

Я.Г.Шемякин

Россия и Латинская Америка: общность цивилизационного типа как духовно-мировоззренческая основа сотрудничества

Согласно мнению автора статьи, наблюдаемое в последние десятилетия расширение сферы взаимодействия России и стран региона к югу от Рио-Гранде-дель-Норте обусловлено определенной (несмотря на все многочисленные конкретные отличия) общностью глубинных духовно-ценностных оснований цивилизаций России-Евразии и Латинской Америки. Главное из них — принадлежность к одному и тому же, «пограничному» цивилизационному типу, основная характеристика которого (доминанта многообразия при сохранении единства *sui generis*, порождающего тип социокультурной системности, качественно отличный от того, который существует в великих цивилизациях Востока и Запада), в свою очередь, обусловлена общим способом формирования диалогической основы социальности, воплощенном во «включающем» дискурсе. В работе прослеживаются этапы формирования этого дискурса в России и в Латинской Америке. Показано, что эти исходные характеристики проявляются в общем (несмотря на конкретно-исторические различия) типе рациональности, отсутствии антагонизма между верой и рацией, одинаковом, по сути, подходе к проблеме модернизации, наконец, в общей геополитической ориентации на формирование полицентричного мироустройства.

Ключевые слова: цивилизации «пограничного» типа, «включающий» дискурс, «исключающий» дискурс, полицентричное мироустройство.

DOI: 10.31857/S0044748X24080045

Статья поступила в редакцию 05.01.2024.

Последние десятилетия характеризуются расширением сферы взаимодействия (и, соответственно, увеличением возможностей взаимного сотрудничества) России и стран Латинской Америки. Помимо конъюнктурных факторов этот процесс опирается на серьезные объективные основания. По нашему убеждению, выявить эти основания позволяет цивилиза-

Яков Георгиевич Шемякин — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института Латинской Америки РАН (РФ, 115035, Москва, ул. Большая Ордынка, д. 21/16, shemyakin3@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2382-0864).

ционный подход. Именно такой подход был избран в качестве методологической основы данного исследования. На протяжении последних трех десятилетий автор разрабатывал концепцию, в соответствии с которой главным критерием цивилизационной классификации является соотношение ключевых структурообразующих принципов единства и многообразия. Главная объективная основа упомянутого процесса расширения сферы взаимодействия стран региона к югу от Рио-Гранде-дель-Норте и России — общность цивилизационного типа. Несмотря на множество отличий в самых различных сферах, Россия и Латинская Америка — цивилизации «пограничного» типа, характеризующиеся доминантой многообразия при парадоксальном сохранении единства *sui generis*, порождающего особый тип социокультурной системности, качественно отличный от того, который имеет место в великих цивилизациях Востока и Запада («субэкменах» по Г.С.Померанцу)*.

Доминанта многообразия (и, тем самым, специфика цивилизационного типа) обусловлена способом формирования диалогической основы человеческого существования. Согласно М.М. Бахтину, само бытие *homo sapiens* носит диалогический характер. Взгляд на цивилизационную проблематику сквозь призму бахтинской диалогии приводит к выводу о том, что все виды человеческой практики во всех сферах деятельности могут быть рассмотрены как диалог человека с иными людьми, с представителями иных культур, собственной традицией, с окружающей природной средой. Соответственно, цивилизация как способ решения ключевых проблем человеческого существования может быть рассмотрена как форма диалогического общения. Цивилизация как диалог предстает в когнитивной перспективе семиотики в двух ипостасях — как текст и как дискурс. Цивилизация как текст — это система взаимосвязей, принятых той или иной общностью ценностей и установок поведения. Цивилизация как дискурс — это она же как текст в неразрывном единстве с многообразными формами реализации на практике избранных той или иной общностью ценностей и установок поведения.

Способ формирования диалогической основы существования определяется решением проблемы «Другого», т.е. иного участника диалогического общения. Различаются два различных подхода к данной проблеме, воплощенные в двух альтернативных видах дискурса, — «исключающем» и «включающем». В первом случае «Другой», будучи признаваем как данность, в то же время ставится на неизмеримо более низкое место в иерархии бытия, чем та цивилизация, которая осуществляет процесс самоидентификации, не допуская «Другого» в собственное жизненное пространство. Во втором случае «Другой» рассматривается как неотъемлемая составляющая такого пространства, включается в жизненный мир каждого из участников взаимодействия. Как показывает опыт истории, «исключающий» дискурс с наибольшей силой и ясностью проявился в духовном кос-

* Теме изучения специфики «пограничного» цивилизационного типа посвящена основная часть работ автора этих строк, начиная с его монографии [1] вплоть до статей и глав в коллективных научных изданиях последних лет. Из наиболее значимых см.: 2; 3; 4. О значении концепции «пограничной» цивилизации для отечественной латиноамериканистики см. 5, с. 82-84.

