, 285

Клавиhero Ф. Х. 245

Клей Г. 212

Клозель Б. 173

Колоколо 277

Колумб Х. 50, 124, 125

Кордова Х. М. 210

Корн А. 19

Кортес Э. 128

Кошта Ж. К. 12

Кроче Б. 16

Куаутемок 246

Лавджой А. 16, 25, 27

Ламартин А. М. Л. де 265, 266

Ларивьер М. де 155, 156

Лас-Касас Б. де 41, 100, 101,

125, 135, 137—145, 147, 150—152,

166, 167, 225, 241

Ла Серна Х. де 201

Ластаррия Х. В. 218, 222, 229,

265

Лаутаро 277

Лафайет М. Ж. де 167

Линкольн А. 320

Лопес Х. О. 13

Лоти П. 38

Людовик XIV 58

Марк К. 8, 35, 40, 70—76, 78,

88, 89, 96, 101, 104—108

Максимилиан Габсбург Ф. И.

261

Мармонтель Ж. Ф. 167

Марти Х. 48, 302, 307—310,
312—317, 319—322, 324, 326—
328

Мендоса А. 12

Мирабо В. Р. де 170, 178

Миранда Ф. де 236

Миранда Х. 235

Митре Б. 275

Моав (библ.) 279

Моисей (библ.) 279

Монтальво Х. 218, 265

Монтень М. де 55, 155

Монтескье Ш.-Л. 167—169, 198

Монтесума (Моктесума) 128

Мор Т. 54

Мора Х. М. Л. 219, 221, 222,
265

Морено Г. Г. 250, 265

Морон Г. 13, 14

Муньос Х. Б. 245

Мьер Норнега-и-Герра Х. С. Т.
де 239—248, 265

Наполеон I Бонапарт 79, 227,
230, 234, 241, 243

Наполеон III 261, 300

Нариньо С. 207

Нидем Дж. 21, 22, 30, 31

Ойярсун Л. 1, 14

О'Лири Д. Ф. 200

Ольмедо Х. Х. 186

Ортега-и-Гассет Х. 7, 16

Ортега-и-Медина Х. А. 13, 147,
153

Паэс Х. А. 213

Паув К. де 165, 245, 318

Педру VI 234

Педру I 234

Пикон-Салас М. 12, 14

Пирс Р. Х. 25

Платон 116, 124

Поло М. 51

Порталес Д. 250, 252, 254—259,
263, 265

Портильо М. Л. 30

Раат У. Д. 24—27

Рамзес 36

Реаль де Асуа К. 23

Рейес А. 302

Рейналь Г.-Т.-Ф. 167, 245, 318
Ривадавия Б. 210
Робертсон У. 245
Робинсон Дж. X. 25
Родо X. Э. 297, 302—306
Родригес С. 299
Роиг А. А. 13
Ромеро X. Л. 12, 14
Росас X. М. де 250, 261, 262,
265, 275, 283, 285
Руссо Ж.-Ж. 55, 87, 159—163,
255
Рэли У. 143, 146, 147
Савала С. 12, 14
Сан-Мартин X. 201, 283, 310
Сантандер Ф. де П. 208, 210,
211, 213
Сапата Э. 7
Сармьенто Д. Ф. 219, 265, 271,
274—282, 284, 285, 289, 290, 292
Сепульведа X. X. де 41, 100,
123, 125—135, 138, 141, 264
Сенека 127
Сильвий Итальянский 127
Сократ 120
Сомоса А. 70
Сосюр Ф. де 171
Сорокин П. 30
Стюарт М. 143
Сукре X. А. 201, 210, 216

Сумета С. 302
Сьерра X. 270, 273, 274

Тойнби А. Дж. 26, 30, 65
Токвиль А. де 149

Уайна Капак 186
Угарте М. 304
Урибе X. X. 12

Факундо (см. Кирога X. Ф.)
Фердинанд VII 230, 233, 234,
236, 239, 241
Филипп II 143, 250
Фома Аквинский 124
Франкович Г. 12
Фукидид 56, 57

