

*И. Н. Ионов*

**СТОЛКНОВЕНИЕ МИРОВ  
МИФЫ, БИНАРНЫЕ ОБРАЗЫ,  
РЕИНТЕРПРЕТАЦИИ  
ОТКРЫТИЯ И ЗАВОЕВАНИЯ АМЕРИКИ\***

В истории человечества есть ключевые, кризисные эпохи, которые постоянно реинтерпретируются в процессе смены социально-исторических парадигм. Это, прежде всего, эпохи встреч цивилизаций, таких как походы Александра Македонского, крах Римской империи, крестовые походы, для России – реформы Петра I. Это объясняется огромной ролью предположительного знания (в том числе простых предрассудков) при восприятии неизвестной реальности, высокой мифологической и метафической нагруженностью образов, сохранивших и воспроизводящих ее в исторической памяти. В частности, такова роль образов, возникших в ходе Конкисты – открытия и завоевания Америки испанцами, португальцами, голландцами, англичанами и французами, сопровождавших его кризисных или даже катастрофических событий – прежде всего гибели от 2 до 15 млн. (по некоторым подсчетам, до 100 млн.<sup>1</sup>) индейцев, а также образов, используемых при реинтерпретации или даже опровержении этих стереотипов в последующие 500 лет – в формировании исторических дискурсов.

Можно сказать, что такие образы определили собой многие особенности культур этого континента, прежде всего ла-

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта «Кризисы переломных эпох в мифологии исторической памяти» по программе ОИФН РАН «Исторический опыт социальных трансформаций и конфликтов».

<sup>1</sup> *Stannard D.* American Holocaust: The Conquest of the New World. Oxford, 1993. P. X, 150; *Churchill W.* A Little Matter of Genocide. Holocaust and the Denial in the Americas 1492 to the Present. San Francisco, 1997; *Churchill W.* Struggle for the Land: Native North American Resistance to Genocide, Ecocide and Colonization. San Francisco, 2002.

тиноамериканской цивилизации, которая до сих пор часто описывается как не до конца оформившаяся в культурную систему, пограничную, симбиотическую, повседневно воспроизводящую кризисные коллизии столкновения миров<sup>2</sup>.

Характерной для многих подобных образов, возникших в состоянии кризиса, является *бинарная структура*. По мнению Е. Я. Режабека, она возникает в процессе эволюции мифа, когда «на смену недискретному видению мира приходят мировоззренческие, крупномасштабные артикуляции по схемам: «Земля – Небо», «Хаос – Закон», «Неупорядоченность – Упорядоченность», «Тьма – Свет»»<sup>3</sup>. Эта бинарная структура наиболее ясно воплощается в близнечных мифах, когда «один из братьев связывается со всем хорошим и полезным, другой – со всем плохим или плохо сделанным»<sup>4</sup>. Именно эта структура является базовой для дихотомического мышления по противоположности, тесно связанного с задачами ориентирования в мире и самоидентификации в сложных условиях кризиса и борьбы за господство, в условиях ограниченности доступной информации, либо ее неприемлемости по политическим или идеологическим (религиозным) соображениям. Эта ярко окрашенная эмоционально форма мышления обеспечивает не только выведение собственных образа и ценностей на вершину онтологиче-

---

<sup>2</sup> *Шемякин Я. Г.* Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001; *Шемякин Я. Г.* Граница: процесс перехода и тип системности // *Общественные науки и современность*. 2009. № 5. В конце концов можно поставить вопрос, отражает ли понятие пограничности сущность культурных явлений или характер ситуации? (См. также: *Земсков В. Б.* Одноглазый Янус. Пограничная эпоха – пограничное сознание // *Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания* / Под ред. В. Б. Земскова. Ч. I. М., 2002). Или даже так – может быть, это проявление свойств системы понятий, при помощи которых мы пытаемся описать ситуацию? Шемякин ясно осознает этот аспект проблемы применительно к России, которую он также считает пограничной цивилизацией (См.: *Шемякин Я. Г.* Россия в западном восприятии (Специфика образов «пограничных» цивилизаций) // *Общественные науки и современность*. 2008. № 1).

<sup>3</sup> *Режабек Е. Я.* Мифомышление. Когнитивный анализ. М., 2003. С. 123.

<sup>4</sup> *Иванов В. В.* Близнечные мифы // *Мифы народов мира. Энциклопедия*. В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. М., 1991. С. 174.

ской, гносеологической и аксиологической иерархии (что является предпосылкой господства), но и предпосылки дальнейшего идеологического и культурного контроля, невозможность переосмысления данной иерархии в рамках дискурса, опирающегося на бинарный миф. Это апофатическое знание, основанное не на позитивной информации, а на неприятии инаковости. Негативный образ Иного фиксируется как проявление «отвратительного», аксиологически неприемлемого, а потому запрещенного к переоценке<sup>5</sup>. Субъектность «плохого брата» ставится под вопрос. Даже его имя теряет свое значение. Так появляются «индейцы», не имеющие никакого отношения к Индии.

В качестве объекта наблюдения и изучения (этнографов и антропологов), а в рамках исторической рефлексии еще и в качестве «отсталого», а то и прямо «примитивного» или «древнего» человека «индеец» как живой человек деактуализируется, противопоставляется субъектам научного знания, становится скорее свидетелем своей собственной жизни, чем существом, имеющим право на ее полноценное осмысление. Для «плохо сделанных» объектов интерпретации это означает не только онтологическое, но и эпистемологическое унижение, маргинализацию их форм самосознания и познавательных практик.

В истории идей эта традиция прослеживается по всему миру, активно проявляя себя и в условиях развитого научного мышления. Это видно, в частности, на развитии альтернативных образов России у западников и славянофилов. Подобный бинаризм, порожденный впечатлениями от кризиса столкновения культур России и Европы во время петровских реформ, Л. И. Блехер и Г. Ю. Любарский считают «одним из фундаментальных аспектов русского общественного сознания»<sup>6</sup>.

В XIX и XX вв. на основе бинарных мифов формируются утопии и антиутопии. Характерной чертой проявления подобной мифологии в современном научном знании постколониальные и деколониальные критики считают не только сохра-

---

<sup>5</sup> Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. Харьков; СПб., 2003. С. 36-37.

<sup>6</sup> Блехер Л., Любарский Г. Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья. М., 2003. С. 376.

нение и различие науки как продукта Запада и знания как продукта всех остальных культур. В рамках *геополитики знания* они пытаются понять, почему аборигенное, местное западное знание может сейчас получить статус научного только путем включения в дискурс, порожденный Западом, и как изменить это положение, порождающее колониальные травмы века спустя после деколонизации<sup>7</sup>.

### Рай или Ад?

Применительно к образам Конкисты, Америки и американских индейцев тема мифологии и бинарности неоднократно артикулировалась историками, культурологами, филологами, в частности, на конференции «Документ и воображение в формировании образа Нового света» (2006), посвященной 500-летию со дня смерти Христофора Колумба<sup>8</sup>, как бы подытожившей длинный ряд мероприятий, посвященных юбилею открытия Америки. Ее участники отмечали, что Колумб совершал свой поход, опираясь на «сакральную географическую традицию», что в его действиях тесно соединились мифологические представления и эмпиризм в проверке новых географических данных. В результате «мифы и факты сливались воедино, соседствовали и накладывались друг на друга», а материал открытий «оказывается глубоко мифологизированным... описание Америки зависело от того, как ее видели – раем или адом»<sup>9</sup>. Однако в материалах самой конференции существенно большее внимание уделено образу Рая Америки, так же как в советский период существенно подробнее изучалась мифологема Ада Америки, доказывавшая наличие расовых предрассудков у колонизаторов. Это закономерно, по-

---

<sup>7</sup> *Tlostanova M. V., Mignolo W. D. Learning to Unlearn. Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas. Columbus, 2012. P. 23, 57-59, 68, 71, 134, 192-193, 217-218.*

<sup>8</sup> Документ и воображение в формировании образа Нового света (материалы конференции, посвященной 500-летию со дня смерти Христофора Колумба // *Iberica Americans*. Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX – начала XXI в. / Отв. ред. В. Б. Земсков. М., 2009. С. 129-359.

<sup>9</sup> Там же. С. 131, 136, 192-193; *Кофман А. Ф.* Америка несбывшихся чудес. М., 2001.

скольку данные мифологемы по своей природе антагонистически противопоставлены друг другу, а потому они находят свое выражение в трудах разных авторов<sup>10</sup>.

Цель этой статьи – показать, что эти мифологемы, а также формы их переосмысления не только противопоставлены, но и *неразрывны*, и бинарная связка, возникшая в ходе конкретного исторического кризиса, способна на протяжении 500 лет перестраиваться и трансформироваться как целое в памяти последующих поколений, в процессе взаимодействия культур.

Открытие и завоевание Америки осуществлялось первоначально испанцами и португальцами на основании религиозно-политической доктрины, созданной в XIII веке португальским кардиналом Э. де Соуза («доктрины об островах»). Она утверждала право Христа как «верховного владыки мира» на господство на всей территории Земли и вытекающее из него право римских пап как наследников апостола Петра наделять христианских королей землями «неверных»<sup>11</sup>. Поэтому изначально завоевание Америки интерпретировалось в религиозном духе – как основанное на «необходимости возвеличения и распространения католической веры». Правовой базой для него была папская булла «Интер коэтера», изданная 4 мая 1493 г.

Единственной целью завоеваний новых земель считалось призвание «их жителей и обитателей к служению нашему испугителю и обращение в католическую веру»<sup>12</sup>. Такое же задание получил Х. Колумб, отправляясь в свои путешествия<sup>13</sup>. Империя, которая образовывалась в ходе таких приобретений, рассматривалась как единое и нерасторжимое духовное целое. Поэтому не только сами испанцы, но и некоторые современные (особенно католические) историки отказываются считать

---

<sup>10</sup> *Шемякин Я. Г.* Европа и Латинская Америка. С. 40-43. Отметим, что Шемякин трактует этот дуализм объективистски, как «воплощенное беспокойство границы цивилизации и варварства», которое можно рассматривать с позиции приверженца как цивилизации, так и варварства. См. там же. С. 210-214.

<sup>11</sup> Путешествия Христофора Колумба. Дневники. Письма. Документы / Перевод Я. М. Света. М., 1956. С. 240.

<sup>12</sup> Там же. С. 240-243.

<sup>13</sup> Там же. С. 253-254.

Испанию колониальной империей, настаивая на том, что это было «продолжение метрополии», созданное в процессе освобождения поработанных ацтеками и инками племен, а сама Испания никогда не относилась к заморским территориям как к объекту эксплуатации<sup>14</sup>.

Культурно-мифологическим контекстом, в котором формировались двойственные образы Америки и индейцев в Испании, была географическая неопределенность местоположения и религиозно-культурной принадлежности «Индий».