мосе и социально-политической практике западной цивилизации. Историческое и современное лицо России и стран Латинской Америки определяет «включающий» дискурс.

Истоки «включающего» дискурса, лежащего в основе духовного космоса народов Латинской Америки и Иберийской Европы, восходят к булле папы Александра VI (1492—1503 гг.), который, познакомившись с дневниками Колумба, пришел к выводу, что жители только что открытого континента — настоящие, наделенные разумом люди, вполне способные воспринять христианскую проповедь. «Объявив туземцев людьми, способными принять слово Божье, а христианизацию — главной целью и оправданием испанской власти, папа настроил испанских монархов на всесторонний контакт с индейцами... что в конечном счете и привело к формированию метисных латиноамериканских этносов. И от такой линии поведения Испания уже не отступала никогда» [6, сс. 20-21].

Характеризуя сложившийся в Испанской Америке колониальный строй, мексиканский литератор Октавио Пас подчеркивал, что там было все, что отличает такой строй: жестокая эксплуатация, насилие, жесткая социальная иерархия, подавление любых форм протеста. Все, кроме одного: здесь не было париев, т.е. людей, оказавшихся вообще вне общества, как это произошло в ходе англосаксонской колонизации с североамериканскими индейцами [7, pp. 92-93].

«Включающий» дискурс стал основой нового, возникшего на территории бывших колоний иберийских монархий человеческого мира — латиноамериканской цивилизации. Главным доказательством этого может служить тот факт, что основные черты этого мира определила метисация — как расово-биологическая («бурная симфония крови» по определению аргентинского философа Эктора П.Агости), так и, самое главное, культурная.

Основные этапы развертывания «включающего» дискурса в Новом Свете подробно рассматривались нами в недавно опубликованной работе [8]. Перечислим их вкратце:

— прежде всего, необходимо упомянуть деятельность доминиканского священника и историка Бартоломе де лас Касаса и его единомышленников, отстаивавших идею о том, что индейцы — это настоящие люди, которых необходимо включить в христианскую ойкумену, и победу по главному вопросу полемики «линии де лас Касаса» в ходе знаменитой полемики о Новом Свете XVI в. Эти люди воплощали стремление к возвращению к истокам христианской веры и переосмыслению ее основы, с предельной ясностью выраженной в словах апостола Павла из послания к Колоссянам: «...нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. III, 11);

— постепенная «американизация» сознания креолов в XVII-XVIII вв., начавших воспринимать Иберийскую Америку как свою родину, а историю этих земель (в том числе и доколониальную) как собственную историю;

— деятельность монахов католических орденов, францисканцев (в первую очередь) и доминиканцев, отстаивавших тезис, согласно которому индейцы способны воспринять Слово Божье на их собственных языках и потому эти языки следует сохранить;

— взаимное влияние испанского и индейских языков, формирование соответствующих доминанте многообразия типов организации лингвистической сферы формирующейся цивилизации: языкового варьирования и языкового союза [9];

— становление структуры идентификационной сферы на базе преобладания «включающего» дискурса (отождествление с процессом взаимодействия разнородных составляющих, а не с какой-то одной из взаимодействующих традиций);

— сохранение в ходе взаимодействия с иберийской традицией матрицы автохтонных культур как неотъемлемой составляющей этого процесса в результате обретения ими качества социокультурной «пограничности» и превращения в участников той коалиции культур, которую являет собой латиноамериканская цивилизация [10]. Суть латиноамериканского включающего дискурса наиболее точно и ярко выражает формула мексиканского философа Леопольдо Сеа: «Проблема нашей расовой и культурной метисации столь сложна, что, утверждая одну культуру с тем, чтобы отвергнуть другую, мы тем самым отрицаем самих себя» [11, с. 37].