Хейл Ч. Э. 24, 26
Хэклит Р. 146, 147

Шарль Ж. П. 13
Швейцер А. 30
Шекспир У. 39, 49, 175
Шеридан Р. 153
Шпенглер О. 65

Энгельс Ф. 35, 40, 70, 73, 78, 88,
94—97, 104—108
Эрсилья-и-Суньига А. де 277
Эчеверрия Э. 224

Яков I 143

Содержание

Предисловие к советскому изданию	5
<i>Микоян С. А.</i> Несколько слов об авторе и его книге . . .	7
Предисловие автора	12
ВСТУПЛЕНИЕ	16
1. История идей и философия истории	16
2. Европоцентризм и универсализм в истории	28
3. История как проект	39
4. Проект либертарный и проект эгалитарный	43
Часть I. ИСТОРИЯ В ЗАПАДНОМ СОЗНАНИИ	49
I. Философия истории и Америка	50
1. Возникновение антропологии и истории	50
2. История как философия	54
3. История как разум	58
4. Америка в перспективе гегелевской мысли	63
5. Америка в перспективе марксистской мысли	70
II. От зависимости к освобождению	78
1. Диалектика зависимости	78
2. От рабства к буржуазному обществу	86
3. Диалектика новой зависимости	90
4. Диалектика неоколониализма	97
5. Хитрости и уловки свободы	103
III. Иберийский колонизаторский проект	108
1. Присоединение и отторжение	108
2. Аристотелевский прецедент	113
3. Сепульведа и проект принуждения	123
4. Лас Касас и проект свободы	135
IV. Колонизаторский проект Запада	142
1. Англо-пуританский проект	142
2. Просветительский проект	155
3. Цивилизация как цель	167
Часть II. ИСТОРИЯ В ЛАТИНОАМЕРИКАНСКОМ СОЗНАНИИ	175
V. Сознание зависимости	176
1. История как соположенность	176
2. Соположенность и зависимость	185
3. От импровизации к имитации	191

VI. Либертарный проект	202
1. Утопия Боливара	202
2. Суровая американская действительность	210
3. Освобождение через сознание	217
VII. Консерваторский проект	225
1. Иберийское наследие	225
2. Солидарность: призыв и отказ	233
3. Отречение от Испании	240
4. Испанское наследие без Испании	249
VIII. Цивилизаторский проект	264
1. Цивилизация против варварства	264
2. Проблема метисности и обновление крови	272
3. Европейская цивилизация в Латинской Америке	281
4. «Переливание крови»	286
5. «Промывка мозгов»	291
IX. Проект самообретения	296
1. Америка обращается к себе самой	296
2. Имитация и ассимиляция	302
3. Между Сциллой и Харибдой	307
4. Действительность и антиколониализм	313
5. Самообретение и освобождение	321
Примечания	329
<i>Соломина Е. Ю.</i> В поисках человеческого «самообретения».	
Послесловие	338
Именной указатель	348

ЛЕОПОЛЬДО СЕА

ФИЛОСОФИЯ АМЕРИКАНСКОЙ ИСТОРИИ

ИБ № 12871

Редактор *О. Н. Кессиди*

Художник *И. В. Борисова*

Художественный редактор *М. А. Платонова*

Технические редакторы *С. Л. Рябинина, Е. В. Величкина*

Корректор *Н. И. Мороз*

Сдано в набор 14.02.84. Подписано в печать 13.07.84. Формат 84×108¹/₃₂.
Бумага типографская № 1. Гарнитура обычн. нов. Печать высокая. Условн.
печ. л. 18,48. Усл. кр.-отт. 18,9. Уч.-изд. л. 19,77. Тираж 8000 экз. Заказ 1971.
Цена 1 р. 60к. Изд. № 38549

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Прогресс» Государственного комитета СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли.

119847, ГСП, Москва, Г-21, Зубовский бульвар, 17.

Московская типография № 11 Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, 113105, Москва, Нагатинская ул., 1.