Изначально плавание за океан подстегивалось бытовавшим уже с XII в. христианским мифом о государстве пресвитера Иоанна как образце христианской империи<sup>15</sup>. Поэтому стремясь на Запад, испанцы мечтали попасть на Восток, в *область Света* и причаститься этого древнего источника веры и власти. Они с радостью привозили в Европу изготовленные индейцами кресты, считая их свидетельством пребывания в Америке апостола св. Фомы, воспроизводили их сведения о потопах и т.п. Высшим проявлением такого рода поклонения была интерпретация «Индий» как земного Рая. Именно Колумб, думавший, что прибыл на Восток, впервые объявил о «крайских островах» с «добрыми» и «счастливыми» людьми:

«Эти люди ни в чем не испытывали нужды. Они заботились о своих растениях, были искусными рыбаками, каноистами и пловцами. Они строили привлекательные жилища и держали их в чистоте. Эстетически они выражали себя в дереве. У них было свободное время, чтобы заниматься игрой в мяч, танцами и музыкой. Они жили в мире и дружбе. ...Эти люди ходят, в чем их мать родила, но добродушны... их можно сделать свободными и обратить в нашу Святую Веру»<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> *Levene R.* Las Indias no eran colonias. Buenos Aires, 1951; *Lipschutz A.* El problema racial en la conquista de America y el mestisaje. Santiago de Chile, 1967. P. 207; *Pattee R.* Introducción a la civilización Hispano-Americana. Boston, 1945. P. 81.

<sup>15</sup> *Raïm Д. К.* Географические представления в эпоху крестовых походов. Исследования средневековой науки и традиций в Западной Европе. М., 1988. С. 210–211, 226, 301.

<sup>16</sup> *Buarque de Holanda S.* Visão do Paraiso. Rio de Janeiro, 1959. P. 124–147; *Земсков В. Б.* Документ и воображение в Новом свете // *Iberica Americans...* С. 190.

Но позже оказалось, что европейцы прибыли не на Восток, а на Запад, т.е. в *область Мрака*. Она ассоциировалась с совсем другими символами, обитающими там монстрами-зверолюдьми с косматой шкурой, псоглавцами и воротами в Ад. Это привело к актуализации альтернативного ряда древних легенд, описывавших существа, не имеющие подлинной человеческой природы. Лишь постепенно сведения о таких странных людях стали относить к отдаленным территориям (в Бразилии – к границам с Перу). В результате этих географических рассуждений и фантазий Америка не столько открывалась, сколько изобреталась<sup>17</sup>. Она вводилась как объект в область воображаемой (имагинативной) географии, «поэтики пространства», при помощи которой легитимизировались колониальные завоевания и в которой, как указывал Э. В. Саид, «неизменно присутствует доля чистого произвола»<sup>18</sup>.

Образ Рая Америки формировался в контексте религиозной мифологии, легендарного, античного и средневекового знания, мистерии, эсхатологии. Для Колумба это был Другой Свет, «инобытийное пространство, как бы потусторонняя область, где располагается земной рай...»<sup>19</sup>. Образ апостола Фомы ассоциировался с бытовавшим у индейцев образом белого бородатого бога Кецалькоатля, который «создает целебные источники, разъясняет назначение трав и плодов, обучает приготовлению мате и маниоковой муки и, странствуя по американским землям, прокладывает дороги. Его образ... отсылает к фигуре архаического мифологического “героя”, древнего “изобретателя”, открывающего мир и наделяющего знаниями о мире»<sup>20</sup>. Естественным развитием этой идеи были проекты создания в Америке туземно-христианского государства, своего рода *Нового Иерусалима*, особенно частые в 1513–1577 гг., и базировавшиеся на идеологии социального христианства.

---

<sup>17</sup> Надъярных М. Ф. Инвенция в латиноамериканской культуре // *Iberica Americans...* С. 170.

<sup>18</sup> Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 85-87.

<sup>19</sup> Земсков В. Б. Колумб, открывший другой свет // *Iberica Americans...* С. 130-131.

<sup>20</sup> Надъярных М. Ф. Указ. соч. С. 175.

Ф. Монтесинос, Б. де лас Касас, Т. де Сан-Мартин, Т. де Бенавенте и Б. де Саагуна создают проекты альтернативного мира, основанного на общинности и справедливости<sup>21</sup>.

Широко распространены были подобные представления у французских иезуитов, которые в спорах об Америке и индейцах противостояли реколлектам-янсенистам и считали, что «благодать сильнее, чем природа», придерживались идеала естественности и полагали, что индейцы живут во «время Естественного Закона», как это называл испанский миссионер Х. де Акоста. Путешественник Ла Онтан в конце XVII века писал, что иезуиты, описывая индейцев, «упоминают об их здравом Смысле, стойкой Памяти, и быстром Понимании, вместе с твердым Суждением... подчеркивают, что эти Дикари получают Удовольствие в слушании Слова Божьего, и с готовностью понимают значение священных писаний». По подсчетам А. В. Федина, им чаще всего приписывались такие качества, как великодушие и щедрость, мужество и стойкость, миролюбие в общественной жизни, терпение, любезность, гостеприимство, скромность, верность. Теолог Ле Жен приравнивал их как «естественных людей» к французским крестьянам, считая, что их прегрешения можно простить и что они даже «более разумны». Он описывал их терпение, общественное согласие, щедрость, жизнь в совершенной гармонии<sup>22</sup>.

Французы видели в основных занятиях канадских индейцев — охоте и войне — признак сословного, статусного благородства (в Европе этим занимались дворяне). Эта идея получила развитие в образе, созданном в 1609 г. французским адвокатом-этнографом М. Лекарбо: «благородный дикарь»<sup>23</sup>. Постепенно, по мере формирования идеала цивилизации и нарастания его романтической критики, идея статусного благородства стала дополняться идеей морального благородства.

---

<sup>21</sup> Аинса Ф. Реконструкция утопии. Эссе. М., 1999. С. 151-152.

<sup>22</sup> Цит. по: Федин А. В. Идея «благородного дикаря» в «иезуитских реляциях» XVII в. // Диалог со временем. 2010. Вып. 32. С. 71, 73, 75, 77, 79-81, 89. См. также: Dickinson O. P. The Myth of the Savage: At the Beginning of the French Colonization in the Americas. Edmonton, 1984; Ellingson T. The Myth of the Noble Savage. Berkeley, 2001.

<sup>23</sup> См.: Федин А. В. Указ. соч. С. 67.



Это представление легло в основание французской колониальной политики, которая в 1627 г. впервые поставила целью «францизацию» – формирование из «дикарей» настоящих подданных французского короля, равного белым французам<sup>24</sup>. В 1760-х гг. министр колоний Ж. Дюбюк, губернатор Гвианы барон де Бесснер, мыслители Д. Дидро, Г.-Т. Рейналь и др. сделали еще один шаг вперед: они создали план распространения цивилизации в колониях как воплощение цивилизационной миссии Франции<sup>25</sup>.

У М. Монтеня и П. Ронсара можно найти восторженные описания индейцев, основанные на противопоставлении естественности и извращенной цивилизации. Монтень подчеркивал, что они «пребывают в том благословенном состоянии духа, когда в человеке еще нет желаний сверх вызываемых его естественными потребностями» и «ими все еще управляют естественные законы, не извращенные нашими», что они превосходят «не только все картины, которыми поэзия украсила золотой век, и все ее выдумки и фантазии о счастливом состоянии человечества, но и даже самые представления и пожелания философии»<sup>26</sup>.

Они легли в основу восторженного отношения к благородному дикарю у романтиков, прежде всего у Ж. Ж. Руссо и его последователей. Он противопоставил зарождавшейся теории прогресса традиционалистскую утопию, а образу цивилизованного рационалиста-богохульника – образ дикаря высоко нравственного и боголюбивого. Руссо видел в понятиях прогресса и цивилизации попытку заменить идею универсальности и всемогущества Бога идеей о цивилизации как проявлении универсальности и всемогущества человека. И противопоставил ей не что иное, как вариант мифа о грехопадении – грехопадении современного человека, разрушающего религию во имя культуры,

---

<sup>24</sup> Там же. С. 81, 83.

<sup>25</sup> Дюше М. Мир цивилизации и мир дикарей в эпоху Просвещения. Основы антропологии у философов // Век Просвещения. М.; Париж, 1970. С. 265; Duchet M. Anthropologie et histoire au siècle des Lumières. Paris, 1971. P. 172–173, 389–393.

<sup>26</sup> Монтень М. Опыты. В трех книгах. Книги первая и вторая. М., 1997. С. 260, 255.

традиционные формы жизни – во имя более прогрессивных и цивилизованных. Недостатки современной цивилизации он трактовал как наказание за это грехопадение. Первобытность, общинность, естественное состояние для Руссо – идеал, который можно лишь сохранить или с любовью восстановить. Поэтому он критикует не только разум, формальную рациональность, но и формальное право, которое, по его мнению, является лишь инструментом сопротивления беспорядку, порожденному цивилизацией и порчей человеческой природы, но не способно воссоздать прежний порядок и справедливость. «Малейшее изменение в обычаях, – пишет Руссо, – даже если оно в некоторых отношениях выгодно, всегда наносит ущерб нравам, ибо обычай – это мораль народа, и с того момента, как он перестает их соблюдать, единственным его правилом остаются его страсти, а уздой – закон, который может до некоторой степени сдерживать злых, но никогда не в силах сделать их добрыми»<sup>27</sup>.

Руссо создал примитивизм – стратегию поиска социального идеала вне западного мира, среди обществ, еще не цивилизованных по западному типу<sup>28</sup>. Его элементы вошли в представления колониальных авторов (например, Н. А. Буланже в Канаде) и активно взаимодействовали с цивилизационными и цивилизаторскими идеями. Конечной целью оказывалось соединение чистоты религиозных помыслов индейцев Северной Америки, их неиспорченности ханжеством жрецов и деспотизмом правителей, царящего среди них общественного согласия – и цивилизаторской роли западного законодательства<sup>29</sup>.

Эти образы были осмыслены и закреплены в библейском контексте, особенно в исторической памяти американских колонистов из Европы, которые ассоциировали себя с еврейским

---

<sup>27</sup> Руссо Ж. Ж. Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? (1750) // Руссо Ж. Ж. Трактаты. М., 1969. С. 512.

<sup>28</sup> Withney L. Primitivism and Related Ideas in English Popular Literature of the XVIII-th Century. Baltimore, 1934; Lovejoy A. O., Boas G. A Documentary History of Primitivism and Related Ideas. Baltimore, 1935.

<sup>29</sup> Boulanger N. A. Recherches sur l'origine du despotisme oriental. Amsterdam, 1761. P. 9. Антитезой этому идеалу среди прочего являлись теократии Южной Америки и их человеческие жертвоприношения. Ibid. P. 46, 53, 54.

народом, ищущим Землю обетованную. Но они соотносились также с секулярной идеей *утопии*. Ф. Аинса писал, что «в охваченной кризисом Европе сообщения об Америке оказали непосредственное влияние на создателей нового жанра. Т. Мор, создавая “Утопию”, черпает вдохновение в первых новостях о “Новом свете”. По-видимому, он был знаком с сочинением “De Orbe Novo” П. Мартира, появившимся в 1511 г., и с “Письмами” А. Веспуччи... По мнению Х. А. Маравалья, “бремя утопии” порождено “изобретением” Америки в XVI в. Она живет на стыке геометрических проектов “Утопии”, “Новой Атлантиды”, “Города Солнца”, “Океании” и визионерских образов и легенд, вдохновивших многочисленные экспедиции, которые устремились в самые далекие уголки континента»<sup>30</sup>.