В России «включающий» дискурс проявился на самых различных уровнях и в самых различных формах социальной, духовной и идеологической практики. Первое, что здесь, очевидно, нужно сказать: российский вариант православия совершенно невозможно представить вне режима напряженного диалога-спора с языческо-мифологической восточнославянской традицией, которая стала, наряду с восточным христианством, неотъемлемой составляющей социально-генетического кода российской цивилизации.

К подобному выводу пришли многие видные отечественные ученые — известные авторитеты в области изучения и осмысления отечественной истории и культуры. Так, российский филолог А.М.Панченко, на основании изучения памятников древнерусской словесности (прежде всего «Повести временных лет» и «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона) пришел к убеждению, что «христианизация Руси не осознавалась как перерыв традиции. Хотя первые русские писатели охотно пользовались расхожими этикетными оппозициями “тьма-свет”, “мрак-заря” и т.п., но состояние язычества в их представлении все же не было состоянием варварства. Именно поэтому у Илариона в культурной памяти нации равноправны и “просветитель” Руси Владимир, и его предки-язычники “старый Игорь” и “славный Святослав”»... [12, с. 15]. Панченко сделал принципиально важный вывод о том, что «культура Руси и после христианизации не пребывала под византийской пятой и сохраняла качество суверенности... крещение не было отречением. Русь создала свой вариант Православия, терпимый и открытый, создала сложную и «равновесную» культуру» [12, сс. 19-20]. О.Н.Трубачев, крупнейший авторитет в мировой славистике и индоевропеистике, отвергая искаженные трактовки истории, подчеркивал: «Историю русской культуры нельзя начинать с крещения Руси, как и выводить ее из Византии. Это можно делать, лишь не видя (или не желая видеть?) ее собственных корней. Отводя сразу упрек в голословности и одновременно выражаясь по необходимости кратко, я скажу о том, что понимаю под собственными корнями русской культуры: выработанную всем предшествующим языковым и общекультурным развитием систему доста-

точно высоких религиозных и этических понятий, выраженную в соответствующей исконной терминологии» [13, с.157].

Согласно мнению Трубачева, «не на месте пустом и диком был выстроен величественный христианский храм. Новая вера не только искореняла и истребляла все нехристианское, она умела проявлять гибкость, искать и быстро находить, на что опереться в старом сознании, в старом языке народа. Очень мудро был не отменен, но бережно использован прежний религиозный лексикон» [13, с. 198]. Ученый особо отмечает тот факт, что, хотя «новая книжная вера принесла с собой лавину новой греческой церковной терминологии... все же это не самые частотные слова... Даже без специальных подсчетов, думаю, позволителен вывод о ядерном, базовом и наиболее частотном употреблении терминов, взятых христианством у старого, дохристианского культа: святой, вера, бог, рай, дух, душа, грех, закон и некоторых других. Отныне то, что веками и даже тысячелетиями служило старой вере (а, например, слово “бог” оформилось как религиозное, вероятно, под иранским влиянием еще в скифскую эпоху, то есть по меньшей мере за тысячу с лишним лет до крещения Руси), стало служить новой вере во Христа...» [13, с. 198].

Аналогичные, по сути, выводы сделал, на основании изучения проблемы «выбора веры» в конце X в.н.э. В.В.Иванов: «К тому времени, когда обитавшие в Восточной Европе древнерусские племена, консолидировавшиеся вокруг Киевской Руси, встали перед вопросом о принятии новой веры, они прошли длительный и сложный путь развития... Принятие населением Древней Руси христианства оказалось возможным благодаря достигнутому еще до этого высокому уровню культуры, в особенности уровню религиозного сознания, которому соответствовал и характер языка, прежде всего словаря с развитой терминологией. Именно изучение языка, а в первую очередь религиозных терминов, которые до того, как были использованы в качестве христианских, долго существовали как языческие, позволяет сделать вывод о развитости многих понятий у носителей ранних славянских диалектов, в том числе и восточнославянских говоров... Какую бы семиотическую систему восточнославянской культуры — мифологию, обряды, изобразительное искусство, язык — мы ни рассматривали, в каждой из них обнаруживается использование более древних элементов, переосмысленных после упрочения христианства. Особенно ясно это видно в языке, где некоторые очень древние индоевропейские ритуальные термины, сохранившиеся в качестве языческих славянских, позднее используются для передачи соответствующих греческих византийских слов в текстах христианского содержания...» [14, сс. 287-289]. Иванов убедительно подтверждает свои выводы, приводя ряд ярких примеров [14, сс. 287-298], отмечает «удивительную живучесть некоторых древневосточнославянских языческих обрядов», включенных в новую религиозную систему, сохранение языческой символики «(в той мере, в какой она оказывалась совместимой с христианской)» [14, с. 289] в народных синкретических представлениях.