Наиболее ярким в XVI в. выразителем проекта Нового Иерусалима в Америке был епископ В. де Кироба, который находился под влиянием идей Т. Мора и считал, что Новый свет нов потому, что «и народы, и весь он почти таков, каким был тот первоначальный золотой век, превратившийся из-за подлости и алчности нашей в железный»<sup>31</sup>. В книге «Ордонансы» В. де Кироба обосновал необходимость построить новое американское государство на равенстве между людьми, любви к миру и презрению к золоту<sup>32</sup>.

### Двойственность образа индейца

Образ индейцев постоянно двоился. Даже Руссо признавал, что «дикий человек, блуждая в лесах, не обладал трудолюбием, не знал речи, не имел жилища... бесполезно множились поколения: целые столетия протекали в той же первобытной грубости»<sup>33</sup>. А. В. Федин отмечает, что все французы, политика которых в Канаде была гораздо более мягкой, чем испанцев в Перу, и которые были более склонны видеть в них людей, считали их жизнь жалким существовани-

---

<sup>30</sup> Аинса Ф. Указ. соч. С. 150-151.

<sup>31</sup> Паниотова Т. С. Утопия и Америка: вымысел в роли эксперимента // *Iberica Americans...* С. 143.

<sup>32</sup> Аинса Ф. Указ. соч. С. 146-147.

<sup>33</sup> Руссо Ж. Ж. Рассуждение о происхождении неравенства между людьми (1754) // Руссо Ж. Ж. Трактаты. М., 1969. С. 69.

ем. Даже Акоста полагал, что они находятся во власти дьявола, а наиболее терпимые французские иезуиты – что они «похожи на Демона». Его последователи в Канаде считали, что «все их действия диктуются им самим дьяволом». Оценка их человеческого статуса не была устойчивой. Миссионер-иезуит Морет в XVIII в. утверждал, что «мы сначала должны из них сделать людей, и лишь затем — христиан». Иезуиты подчеркивали такие их качества, как непристойность и бесстыдство, воровство, нечестность и хитрость, гордость и высокомерие, пьянство, лень, мстительность, инфантильность и жадность<sup>34</sup>. Но еще более отрицательно характеризовали их более новаторски настроенные и не уживавшиеся с иезуитами реколлекты, которые считали, что индейцев сначала надо цивилизовать и лишь затем распространять среди них христианство. Особое неприятие вызывала индейская культура, обычаи и культовая практика, которые сравнивались с «застоявшимся, дурно пахнущим водоемом... зловонием и скверной». О них говорили как о грубых, глупых и простоватых людях, неспособных к размышлению, которые имеют меньше знания, чем скоты и которым поэтому бесполезно проповедовать Евангелие<sup>35</sup>.

Наиболее мифологизированными были представления испанцев, которые выступали и как более активные миссионеры, и как более алчные эксплуататоры. Неприятие ими индейцев связывалось, прежде всего, с язычеством. Они описывались как люди «не знающие ни Бога, ни закона, ни короля»<sup>36</sup>. «Кто же они были? – пишет И. Р. Григулевич, – Такими же людьми как испанцы-христиане? Но ведь эти существа ходили голыми и поклонялись идолам. Значит, их никак нельзя приравнять к испанцам. Имели ли они вообще “душу”? Следовало ли считать их грешниками или безответственными младенцами? А может быть, они вообще не были людьми, хотя внешне походили на них? Наконец, откуда они взялись, как появились на свет?...

---

<sup>34</sup> Цит. по: *Федин А.В.* Указ. соч. С. 71, 75, 77, 89.

<sup>35</sup> Там же. С. 72, 75, 80. См. также: *Berkhofer R. F., Jr.* *White Man's Indian. Images of American Indian from Columbus to the Present.* New York, 1974.

<sup>36</sup> *Окунева О.В.* «Расширяя и удлиняя истину»: эволюция образа Бразилии и ее жителей во Франции XVI в. // *Iberica Americans...* С. 208.

Одни церковники утверждали, что индейцы происходят от Каина, убившего Авеля, другие – что они потомки Хама, сына пророка Ноя, проклятого отцом за дерзость; третьи, что они потомки одного из исчезнувших колен израилевых, т.е. чистокровные иудеи. Были и такие богословы, которые утверждали, что индейцы не люди, а животные»<sup>37</sup>.

В рамках зарождающихся научных взглядов (естественной истории) новая порода людей ассоциировалась с их особым происхождением. «Парацельс первым высказал мнение, что индейцы не могли произойти от Адама, а следовательно, не имеют души. Другие писатели доказывали, что индейцы произошли от особых прародичей, существовавших уже до Адама, так называемых «преадамитов»... <Это мнение> явилось первою теориею полигенетизма (допускавшего различное происхождение человеческих пород)»<sup>38</sup>. В XIX в. полифелитисты, такие как Л. Агассис и его последователи, опираясь на идеи школы Ж. Л. Кювье о неизменяемости видов и привлекая материал об относительном бесплодии межрасовых браков, стали оплотом «научного расизма» и противниками запрета рабовладения в Америке. В эпоху раннего эволюционизма в индейцах пытались увидеть промежуточное звено между обезьяной и человеком, сближали их (как, впрочем, и русских) с ископаемыми гоминидами<sup>39</sup>.

### **Образ индейца и колониальная политика**

Однако даже признание индейцев людьми, имеющими душу, а не частью природного мира открытых земель, не решало проблему до конца. По мнению мексиканского мыслителя XX века Л. Сеа, «следовало объяснить их человеческую

---

<sup>37</sup> Григулевич И.Р. Крест и меч. Католическая церковь в Испанской Америке, XVI–XVIII вв. М., 1977. С. 21.

<sup>38</sup> Крубер А. Америка // Энциклопедический словарь Т-ва А. И. Гранат и К°. Т. 2. М., б.г. С. 438.

<sup>39</sup> Крживицкий А. Антропология // Там же. Т. 3. М., б.г. С. 234; Agassiz L. Diversity of Origin of the Human Races // Christian Examiner. № 49 (July 1850). P. 110-145; Бидни Д. Концепция культуры и некоторые ошибки в ее изучении // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. 2-е изд. Гл. Ред. С.Я. Левит. М.; СПб, 2006. С. 80; Брайсон Б. Краткая история почти всего на свете. М., 2007. С. 564.

сущность, заставить ее прорасти из грубых телесных оболочек, где пребывает самое человеческое в человеке – его душа. Эту задачу предстояло решить тем, кто уже достиг осознания собственной человеческой сущности... – европейскому открывателю, завоевателю и колонизатору»<sup>40</sup>. В этой ситуации признания за индейцами права на собственную культуру не происходило. Поэтому изначально произвольно занижаемая испанцами способность индейцев к обращению в христианство выступала как легитимация вооруженного насилия и обоснование колониальных захватов и массовой эксплуатации местного населения. Негативная мифологизация образа индейца в этих условиях была одной из *основных целей* многих современников и историографов Конкисты.

Центральную роль в формировании такого колониально-миссионерского мифа об индейцах имел проходивший еще в 1550–51 гг. спор о сущности индейцев, в котором столкнулись проповедник Б. де Лас Касас и знаток Аристотеля Х. Г. де Сепульведа. Традиционно мысливший в рамках христианских ценностей Лас Касас всерьез воспринимал заверения в апостольском, миссионерском духе Конкисты и колонизации. Он на основе собственного опыта выяснил, что индейцы ничем не отличаются от испанцев, кроме физического облика, что это «простые люди без пороков и хитрости... Они исключительно терпеливы, миролюбивы, добродетельны. Кроме того, они более деликатны, чем сама принцесса, они быстро умирают от работы и болезней. Несомненно, они были бы самыми благословенными людьми в мире, если бы почитали настоящего Бога»<sup>41</sup>. Лас Касас полагал, что индейцев надо покорять по-апостольски, при помощи проповеди, а не при помощи оружия, резко критиковал конкистадоров в книге «Кратчайшая реляция о разрушении Индий» (1552) и стремился вести мирную пропаганду христианства, основав для этого колонию Вера Пас (Подлинный мир). Лишь к концу жизни он разочаро-

---

<sup>40</sup> *Сea Л.* Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., 1984. С. 100.

<sup>41</sup> *Las Casas B. de.* Colección de tratados. 1552–1553. Buenos Aires, 1924. P. 7-8.

вался в Конквисте и стал призывать испанцев покинуть Америку, возвратив индейцам украденное у них<sup>42</sup>.

Напротив, прогрессивный философ, человек Возрождения, рационалист и последователь Аристотеля Сепульведа искал ответ на вопрос об отношениях к индейцам в философских понятиях «человеческой природы» и «естественного закона». Он сделал важный для XVI столетия шаг вперед от чисто религиозной постановки вопроса к цивилизационной, провозгласив как основание колониальной политики культурное первенство испанской нации, породившей таких мыслителей как Сенека и Аверроэс, таких воинов как Г. де Кордова и Карл V. Следствием этих его рассуждений было установление культурной иерархии как основания политической иерархии, позиция морального доминирования над суеверными и беззащитными индейцами. Никто, по его мнению, не может превзойти испанцев в целомудренности, религиозности и гуманных чувствах. «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 которые не только не владеют наукой, но даже не имеют письменности и какого-либо понятия о собственной истории, кроме разве что каких-то смутных воспоминаний о неких событиях, запечатленных в рисунках; нет у них и писаных законов, а только варварские обычаи и установления... Если уж говорить о добродетелях, то какой умеренности и кротости можно ждать от существ, предающихся всякого рода невоздержанностям и мерзкой похоти». Низшее, по его мнению, всегда должно подчиняться высшему<sup>43</sup>. Сепульведа отстаивал право испанцев на ведение войны против индейцев, доказывая, что «индейцы повинны в смертных грехах, в частности в идолопоклонстве и в грехах против человеческого естества... Индейцы не имеют права вести войну против испанцев или оказывать им сопротивление... Индейцы отсталые существа, что обязывает их слу-

---

<sup>42</sup> Григулевич И. Р. Указ. соч. С. 40, 44-45.

<sup>43</sup> *Sea L.* Указ. соч. С. 126-127. *Sepúlveda J. G. Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios. México, 1941. P. 101, 105.*

жить более развитым – испанцам. Поэтому индейцев, оказывающих сопротивление испанцам, следует обращать в рабство, а их детей казнить... Однако честные, человеческие и умные индейцы могут стать подданными испанского короля»<sup>44</sup>.

Ссылаясь на представления Аристотеля, который выделял в природе обитателей некоторых регионов рабские черты (преобладание плоти над духом), Сепульведа доказывал, что поскольку сами индейцы не в состоянии побороть рабские черты своей природы, то они по самой своей сущности предназначены быть в подчинении у испанцев. Испанцы как народ государственный умеют приказывать, а индейцы умеют только исполнять. Но даже этого ему казалось мало. Вставал вопрос о праве индейцев на жизнь. Животная сущность индейцев, по мнению Сепульведы, нарушает естественный порядок, а потому «мы можем считать, что господь снабдил нас несомненными и ясными наставлениями относительно истребления этих варваров», – заключал философ<sup>45</sup>. При этом понятие «варвар», которое у Монтеня<sup>46</sup> было сильно релятивизировано, у Сепульведы приобретало резко негативную окраску. Таким образом, по его мнению, колониальное завоевание Америки и истребление индейцев – не война, а жертвоприношение на алтарь созданного Христом сакрального порядка вещей, воспроизводство основных жизненных ориентиров веры, культуры, государственности и законности.