К аналогичным результатам пришел в своем фундаментальном исследовании В.Н.Топоров, реконструировавший целый словарь понятий, названный им «свят-словарь», (в основе которого — праславянский, восходящий к древнейшему общеиндоевропейскому аналогу семантический элемент «свят»), который включал многочисленные термины, служившие для ха-

рактеристики и обозначения сакрального измерения жизни еще в языческую эпоху истории восточного славянства. «Он передает наиболее важные (и концептуально, и оценочно, и догматически, и ритуально) глубокие смыслы данной языковой, культурно-исторической и религиозной традиции...» [15, с. 477]. Топоров основательно изучил особенности понимания святости носителями «архаичной русской традиции, в которой мифопоэтическое наследие языческой эпохи встретилось с кругом идей и образов христианства» [15, с. 479].

Пожалуй, наиболее значимым результатом упомянутой выше встречи стало формирование концепта «земля», которому в русском цивилизационном сознании был придан высший сакральный статус. Имея глубинную архаическую основу, этот концепт стал одной из главных форм, в рамках которой происходило активное и продуктивное — вплоть до стадии творческого синтеза — взаимодействие древней славянской языческо-мифологической традиции и христианства. Самое яркое свидетельство этого — слияние в народном сознании образов Матери-Земли и Богородицы [16, сс. 40-66].

По свидетельству крупного ученого-востоковеда и известного современного православного мыслителя А.Б.Зубова, «лишь догадки можно строить о том, почему именно такими стали русские храмы, русские книги, фрески, иконы, предметы прикладного искусства, но важно то, что они ни с чем не подобны. То там, то тут несложно найти черты сходства или с византийской традицией эпохи Македонской династии, или с романским искусством, или мотивы, идущие с Востока. Но основа всей материальной культуры, тем более искусства Древней Руси, — это раскрытие потенций, сложившихся в историческом общественном бытии в предшествующие христианизации века. Не постепенное обучение ученика у учителя видим мы на примере Руси XI—XII вв., но огонь, запыхавший от огня» [17, с. 147].

К области взаимодействия православного христианства и древнего славянского наследия на Руси в полной мере применимы и те заключения, к которым пришла академик РАН С.М.Толстая: «В целом устная народная традиция в ее взаимоотношении с более “сильной” христианской культурой проявила себя как открытая, гибкая, но не менее сильная культурная система, способная усвоить и переработать, перевести на свой язык и наполнить своим содержанием значительный корпус “чужих” элементов и текстов, включить их в свой дискурс и на протяжении тысячелетия обращаться с ними как с собственными культурными ресурсами. При этом в отношении некоторых кардинальных категорий язычества народная традиция оказалась чрезвычайно устойчивой и “закрытой” для внешнего воздействия — к таковым прежде всего могут быть отнесены культ мертвых и низшая мифология, составляющие идеологическую основу мифологической (мифопоэтической) культурной парадигмы и остававшиеся практически не затронутыми христианским влиянием» [18, с. 619]. Нужно особо отметить, что эти выводы Толстая сделала на основании обобщения колоссального по объему фактического материала, представленного в пяти томах этнолингвистического словаря «Славянские древности» (1995—2012 гг.), ответственным редактором которого она была. Приведенные выше суждения авторитетнейших ученых также являются результатом осмысления колоссального количества фактов, многие из которых приводятся ими в качестве иллюстрации своих выводов.

Отдельно следует отметить утвердившуюся после напряженной идейной борьбы в византийской церкви, проявившуюся наиболее ясно в кирилло-мефодиевской традиции и воспринятую русским православием идею о принципиальной возможности усвоения основ христианской веры на языках любых народов. Утвердившуюся вопреки отстаиваемой ортодоксами как в Риме, так и в Константинополе доктрине «триязычия», которая ограничивала возможность христианской проповеди тремя «священными языками», — древнееврейским, греческим и латынью [19].