Хотя на какое-то время идеи Б. де Лас Касаса стали воплощаться в официальной политике Испании, тем не менее взгляды де Сепульведы гораздо больше повлияли на политику в более длительной перспективе, а следовательно и на историографию. Подобным же образом характеризовал индейцев создатель «Всеобщей и естественной истории Индий» Г. Ф. де Овьедо-и-Вальдес: «Индейцы по своей природе ленивы и порочны, меланхоличны, трусы и вообще бессовестные лжецы. Они идолопоклонники, развратники и занимаются мужеложством. Их главная забота – жрать, пить, поклоняться их исту-

---

<sup>44</sup> Григулевич И. Р. Указ. соч. С. 42-43.

<sup>45</sup> Sepúlveda J. G. Op. cit. P. 115.

<sup>46</sup> Монтень М. Указ. соч. С. 424, 260.



канам и совершать животные бесстыдства. Что можно ожидать от людей, черепа которых столь тверды, что испанцы должны оберегаться в сражениях с ними, не бить их мечами по голове, так как мечи тупеют от этого?»<sup>47</sup>. Эта позиция достаточно полно сохранилась в католическом дискурсе вплоть до 1970-х гг. В частности, иезуит Дж. Б. Джакобсон, написавший историю деятельности ордена иезуитов в Бразилии, настаивал на том, что «индейцы были людоедами, походили на зверей, обращали себе подобных в рабство, стремились удовлетворить свойственное им ненасытное чувство ненависти и мести, убивали своих детей, просто чтобы избавиться от них... Они ничего не знали о Боге, о моральных законах, о единобрачии, находясь под влиянием колдунов, трепетали перед дьяволом и беспокоились только о пище, ходили нагишом»<sup>48</sup>.

Эти идеи со всей очевидностью противостояли духу христианства. В христианском культурном контексте, по замечанию Л. Сеа, с трудом прививается представление о природном различии между господином и рабом, так как эти отношения сняты во Христе. «В этой ситуации уже нет смысла говорить о варварстве, поскольку все люди признаны обладающими душой или разумом... Люди все равны между собой, но они различны по своим личным качествам, по индивидуальным способам бытия... Возникает проблема собственно культурного характера различия между встретившимися друг другу народами... (Индейцев) 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, их нравственный мир не подходили под существующие понятия европейцев. Поэтому индейцы представлялись европейцу стоящими вне прав и законов, соответствующих человеческому званию»<sup>49</sup>. Сепульведа, по его мнению, отступил от духа христианства и создал новую мифологию, возродив античное представление о «варварстве» и трансформировав идеи Аристотеля так, что главным показателем «варварства» стало несоответст-

---

<sup>47</sup> Цит. по: Григулевич И. Р. Указ. соч. С. 21.

<sup>48</sup> Цит. по: там же. С. 17.

<sup>49</sup> Сеа Л. Указ. соч. С. 125.

вие европейским культурным нормам<sup>50</sup>. Так рождалась мифология европоцентризма, в которую как органичная часть вошли мифы об Америке, Конкисте и индейцах. Эти противоречия получили дальнейшее развитие в секуляризованном контексте эпохи Просвещения, которая сделала своим девизом разделение «варварства» и цивилизации.

### Имперские мифы

Два противостоящих друг другу образа Америки и индейцев – позитивный и негативный – рождались и воспроизводились в неразрывном взаимодействии, *во взаимоотноше*, они поддерживали друг друга своим радикализмом и использовали образ оппонента в качестве примера заблуждения. Тем самым они апофатически (от противного) доказывали собственную обоснованность.

Со временем эта система противостояния только расширялась. В нее включались и негативные представления индейцев о европейцах. Иезуит П. Бейяр в Канаде XVII века отмечал, что индейцы считают себя лучше, чем французы. «Ибо, говорят они, вы всегда сражаетесь между собой; мы же живем мирно. Вы завистливы и все время клеветаете друг на друга; вы – воры и обманщики; вы жадны; что касается нас, если мы имеем кусок хлеба, мы разделим его с нашим ближним»<sup>51</sup>.

Чрезвычайно редкими до середины XIX в. были попытки наладить мировоззренческий диалог, встроить образ Америки в систему европейских представлений таким образом, чтобы сохранить право индейцев на достоинство. Обычно так пытались поступить индейцы, воспитанные на испанской культуре и находившиеся на испанской службе. Инка Гарсиласо де ла Вега, родившийся в Куско и бывший капитаном испанской армии, в 1609 г. опубликовал «Подлинные комментарии» о происхождении и правлении инков, где попытался встроить империю Инков в систему европоцентрических представлений. Для этого ему было необходимо разделить «никчемную» религию Инков и их политико-культурную роль в Америке. Он попытался в духе Ж. Бодена уравнять роль различных им-

---

<sup>50</sup> Там же. С. 127.

<sup>51</sup> Цит. по: Федин А. В. Указ. соч. С. 74.

перий, в том числе Римской, Испанской и Инкской. Называя Курско «вторым Римом», он со слов инки, своего родственника, представил роль инкских завоеваний как культуртрегерство, цивилизаторскую политику, подобную испанской. У него резко разделены «древние люди», описываемые им как «варвары» и полуживотные, и цивилизованные Инки<sup>52</sup>. Его описания индейцев, подвергшихся агрессии инков, во многом напоминают описания индейцев Лас Касаса. Их одежда – «примитивная и потешная», а жили они «подобно зверям» или «как овцы», «без господина, государства», не умея образовать государство только «из-за невежества»<sup>53</sup>. Завоевания Инков связываются с обретением не только земледельческой культуры, но и человеческого образа жизни. «Иными словами, – пишет Инка Гарсиласо, – наши князья обучали этих первых вассалов всему тому, что составляет человеческую жизнь»<sup>54</sup>.

В этом произведении наиболее интересным является прямое приглашение к диалогу и анализ трудностей, которые ему препятствуют. В частности, говоря о недомолвках индейцев в общении с испанцами в вопросах веры и недопонимании миссионерами смысла их высказываний. Он отмечал, что «индейцы не знают и не рискуют сообщать об этих (вероучительных – *И. И.*) вещах подлинными по своему значению и содержанию словами, поскольку видят, что испанские христиане питают отвращение ко всему, что касается дьявола, а испанцы также не пытаются прямо спросить у них, заранее считая их дьявольскими проделками... И происходит это также по причине недостаточного понимания всеобщего языка инков...»<sup>55</sup>.

При этом возникает *мифология империи Инков*, описываемой с позиции ее правящей элиты, да еще встроенная в просвещенческие версии европоцентризма с акцентом на роль античной традиции. Образ покоренных инками индейцев заслуживает подробного описания:

---

<sup>52</sup> *Инка Гарсиласо де ла Вега*. История государства инков. Л., 1974. С. 9, 36-37.

<sup>53</sup> Там же. С. 36-37, 506.

<sup>54</sup> Там же. С. 48.

<sup>55</sup> Там же. С. 73.

«Сами индейцы, заново покоренные таким образом, увидя себя... людьми и признавая полученные ими благодеяния, с огромным удовлетворением и ликованием шли по горам и горным хребтам, шли через заросли в поисках индейцев и сообщали им новость о тех детях Солнца (инках – *И. И.*), и говорили им, что те появились на земле на благо им всем, и рассказывали им о многих благодеяниях, которые они для них свершили, а чтобы им верили, они показывали новые одежды, которую они одевали, и новую еду. Которую они ели, и... что теперь они жили в домах и селениях. Эти вести, услышанные дикими людьми, побуждали многих из них идти смотреть на чудеса, которые рассказывали и распространяли о наших первых родителях, королях и господах, и, удостоверившись в них собственными глазами, они оставались служить им в послушании... за немногие годы собралось множество людей»<sup>56</sup>.

Эта откровенная апология завоевания и колониализма сопровождается восхищенными описаниями благодеяний инков, которые «отдавали» (!) треть земель на пропитание общине, забирая себе остальное и используя труд крестьян для его обработки<sup>57</sup>. Но в условиях испанского завоевания этот, имперский по своей природе, дискурс об Америке воспринимался многими как освободительный, чему способствовало ужесточение отношения к индейцам в испанских колониях.

Развитие имперской цивилизаторской модели отношений испанцев и индейцев за счет христианской, миссионерской модели сделало версию Сепульведы господствующей. Л. Сеа отмечает, что в XVII в. в Америке началась новая волна колонизации<sup>58</sup>. Она была характерна инструментальным отношением к покоренным и резким неприятием других культур. «Впервые в истории человечества завоеватель не принимал ни ассимиляции иной культуры, ни интеграции в нее, – продолжает Сеа. – Он стремился только к безусловному диктату, к навязыванию своей собственной неизменной и неприкосновенной сущности, не допускал возможности отождествления себя с покоренными людьми и народами. Он, европеец, был убежден в превосходстве своего человеческого склада и своей культуры и, соответст-

---

<sup>56</sup> Там же. С. 48.

<sup>57</sup> Там же. С. 278.

<sup>58</sup> Сеа Л. Указ. соч. С. 101.

венно, в неспособности покоренных народов к ассимиляции культуры своих завоевателей»<sup>59</sup>.

Главное в этой имперской модели – максимальное дистанцирование от «варваров», предотвращение любой разновидности диалога с ними, превращение их в чистый объект знания и действия. Между *центром и периферией* создается нормативная *граница*, познавательный *горизонт*, за которым уже нет ничего актуального и значимого. Там в отличие от упорядоченного мира цивилизации все маркировано нестираемыми знаками варварства, хаоса, позволяющими различить *сакральный* мир прогресса и *десакрализованный* мир «варварства»<sup>60</sup>.

Соответственно, в пространстве мира выделяются две субстанции, два качественно различных состояния – *внутреннее и внешнее*. Внутреннее (метрополия) дифференцировано и подвижно, внешнее (мир потенциальных и реальных колоний) – однообразно и неподвижно. В метрополии царит прогресс, создаются научные знания. В колониях царит застой и предрассудки, которые может разрушить только воздействие цивилизаторской политики метрополии. Все это служит для экзотизации неевропейских культур, превращающейся, по словам Л. Массиньона, в «манию экзотизма»<sup>61</sup>. Формами экзотизации исторической памяти были деисторизация образов или же совмещение их с образами древних народов. Но бинарность находила свое проявление и здесь. Надо отметить *амбивалентность* в отношении к колониям, которую Х. Баба определял как одновременное вожделение и отталкивание колонизируемого, желание и ненависть по отношению к нему (ср. сочетание образов «Ада Америки» и «Рая Америки») <sup>62</sup>.

### **Рационалистические либеральные мифы**

Этот образ мира был закреплен в рационалистической философии, которая ассоциировалась и продолжает ассоцииро-

---

<sup>59</sup> Там же. С. 110.

<sup>60</sup> *Скрынникова Т.* Сакральное пространство // Гуманитарная география / Гл. ред. Д. Н. Замятин. Вып. 2. М., 2005. С. 365–366.

<sup>61</sup> Цит. по: *Сауд Э. В.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 415.

<sup>62</sup> *Gandhi M. K.* Postcolonial Theory. A Critical Introduction. New York, 1998. P. 11; *Bhabha H.* The Location of Culture. L., 1994. P. 44–45.

ваться с либерализмом и модернизацией, торжеством универсалистских, общечеловеческих ценностей. Гегель в «Философии истории» противопоставил свободу и природу, создав сниженный образ народов периферии мира, которые рассматривались как принципиально выпавшие из истории. «Рыцарский дух португальских и испанских героев-мореплавателей нашел новый путь в Ост-Индию и открыл Америку», – писал он. Для Гегеля это было началом Нового времени, наряду с возрождением наук и расцветом изящных искусств, «днем торжества всеобщности»<sup>63</sup>. Но эта же всеобщность превращает индейца и негра в объекты и более того – «отходы» деятельности. Их «культура совершенно натуральная и... она должна погибнуть при приближении к ней духа, – писал Гегель, – ...после того, как европейцы прибыли в Америку, туземцы стали мало-помалу гибнуть от дуновения европейской деятельности»<sup>64</sup>. Выжившим свойственны «кротость и вялость, смирение и раболепная покорность»<sup>65</sup>. Рабство индейцев для Гегеля выше их мнимой свободы, оно рассматривается как «момент прогрессивного перехода... имеющий воспитательное значение, благодаря которому люди становятся причастными к более высокой нравственности и к находящейся в связи с ней культуре...»<sup>66</sup>.

От влияния рационализма не спасали ни образ «благородного дикаря», широко распространившийся в литературе во времена господства романтизма, ни освобождение испанских и английских колоний из-под власти метрополий. Идеал цивилизации в XIX в. приобрел такую же силу, как идеал христианизации XVI века, и стал столь же разрушителен и опасен. Образ индейцев как «варваров» способствовал воспроизводству идей колонизаторов в освободившейся из-под власти испанцев Латинской Америке середины и второй половины XIX века. Под

---

<sup>63</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Сочинения. Т. VIII. М.-Л., 1935. С. 383-384.

<sup>64</sup> Там же. С. 77-78. Так Гегель впервые, вполне в духе постколониальной критики, приравнял дух европейской свободы и деятельности по вирулентности, опасности и убийной силе к черной оспе, от которой в действительности погибло большинство индейцев.

<sup>65</sup> Там же. С. 78.

<sup>66</sup> Там же. С. 93-94.

влиянием этих идей либералы-«западники» в Аргентине, такие как ее президент Д. Ф. Сармьенто (1868–1874) стремились реализовать «цивилизаторский проект» под лозунгом: «Станем Соединенными Штатами!»<sup>67</sup>. По словам Л. Сеа, они хотели «уничтожить народ Америки, заменив его порочные, анархичные кровь и мозг на новые и создав новый народ... Цивилизаторский проект оказывался копией, слепком с западного колонизаторского проекта, в котором идея цивилизации выступала одновременно целью и оправданием неокOLONиализма»<sup>68</sup>.

Д. Ф. Сармьенто создал либеральную утопию, приметы воплощения которой он хотел видеть в Европе и США. Напротив, с реальностью Латинской Америки, с ее индейцами и метисами он связывал все, что оценено как «варварство» – застой, доминирование силы над правом, природы над человеком, животных страстей над разумом, хаотичность всего строя жизни. Обитатели пампы – первобытные люди, чуждые общества, культуры, закона. «Таков человек в начале рода человеческого, и так проявляется он на обширных просторах Аргентинской республики»<sup>69</sup>. Каждый из ее жителей – это часть калейдоскопа *антицивилизации*. В пампе все дикое – и звери, и люди. Поведение метисов-гаучо ассоциировалось у него с нравами древних кочевников, которых он считал главными носителями «варварской» психологии. Поэтому гаучо выпадают из истории. Сармьенто выстраивает познавательные перспективы, в которых гаучо соотносятся с образами далекого прошлого. Они выступают как аналог монстров из мифов о Крае Земли. Так, в районах, изобилующих пастбищами, «мы наблюдаем просторы Азии, где на бескрайних равнинах то тут, то там разбросаны палатки калмыков, казаков или арабов. То, что мы наблюдаем на аргентинских равнинах, напоминает жизнь примитивных народов, в высшей степени варварскую и застойную, жизнь времен Авраама, сохранившуюся у современных бедуинов, хотя она странным образом изменена цивилизацией»<sup>70</sup>. Они подобны диким африканцам: «Такая же борьба цивилизации и

---

<sup>67</sup> Там же. с. 282, 268, 270, 275.

<sup>68</sup> Сеа Л. Указ. соч. С. 265.

<sup>69</sup> Сармьенто Д.Ф. Избранные сочинения. М., 1995. С. 70.

<sup>70</sup> Там же. С. 26.

варварства, города и пустыни происходит сегодня в Африке; у орды и у монтонеры (гаучо, поддерживавших местных каудильо – *И. И.*) одни и те же герои, общий дух, общая стратегия стихийности»<sup>71</sup>. Отсюда практические его выводы как министра обороны: «Не старайтесь сберечь кровь гаучо. Это удобрение... Кровь – единственное, что есть в них человеческого». «Арауканы, – утверждал он в другом случае, – упрямые животные, неспособные к восприятию европейской цивилизации»<sup>72</sup>.

Вплоть до рубежа XX века подобные идеи, которые представляли собой проекцию линейно-стадиальной интерпретации истории и рассматривались как проявление исторического мышления, оказывали влияние на научное знание. Вместе с тем объективность научного знания предполагала взвешенные трактовки, избегание крайностей, односторонних суждений и оценок. Но давление мифологии, воплощенной в схематике просвещенческой, историцистской и романтической концепций истории, было очень сильным. Поэтому в конкретных исследованиях наблюдалось влияние различных мифологических построений, они возрождали амбивалентные оценки XVII века.

Географы и этнографы, стараясь соблюдать «объективность» эклектически (если не инверсионно), сочетали в своих работах элементы позитивной и негативной оценок индейцев. Возродилась критика «неспособности туземцев к высшей культуре», подчеркивались их опрятность, честность, способность к воспитанию. По словам В. Гумбольдта, «мексиканским индейцам свойственны большая легкость обучения, правильность суждения, природная логика и особая склонность к самым тонким различениям»<sup>73</sup>. Ф. Ратцель высоко оценивал «промышленность... арауканцев» и удивлялся, «как быстро эти народы восприняли вооружение и организацию испанцев»<sup>74</sup>. Но в качестве противовесов еще в конце XIX в. обязательно присутствовали негативные характеристики. Для Ратцеля – это склонность индейцев к лени («упадок американских культур способствует

---

<sup>71</sup> Там же. С. 53.

<sup>72</sup> *Земсков В. Б.* Доминго Фаустино Сармьенто: человек и писатель. // *Сармьенто Д. Ф.* Указ. соч. С. 459, 480.

<sup>73</sup> Цит. по: *Ратцель Ф.* Народоведение в 2 т. Т. 1. СПб, 1900. С. 488.

<sup>74</sup> Там же. С. 664.



этому стремлению к покою, так как культура есть постоянная работа»), жестокость («кровавые человеческие жертвы ацтеков исходят из... направления [их – *И. И.*] ума и чувства, как и обращение с военнопленными у пампасских индейцев»), сексуальная разнузданность и привязанность к традиции, которые мешают им воспринимать новые знания<sup>75</sup>. Причем все эти черты рассматривались не как ситуативные проявления культуры, а как сущностные характеристики расы, воспроизводящиеся через образ жизни и культуру. Субстанционализация была в данном случае неотъемлемым свойством и ярким проявлением мифологичности образа, тесно связанного с колониальной и имперской (цивилизаторской) традицией. В то же время попытки заимствования цивилизаторского дискурса индейцами и метисами для самоописания рассматривались крайне негативно. Ф. Ратцель писал: «В воображении Гарсиласо де ла Вега все перед инками и около них лежало в глубоком мраке; только они сами сияли, как солнце... До их появления, Перу было крайне грубою страной, и вся цивилизация сводилась к ним; их враги были отвратительными людоедами»<sup>76</sup>. Между тем эта имперская схема не только воспроизводила писания испанских миссионеров, на которые Инка Гарсиласо прямо ссылался, но и культуртрегерские схемы немецких философов.

Правда, начиная с середины XIX века именно в немецкой исторической мысли, еще на субстанционалистской, организмической основе начинают появляться, пусть непоследовательные, антиколониальные версии истории Америки, опирающиеся на представления И. Г. Гердера о «духе народа». Г. Рюккерт утверждал, например, «равную правомочность», «совечность» европейских и индейских культур Мексики и Перу. Попытка представить европейскую культуру как культуру по преимуществу может, по его мнению, иметь только катастрофические, разрушительные результаты, как это было в Америке, где она «формально разрушила, и наружно, и внутренне, столь же, как она сама, правомочную культуру (потому правомочную, что она также оставалась верной своему первоначальному типу), а с

---

<sup>75</sup> Там же. С. 488-489.

<sup>76</sup> Там же. С. 664.

этим связана и физическая гибель побежденного индивида». Все это привело не к обогащению и прогрессу, а к обеднению культуры человечества<sup>77</sup>. Но Рюккерт же породил и новый миф о «внешней и к тому же крайне недостаточной связи» культур «без какого бы то ни было органического взаимодействия... культурных миров»<sup>78</sup>. К тому же его организмическая схема совечности культур была вписана в гегельянскую историческую схему, которая имела мировоззренческий характер и в конечном счете могла оправдывать доминирование европейских ценностей как универсальных.

### **Пути и тупики преодоления мифологии Конкисты**

В XX веке подобные субстанционалистские подходы, часто продуцируемые гуманистами, способствуют преодолению негативных образов индейских культур, но в то же время формируют черный миф о Латинской Америке (Ад Америки), о взаимодействии европейских и индейских культур как о чисто негативном историческом опыте в духе Г. Рюккерта. В этот трансформированный образ Ада Америки писатель С. Цвейг включил как конкистадоров (« всю грязь и все отбросы Испании»), так и индейцев (как «злополучных», «злосчастных», «людей на положении скота»)<sup>79</sup>. Даже Ф. Бродель, стремившийся познавать историю как сеть отношений между странами и народами, писал: «...я сказал бы, что Америка была “деянием” Европы, созданием, в котором та лучше всего проявила свое существо»<sup>80</sup>. Негативную окраску образ Америки получил уже не благодаря критике индейцев, а прежде всего благодаря критике колонизаторов, которые заняли место «варваров» и «дикарей», разрушителей индейских цивилизаций. О «варварских корнях европейской агрессивности» применительно к конкистадорам писал У. Мак-Нил<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup> Rückert H. Lehrbuch der Weltgeschichte in Organischer Darstellung. Bd. I. Leipzig, 1857. S. 77-93.

<sup>78</sup> Ibid. S. 93.

<sup>79</sup> Цвейг С. Побег в бессмертие // Избр. произв. М., 1957. С. 559.

<sup>80</sup> Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. Т. 3. Время мира. М., 1992. С. 398.

<sup>81</sup> Мак-Нил У. Восхождение Запад. История человеческого общества. Киев; Москва, 2004. С. 738.

Неудовлетворенность как результатами контакта европейских и американских культур, так и результатами колонизации и позднейшего независимого развития американских государств (прежде всего Латинской Америки) привела к формированию мифа об утрате в результате целостности обеих культур и о стремлении к восстановлению такой целостности (в форме возрождения подчиненной культурной традиции или же в форме культурного синтеза, способного объединить положительные свойства культур). Бинарная схема мифа об индейцах спроецировалась на образ Латинской Америки как целого, который рисуется многим ее представителям и латиноамериканцам противоречивым, расколотым, чуждым целостности, по природе свойственной культурным и социальным системам, что оценивается (более или менее негативно) как «определенная ущербность», «неполная сформированность (а значит, определенная слабость) их цивилизационной основы». Эта схема продолжает воспроизводиться на базе рефлексий по поводу метисного, гибридного характера латиноамериканской культуры<sup>82</sup>.

Перспектива освобождения из-под западного гнета представлена левыми интеллигентами-индеанистами. Они сформировали позитивный образ индейцев, их политической и познавательной традиции. Социалист Х. К. Мариатеги еще в 1920-е годы ставил империю инков выше колониальной империи испанцев и указывал, что на смену системе аграрного коммунизма инков пришла примерно в десять раз менее продуктивная, «лишенная какой бы то ни было способности к техническому прогрессу» система колониальных латифундий. Поэтому он считал необходимым возродить аграрный опыт инков, основанный на общине айлью<sup>83</sup>. Эта идея нашла широкую поддержку. «Идея воссоздания Тауантинсуйю или же Кольясуйю... (названия индейских империй – *И. И.*) в <19>70–80-е годы стала центральной для целого ряда манифестов и деклараций индейского возрождения в Боливии и Перу...»<sup>84</sup>. Индеанисты отвергают как

---

<sup>82</sup> *Шемякин Я. Г.* Европа и Латинская Америка. С. 42-43, 162.

<sup>83</sup> *Мариатеги Х. К.* Семь очерков истолкования перуанской действительности. М., 1963. С. 94, 123.

<sup>84</sup> *Гончарова Т. В., Стеценко А. К., Шемякин Я. Г.* Универсальные ценности и цивилизационная специфика Латинской Америки. В 2-х

расистское противопоставление европейского, рационального и индейского, мифологизирующего и анимизирующего типов «мышления, познания и освоения реальности», они ставят вопрос об их равноправии, о возможности возрождения индейской культуры. Более того, они «считают, что именно характерные особенности индейского мышления соответствуют насущным задачам сохранения жизни на планете, новой модели общественного бытия, экономически сбалансированного и социально более справедливого»<sup>85</sup>.

В конце XX столетия это движение получило теоретическую поддержку в форме миросистемного подхода Э. Вульфа и А. Г. Франка, постколониальной критики Э. Саида, философии освобождения Л. Сеа и Э. Дусселя и деколониальных исследований В. Миньоло. Вслед за теоретиками «воинствующего индеанизма» Ф. Тамайо и Л. Валькарселем идеи «индейского возрождения» стали отстаивать Ф. Рейнага, М. Сагрера, А. Пооп-Каал, Г. Бонфиль-Баталья. Особенно активно это направление мысли стало развиваться в связи с 500-летием путешествий Колумба, когда с этих позиций стали высказываться М. Анхель Мендоса, К. Гусман Боклер, К. Паладинес, Л. Гильермо Лумбреас<sup>86</sup>. В этих условиях противоречивость, двойственность, «кентавризм» латиноамериканской культуры, как и сама метисация, являвшаяся жупелом для американских либералов со времен Д. Ф. Сармьенто, из негативной характеристики в контексте постколониального дискурса превратились в позитивную. Казалось, мифологии Конкисты приходит конец.

Для того чтобы понять суть происходящих процессов в истории идей, нужно критически отнестись к широко распространенной в России мысли о том, что эволюционистский подход как научный снимает проблему мифологии. Даже А. В. Федин, тонкий и знающий исследователь, считает, что «уже в XVIII в. окончательно оформляется идея стадийного развития человеческого вида и общества, в котором американский индеец занял *подобающее место предшественника* (курсив мой – И. И.) бо-

---

книгах. Кн. 2. Неевропейские цивилизационные традиции и западный универсализм. М., 1995. с. 9, 34, 54.

<sup>85</sup> Там же. С. 6.

<sup>86</sup> *Шемякин Я. Г.* Европа и Латинская Америка. С. 44.

лее развитых биологических и социальных форм (например, у Локка, Линнея, Бюффона, де Пау и др.)<sup>87</sup>. Даже попытка оправдать это скандальное высказывание с позиции целевой причинности, к которому прибегал Д. Бидни (на него ссылается Федин) в своих в значительной степени утративших актуальность работах 1942–44 гг.<sup>88</sup>, не снимает проблемы мифологичности представлений ранних эволюционистов, лишь переосмысливших в метафизическом, а затем и в сциентистском духе средневековые мифы о монстрах Края Земли.

Эволюционисты-аристотелианцы лишь подменили метафору *пространственной удаленности* Иного на метафору *временной удаленности*, сделав ее еще более бессмысленной и оскорбительной (ведь речь идет о современниках!).

Далее в центре внимания будет именно современная критика такого рода наукообразной эволюционистской и структуристской мифологии Америки.

Подобные представления стали предметом критики антрополога, специалиста по индейцам Северной Америки Эрика Вульфа, одного из основателей мир-системного подхода и постколониальной критики. Он боролся с «мифотворчеством» и «идеологически нагруженными», «дезориентирующими схемами» всеобщей (универсальной) истории, используемыми для изображения американских индейцев, но опирающимися при этом на образы Древней Греции и Западной Европы. Он считал официальную американскую антропологию, рассматривавшую культуры как особые неизменные целостности, системы и выстраивавшую их в иерархические ряды, спроецированные на стрелу времени, «отростком империализма» и ставил целью представить культуры в «разнообразных внешних связях», преодолев границы между историей Запада и не-Запада, добиться симметричного описания «участия западных и незападных народов в мировых процессах». Поэтому героями модернизации в его книге «Европа и люди без истории» (1982) впервые оказываются народы и культуры, которые были лишены западной историографией не только собственной истории и заслуг, но и

---

<sup>87</sup> Федин А. В. Указ. соч. С. 90.

<sup>88</sup> Бидни Д. Указ. соч. С. 79-80, 88.

подлинных имен (так называемые «индейцы», «негры», «первобытные» и «традиционные» культуры). Следуя примеру Э. П. Томпсона, он решил дополнить «историю победоносных элит» описанием прошлого «людей без истории», в круг которых он включал и «первобытные» народы Америки<sup>89</sup>.

Вульф боролся против реификации таких понятий как «нация», «общество» или «культура», порожденных реалиями определенного, конфликтогенного периода в жизни Запада, когда господствовали тенденции к разделению наций и их борьбе за первенство, описываемого в терминах прогрессивности и цивилизованности. Характеристика истории при их помощи мешает видеть текучесть и проницаемость культурных сетей, множественность ветвящихся социальных проекций, изменения лица культуры при смене ее социальной среды, автоматически переводит описание истории в европоцентрический контекст.

Внимание Вульфа было направлено на культуру как *конфигурацию отношений* в рамках глобальной Мир-Системы, сложившейся к 1400 г., а не *как на отдельную систему* (броелевскую миросистему). Определенная система отношений (прежде всего экономических), порождала и те «ложные модели реальности», которые формировали образы Америки как продукт «воображения европейцев». Такие модели продуцируют «самодостаточные ответы», которые в случае их выведения за пределы специализированного дискурса практически невозможно опровергнуть. Он поставил в центр исследования межформационные и межкультурные отношения Запада и американских культур, а также образы «плюральных обществ», возникших в результате целой цепи сложных связей и взаимодействий. У Вульфа образ взаимодействия отчасти *поглощает* образы общества, культуры, цивилизации, последнее понятие практически исчезает из его словаря как манипулятивное<sup>90</sup>. При этом идеал общины Ф. Тённиса и идеал общества Э. Дюркгейма практически уравниваются. В результате модель Вульфа приобретает мультиперспективистский характер, в рамках которого

---

<sup>89</sup> Wolf E. Europe and the People without History. Berkeley, 1982. P. IX-X, 4-5, 8, 10, 18, 387.

<sup>90</sup> Ibid. P. 3-4, 10, 19, 40, 77, 379-380, 391, 401-402, 425.

можно позитивно интерпретировать деятельность и европейцев, и индейцев, а также и ее результаты в их симбиотической сложности в рамках единой сетевой картины исторической реальности. Понятия, которые создавались, чтобы отражать «сущность» и «логику истории», обретают при этом множественное число, соответствующее множеству взаимодействий. Появляется место для многих ситуативных, случайных, зависящих от обстоятельств (*contingent*) колониализмов, модернизаций, индустриальных революций. Тем самым традиционная вестернизаторская теория модернизации 1950-х гг. У. Ростоу и Т. Парсонса, против которой выступал уже И. Валлерстайн, оказалась подорванной в самих своих основаниях<sup>91</sup>.

Очевидна связь идей Вульфа и постмодернизма. Он, как и Ж. Деррида, отрицал возможность всеобщей (универсальной) истории. И так же, как Ж. Делез, предпочитал фиксирование не глубинных «сущностей» культур, а их «поверхностных» взаимодействий, в которых в условиях дезинтеграции сосуществуют гетерогенные смыслы, и в которых создаются новые смыслы. Это сфера сосуществования «нашей» и «их» историй, не сводимых одна к другой. Вульф возражал против деградации описания такой творческой дезинтеграции, множественности и гетерогенности – к простым дихотомиям (варварство – цивилизация, Запад – Восток, ядро – периферия, метрополия – колония). Это заставляло его предпочитать стратегию денотации или номинации стратегиям манифестации и сигнификации (он недаром недолюбливал общие понятия, имеющие большее отношение к называемому, чем к называющему)<sup>92</sup>.

Однако сетевой образ истории, намеченный Э. Вульфом, оказался слишком сложным и лишь сейчас интегрируется в историографическую практику в форме реляционных (*relational*) подходов, таких как перекрестная история<sup>93</sup>. Поэтому продол-

---

<sup>91</sup> Ibid. P. 11-12, 23, 76, 401–425.

<sup>92</sup> Ibid. P. 4-7, 19, 21, 297, 379; Деррида Ж. Позиции. М., 2007. С. 70-71; Делез Ж. Логика смысла. М.; Екатеринбург, 1998. С. 16-42, 234, 340.

<sup>93</sup> Ретина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М., 2011. С. 224-226; Вернер М., Циммерман Б. После компаратива: *histoire croisée* и вызов рефлексивности // *Ab Imperio*. 2007. № 2. С. 59-90.

жается поиск путей практического изменения существующего положения, в том числе при помощи актуализации потенциала утопий и мифов.

Аргентинский философ и теолог Э. Дуссель создал «теологию освобождения», включающую критику мифа модернизации, но также черты антиутопии, утопии и мифологии. Э. Дуссель стремится раскрыть «обратную сторону» современности и модернизации, видя ее в политике колонизации. По его мнению, Америка со времени ее «открытия» Христофором Колумбом становится своего рода «подземным миром», полем первых Холокостов (15 млн. истребленных индейцев и 13 млн. африканских рабов)<sup>94</sup>. Но философ при этом последовательно субстанционализирует и реифицирует образы угнетенных, создавая из них совокупный мифологизированный образ строителей будущей утопии. Это сообщество субалтернов, лишенных слова, угнетенных субъектов периферии Мир-Системы, таких как индейские женщины, гомосексуалисты, молодежь. Все они – актуальная живая утопия, люди, не находящие себе места в мире капитализма (*ouk-tópos*). Они противостоят частным тотальностям (монополиям, мужчинам-мачо, учительству, воспроизводящему традиционные взгляды) и господствующей капиталистической и неколониальной Тотальности в целом. Их угнетение проявляется в игнорировании специфики их телесной реальности (*corporeality*). Требуя справедливости, они создают, по мнению философа, новую политику равенства, братства, солидарности<sup>95</sup>.

Эти идеи развивает аргентинско-американский исследователь В. Миньоло. Он разоблачает различные стороны мифа о Латинской Америке, показывая, что геноцид индейцев и работорговля были такими же основаниями современного мира, как Французская или Индустриальная революции. Они составляют скрытое, тайное лицо Модернити. Поэтому идея Америки принадлежит современному миру как системе и ее нельзя касаться, не создавая системные противоречия. История идеи Америки

---

<sup>94</sup> *Dussel E.* The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation. Atlantic Highlands, 1996. P. 2–3, 5, 50, 80, 164.

<sup>95</sup> *Ibid.* P. 4, 7–9, 13, 20–36, 113–119.



поэтому – это не история континента, а история создания Западного мира и современного мирового порядка<sup>96</sup>.

Миньоло подчеркивает, что Америка изначально не укладывалась в христианскую картину мира, которая со времен св. Августина насчитывала только три континента. Эта необычность, внеположенность актуальному мировоззрению делала Америку странным особым миром, легитимным объектом колонизации и, вместе с тем, объектом «изобретения». Именно поэтому ее сущность могла трактоваться и позитивно, и негативно, вплоть до интерпретации Америки как первобытного Рая. С самого начала, с описаний Лас Касаса и Гегеля до Маркса и Тойнби история Америки подавалась исключительно из европейской перспективы, которой приписывалось универсальное значение. Тем самым различие между подходами Лас Касаса и Сепульведы в этом контексте становится для Миньоло незначимым. Для него более важна точка зрения коренного населения. Ведь индейцы аймара называли процесс покорения континента белыми «пачакути», то есть тотальным разрушением пространства и времени<sup>97</sup>. Вне контекста идей модернизации и прогресса точка зрения индейцев приобретает сверхценность, становится единственно значимой.

Миньоло изобличает ограниченность цивилизационного взгляда на историю Америки, который помогал дистанцировать нормативный образ цивилизованного Запада от образа второсортной и неправильной «Латинской» Америки. Деколониальная перспектива позволяет ему акцентировать неевропейский взгляд на историю, в частности, образы Куско и Теночтитлана как *центров мира*, не замеченных или намеренно игнорируемых колонизаторами. Он подчеркивает, что образ цивилизации – всего лишь форма самоописания и самооценки европейской культуры. В то же время индейская космология, природоведение и гуманитарное знание имеют свою цельность и логику<sup>98</sup>.

Миньоло акцентирует также роль местных, индейских образов новой Америки, отмечая воздействие на них колониаль-

---

<sup>96</sup> Mignolo W. The Idea of Latin America. Maldon, Oxford, 2005. P. XII-XIII.

<sup>97</sup> Ibid. P. X.-XIV.

<sup>98</sup> Ibid. P. XIV, XVII.

ной травмы. В рамках выдвигаемой им деколониальной парадигмы ключевое значение приобретают образы, созданные людьми, оставшимися верными принципам старой (инкской и ацтекской) государственности. Для него являются неприемлемыми даже взгляды Инки Гарсиласо де ла Вега, стремившегося уравнивать государство Инков и Римскую империю. Его идеал – Ф. Г. Пома де Айяла, другой писатель эпохи Конкисты, вынужденно принявший христианство, но оставшийся верным идеалам и методам управления империи Инков<sup>99</sup>.

На этой основе Миньоло стремится развить критику западной культуры как «варварской» и показать, что нет модерности без колониальности, так как колониальность (сущностная ипостась доминирования) есть конститутивная составляющая Модернити; что современный/колониальный мир и колониальная матрица власти рождаются в XVI веке, что захват Южной Америки вводит колониальный компонент в процесс модернизации, представленной в истории европейским Ренессансом; что Просвещение и Индустриальная революция – производные трансформации колониальной матрицы власти; что Модернити – прежде всего, путь Европы к мировой гегемонии, обратной стороной которого является колониальность; современный капитализм воплощает в себе и Модернити, и колониальность; а его воплощением является неоимперское доминирование в мире США, которые унаследовали роль Испании и Англии<sup>100</sup>.

При этом важнейшую роль для Миньоло приобретают логические формы осмысления индейцами своего прошлого и настоящего. Логика индейцев основана, как утверждал эквадорский интеллектуал Кориума Ковайи в статье «Варвары, цивилизации и интеркультурность», на «комплементарном дуализме», который противостоит бинарным оппозициям классической европейской науки (типа «варварство – цивилизация»). В центр исследования выдвигается, поэтому, не монолог цивилизации, обращенной к «варварам», а диалог цивилизаций, основанный на их способности обсуждать смысловое содержание используемых терминов и тем самым доносить собственную позицию, не игнорируя позицию оппонента.

---

<sup>99</sup> Ibid. P. XII.

<sup>100</sup> Ibid. P. XIII.

Термин «варварство» радикальным образом переадресуется: он служит для описания деятельности европейских колонизаторов и креолов, связанной с геноцидом, а следовательно, «варварской» по своей сути. Вопрос состоит лишь в том, как различные цивилизационные структуры могут избавиться от «варварства». Эта проблема для Миньоло не является нерешаемой именно из-за способности индейской логики преодолевать ограничения формальной логики, соединяя и обеспечивая взаимопроникновение сторон противоречия. Таков, по его мнению, новый парадигмальный подход, разрывающий с античной традицией, на которой построена вся современная европейская наука и, в частности, концепция столкновения цивилизаций С. Хантингтона. Диалог является утопичным лишь для неоконсерваторов, которые надеются, что в мире осталось место, которое еще можно защитить от западных «варваров», восстановив дифференциал власти<sup>101</sup>.

Диалог цивилизаций возможен, по мнению Миньоло, лишь тогда, когда произойдет деколониальный поворот и монолог одной из цивилизаций не будет иметь возможности усиливаться, когда Модернити будет рассматриваться не как объективная цель истории, не как мифический марш в будущее, а лишь как локальная «европейская модель истории, созданная в собственных интересах Европы»<sup>102</sup>.

Надо отметить, что решение проблем аборигенного знания и обеспечения права субалтерна на высказывание является предпосылкой глобального общественного диалога и, в конечном счете, обеспечивает возможность преодоления мифотворчества как результата взаимного непонимания. Но для этого необходимо как минимум обеспечить право субалтерна на позитивную самооценку, что невозможно сделать в рамках европоцентристского, модернизационного взгляда на общество и культуру. Поэтому создание позитивного мифа об Америке и ее местном населении является одной из текущих задач постколониальной критики. Важно лишь, чтобы она не стала самоцелью, не перекрыла дальнейшие возможности для развития диалога.

---

<sup>101</sup> Ibid. P. XVII-XIX.

<sup>102</sup> Ibid. P. XIX.

Эти проблемы ярко видны на примере предпринятого В. Миньоло анализа опыта Межкультурного университета аборигенных народов и наций Эквадора. Миньоло видит его сущность в реализации стратегии отстранения (*delinking, desprenderse*) от стереотипов западного научного знания, ставших естественными благодаря современной системе образования. Тем самым делегитимируется ставшая известной благодаря Ш. Н. Айзенштадту идея К. Ясперса о «втором Осевом времени» (1500–1800)<sup>103</sup> как периоде складывания универсальной, общей для всего человечества системы научного знания. Миньоло считает, что, на самом деле, это было время не создания, а разрушения местных традиций знания ацтеков и инков, «эпистемологической лоботомии», так как знания индейцев в лучшем случае рассматривались как предрассудки, а в худшем как наветы дьявола<sup>104</sup>.

Миньоло утверждает фактическую невозможность универсального знания (собственно «уни-верситета») и провозглашает перспективу создания плюриверсального знания («плюри-верситета»), в котором реализуются сразу несколько познавательных стратегий, соответствующих особенностям местных культур. Идея универсального знания, по его мнению, является основной для мифологии Модерна. Но это ложная идея, которая мифологизирует местное, по своей сути, европейское знание, придавая ему универсальные черты. Она не объединяет, а разъединяет человечество, мешая диалогу разных культур. Сам процесс «второго Осевого времени» он переосмысливает негативно, характеризуя его дух вслед за колумбийским философом С. Кастро-Гомесом как «высокомерие нулевой точки отсчета», заставляющее европейцев разделить научное знание (*science*), которое связано с их культурной традицией, и другие виды знания (*knowledge*), порождения колониальных культур<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 97.

<sup>104</sup> Postanova M., Mignolo W. Learning to Unlearn. Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas. Columbus, 2012. P. 205-206.

<sup>105</sup> В этой точке «сосуществование множества путей продуцирования и передачи знания уничтожается, потому что все формы человеческого знания выстраиваются в определенном порядке на эпистемологи-

Основой диалога цивилизаций, по мнению Миньоло, является анализ местных особенностей знания в рамках био- и геополитики знания, вскрывающей реальные предпосылки и потенции различных типов знания и помогающей тем самым слабой стороне сформировать свой дискурс в диалоге. Базовым принципом индейского мировосприятия бытия объявляется *соотнесенность* (*vincularidad como ser*), соединяющая принципы взаимодополнительности, взаимности, соотнесения и пропорциональности. В практике Межкультурного университета эти идеи выражаются в лозунге «Учиться, чтобы разучиться и переучиться» и воплощаются в сосуществовании и взаимодополнении теоретических курсов западной науки (цикл универсальных знаний) и практических курсов, отражающих традиции и потребности различных индейских племен (цикл аборигенных знаний) при доминировании индейского мировосприятия<sup>106</sup>.

Вместе с тем Миньоло сам создает несколько мифов. В-первых, это родственный Дусселю миф о «проклятьем заклеемных» (ходячей «утопии») как о наиболее активной силе современности, которая вытесняет гражданское общество и лозунг борьбы за права человека, формируя *политическое общество* (термин индийского историка П. Чаттерджи) и выдвигая лозунг борьбы за переосмысление базовых ценностей человеческой жизни в духе общинности, ненасилия, полноты жизни. Во-вторых, это связанный с первым миф о модернизации и модерности как целом. Миньоло заметно демонизирует их, полностью игнорируя «светлую сторону» модерности (хотя ее наличие молчаливо признается как условие существования современного общества) и акцентируя внимание на «темной стороне». Колониальность становится не только конститутивной составляющей модерности, но фактически и ее сущностью. Поэтому отвергается теория множественных модернизаций

---

ческой шкале от традиционного к современному знанию, от варварства к цивилизации, от общины и индивиду, от Востока к Западу». *Castro-Gómez S. The Missing Chapter of Empire: Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism // Cultural Studies. Vol. 21. № 2–3. March/May 2007. P. 433.*

<sup>106</sup> *Tlostanova M., Mignolo W. Op. cit. P. 15, 197-198, 215-216, 225-234.*

Вульфа и Айзенштадта, идеалы демократии и прав человека и провозглашается стратегия «демодернизации» как «альтернативы модерности/колониальности». Однако встает вопрос: а возможно ли разрушение «колониальной матрицы власти» вне традиции буржуазной западной демократии и не приведет ли это к воспроизводству империи и колониальности? В сущности, автор предлагает знакомую перспективу замены государства системой общины без гарантии прав населения... В третьих, Миньоло провозглашает, что отныне эпистемологии будут выстраиваться в альтернативу (буквально «задом к») западной и пытается на этом основании дистанцироваться от миросистемной, диалогической, постмодернистской и даже постколониальной традиций, хотя сам его язык малопонятен вне созданных ими теоретических контекстов<sup>107</sup>. В этом можно видеть трансформированную идею пролетарской культуры как авангардной.

Эти мифы и попытки преодолеть обвинения в реакционности заставляют автора нагромождать противоречия, прибегать к натяжкам, уходить от трактовки некоторых острых вопросов и без конца повторять некоторые положения как политические лозунги, которые портят впечатление от интересной и в целом весьма полезной книги.

### **Русскоязычные варианты мифа о Конкисте**

Бинарный характер подобных мифологем воспроизводится постоянно и повсюду, в частности, в отечественной публицистике и русскоязычном Интернете. Резко противопоставляются праволиберальный цивилизационный и левый, антиимпериалистический мифы о Конкисте. Первый ориентирован прежде всего на интерпретацию российских реалий и основан на противопоставлениях варварство–цивилизация и континентальная–традиционная империя. В этом контексте образ индейцев как людей вообще не формируется. Они игнорируются как позитивный участник исторического процесса и расцениваются лишь как пассивная жертва процесса модернизации. Сторонник цивилизационного подхода И. Г. Яковенко пишет: «Используя потенциал нового динамического качества, западноевропейская цивилизация охватила “пустые” (это не случайная оговорка,

---

<sup>107</sup> Ibid. P. 12, 21-23, 78-79, 171-173, 178.

определение повторяется как «охват “пустот”» – *И. И.*), то есть слабо заселенные, безнадежно отставшие континенты (Австралию и обе Америки)». Так в цивилизационный дискурс вводится чисто колониальный концепт *terra nullius*, прямо восходящий, по мнению постколониального критика В. Мудимбе, к идеям Сепульведы<sup>108</sup>.

И. Г. Яковенко полагает, что «уничтожение империи инков и колонизация целых континентов фиксировала формирование глобального целого... Железная поступь общеисторического императива сметает с земли неэффективные способы бытия»<sup>109</sup>. Таким образом, это не столько деятельность конкретных субъектов истории (конкистадоров, индейцев), сколько осуществление непреложного закона развития цивилизации, общеисторического императива. «Разворачивание истории прежде всего выражалось в объединении отдельных регионов... в общемировое целое... Общеисторический императив вмешивается в жизнь обществ, которые можно оценить как неоптимальные, не соответствующие среднему по планете стадияльному уровню, и трансформирует их в направлении отсечения наиболее архаических и навязывания более эффективных моделей жизни... Если... эта дистанция выше некоторого критического порога – <общество> разрушается, и на его месте формируется новое общество, более отвечающее логике императива... По мере разворачивания истории императив становится все менее терпим к неэффективному использованию человеческих и территориальных ресурсов»<sup>110</sup>. На этом фоне колониальная политика европейцев в Америке получает у Яковенко в целом положительную оценку. Она основана на общеисторическом императиве, так как «эффективная эксплуатация возможна только при условии значительного потенциального барьера между стадияльно продвинутой метрополией и отстающими колониями. В колониально зависимых обществах идут процессы ускоренного развития, ведущие к выравниванию этих потенциалов. В результа-

---

<sup>108</sup> Яковенко И. Г. Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы. Новосибирск, 1999. С. 46-47; Mudimbe V. The Idea of Africa. Bloomington, 2005. P. 33.

<sup>109</sup> Там же. С. 64.

<sup>110</sup> Там же. С. 63.

те сама колониальная ситуация снимается. Рано или поздно туземная элита складывается в общество, которое управляется идеями и ценностями метрополии»<sup>111</sup>. Так складывается социал-дарвинистская детерминистская конструкция, колониалистский цивилизаторский миф, от которого позднее пытается дистанцироваться сам Яковенко<sup>112</sup>. В его центре – сакрализованные представления о «динамизации», «имманентно динамическом обществе» и, наконец, идеал «мира тотальной динамики», заменившие правым либералам образ коммунизма и заставившие инверсионно переосмыслить утвердившиеся в советской историографии научные образы Америки, индейцев и Конкисты<sup>113</sup>.

Неомарксистский подход в русскоязычном Интернете связан с предельным утрированием содержания черной легенды о Конкисте как основы критики модернизации, которое мы встречали у Дусселя и Миньоло. «Империализм вновь становится respectable... – пишет А. Баумгартен (В. Биленкин) в работе, опубликованной на сайте Left.ru – ...Все соглашаются, что настало время реабилитировать идеалы и практику империализма. Противников империализма... зовут “полезными идиотами”, не способными заведовать киоском... западная интеллигенция – как консерваторы, так и либералы – сегодня смело повторяют за Бушем и Блэром их излюбленный эвфемизм “цивилизация”. <Его> истинное значение основано на сравнении с теми, кто не цивилизован, <и обосновывает> право властвовать над нецивилизованными и грабить их»<sup>114</sup>.

Опираясь на труды Д. Блаута, К. Сауэра, Д. Станарда, Баумгартен рисует картину равномерного развития предпосылок капитализма в Африке, Индии, Китае и у арабов к концу XV века, и определяет геноцид индейцев и разграбление бо-

---

<sup>111</sup> Там же. С. 92-93, см. также С. 45.

<sup>112</sup> Там же. С. 94.

<sup>113</sup> Там же. С. 47. О неприемлемости созданного тут образа Запада для его представителей, а также о связи цивилизационного подхода в России с мифологией и советским наследием см.: Scherrer J. Kulturologie: Russland auf der Suche nach einer zivilisatorischen Identität. Göttingen, 2003.

<sup>114</sup> Баумгартен А. Американский Геноцид. Часть 1. Эпоха Колумба // <http://www.left.ru/2002/22/baumgarten72.html#5>; Blaut J. M. The Colonizer's Model of the World. New York, 1993.



гатств Америки как причину возвышения Европы начиная с XVI века. Он пишет: «В этих работах уничтожение коренного населения Америк европейцами и *латинос* предстает не только как самый массовый и длительный (вплоть до сегодняшнего дня) геноцид в мировой истории, но и как органическая часть евроамериканской цивилизации от позднего Средневековья до западного империализма наших дней»<sup>115</sup>.

На этой основе Баумгартен выстраивает бинарную мифологизированную картину, описывая общество араваков (таинос), встреченных на карибских островах Х. Колумбом, как *Рай*, а точнее как воплощенный идеал коммунизма, основанный на экологически чистой, развитой аква-культуре (разведении морских черепах). Он противопоставляет его *Аду* Европы, где живут голодные немые люди, процветает рабство, идет ожесточенная классовая война, где насилие является нормой жизни, ведьм сжигают на кострах, где лютуют преступники, царит страшная бедность. «Это было место полное ненависти и злобы, – пишет он, цитируя Л. Стоуна, – единственное, что связывало его обитателей, – это эпизоды массовой истерии, которая на время объединяла большинство для того, чтобы замучить и сжечь местную ведьму»<sup>116</sup>. В замечательный мир американского *Рая* оказывается вписан посланец европейского *Ада* – Колумб, низкий работороговец, способный видеть в индейцах только послушных слуг.

Единственной перспективой, из которой рассматривается столкновение американской и европейской культур, является взгляд индейцев, выраженный в книге майя Чилам Балам: «Когда белые господа пришли в нашу землю, они принесли страх и увядание цветов. Они изуродовали и погубили цвет других народов... Мародеры днем, преступники по ночам, убийцы мира»<sup>117</sup>. Уничтожение индейцев рисуется как хладнокровно организованный испанцами процесс, оправданный экономической рациональностью, а управление американскими колониями – как разновидность лагеря смерти, где за наперсток золота можно было выпросить три месяца жизни, а не выполнившим нор-

---

<sup>115</sup> Баумгартен А. Указ. соч.

<sup>116</sup> Там же.

<sup>117</sup> Там же.

мы обрубили руки. Это порождало массовые самоубийства, которые вместе с эпидемиями уничтожали тех, кого не добились испанские военные экспедиции. «Ни от одного эсэсовца на Восточном фронте нельзя было потребовать большего рвения, справедливо замечает У. Черчилль»<sup>118</sup>. Ведь, по мнению Баумгартена, «Третий рейх был не столько отклонением от европейской культуры, сколько кристаллизацией ее основных тем... завоевания и геноцида, которые с такой силой воплотил в себе Х. Колумб. Нацизм не был уникальным явлением. Наоборот, он был лишь одним из вереницы “Новых мировых порядков”, начало которым положил Колумб своим “Открытием”. Нацизм был не менее и не более отвратителен, чем “новый порядок”, установленный Колумбом на Иspanьоле. 1493 и 1943 — лишь части одного и того же целого»<sup>119</sup>.

\* \* \*

Таким образом, следы кризиса, порожденного столкновением Старого и Нового Света, а также созданного в его ходе первичного дуального мифа об индейцах в их отношении к европейцам отчасти сохраняются до сих пор, в дуальности современных идеологических и даже научных представлений, хотя развитие науки, многократная проблематизация мифологических образов существенно снизили их ригидность и самодостаточность. Механизм их воспроизводства, хотя и допускает обогащение конкретного знания о предмете, ориентирован, прежде всего, на инверсионную переполусовку смыслов и оценок (с положительной на отрицательную и наоборот), а также на соответствующую ей риторическую реинтерпретацию известного материала по истории Конкисты и Южной Америки в целом. Самое интересное, что мифология после новых и новых попыток ее преодоления продолжает сохранять свою бинарность и даже транслировать эту особенность познавательной модели на все новые познаваемые объекты, воспроизводя исходный конфликт индейцев и европейцев XV—XVI вв. в формах, которые участники этого масштабного исторического кризиса не могли себе и представить.

---

<sup>118</sup> Там же.

<sup>119</sup> Там же.