Как подчеркивал видный швейцарский ученый, Э.Холенштайн, «перевод “священных текстов” на “народные языки”, получавшие вместе с переводами еще и письменность, означал повышение статуса и самих этих языков, и тех, кто на них говорил. Родившийся в двуязычном (греческо-славянском) городе Салоники Константин Философ (826—867 гг.), более известный как «апостол славян» под своим монашеским именем Кирилл, обосновывал это повышение статуса «народных языков» ссылками на Библию и философию. Для Константина (и в этом он был, вероятно, первым по времени среди философов) многообразие языков не было неким злом, нуждавшимся в объяснении и оправдании со ссылками на ветхозаветный сюжет о Вавилонской башне. Напротив, это многообразие было благом: оно освящено новозаветным чудом Пятидесятницы, когда апостолам было дано изъясняться на бесчисленных языках.

С таким отношением ко множественности языков хорошо сочетался и осознанно культивируемый Восточной церковью вкус к интуитивно-познавательным и эстетическим возможностям языка, к мистике слова (*Wort-Mystik*) и к искусству слова (*Wort-Kunst*) [19, с. 321]. Будучи одним из наиболее значимых проявлений «включающего» дискурса, «вера в самозаконность и достоинство отдельных языков и их носителей, сохранявшаяся в традиции Восточной церкви, имела общественные и политические последствия» [19, с. 321]. По словам Холенштайна, «Роман Якобсон имел основания утверждать, что начало национального самоопределения в Европе связано не только с распадом “Священной Римской Империи” и с Реформацией, но и с “просветительской” (по его выражению) философией языка в Византии, а также с византийской церковной политикой, умевшей ценить и плюрализм, и культурную самобытность различных народов... Поэтому, в частности, в сфере межэтнических отношений России нет нужды обращаться к чужеземным образцам. Собственная история России дает прекрасные образцы, которые можно считать одними из лучших во всей европейской истории» [19, с. 322].

Соглашаясь с приведенными суждениями Холенштайна, в то же время хотелось бы уточнить, что отмеченная им черта византийского христианства наиболее ясно проявилась в одном из его направлений, существенно отличном от ортодоксальной мистико-аскетической тенденции и сыгравшем ключевую роль на первоначальном этапе христианизации Руси. А именно — в кирилло-мефодиевской традиции. Одной из главных черт «солунских братьев», Кирилла и Мефодия, первоучителей славян в христианской вере и создателей славянской письменности является бережное отношение к наследию античной культуры, осознанное стремление сохранить, включив в духовный космос христианства, все, что есть в нем ценного. В

наибольшей мере это относится к Кириллу, которого часто называли Константином-философом: в нем органично соединились черты христианского подвижника и философа поздней античности [15, сс. 19-239]. Охарактеризованная черта воспроизвелась и у последователей «солунских братьев» на Руси, обусловив возможность восприятия не только античного, но и славянского языческо-мифологического наследия в целом (несмотря на все драмы и противоречия) в духе логики «включения». К числу наиболее известных текстов, которые могут быть отнесены к кирилло-мефодиевской традиции, принадлежат «Изборник 1076 г.», уже упоминавшееся «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, «Житие Кирилла» [20].

На сегодняшний день существует масса трудов, материалы которых позволяют ярко проиллюстрировать мысль о причудливом сочетании в русском цивилизационном сознании древнеславянских языческих и христианских элементов [21-34]. Здесь так же, как и в Латинской Америке, многие христианские святые стали выполнять те же функции, что и божества прежнего языческого пантеона. Достаточно вспомнить такие хрестоматийные примеры, как Св. Илья, в облике которого четко просматриваются черты Перуна, Св. Власий, перенявший основные функции «скотьего бога» Велеса и др. Особое значение имело то обстоятельство, что сохранившиеся (как правило, в сложной взаимосвязи с элементами христианской картины мира) языческие верования, в том числе персонажи «низей» славянской мифологии — домовые, лешие, ови́нники, полевики, водяные и др., — «высший» иерархический уровень которой, был, как известно, где-то к XIV в. разрушен в ходе христианизации, чаще всего были напрямую связаны с главной сферой жизни крестьянства — аграрным циклом.

Академик Л.В.Милов, один из крупнейших специалистов по отечественной истории, объяснял живучесть древних языческих верований крайне тяжелыми условиями труда российских земледельцев, которые «веками оставались своего рода заложниками природы» [35, с. 78]. По мнению Милова, тяга к архаическим трактовкам непосредственного природного окружения была порождена у русских крестьян «недостаточностью образа Бога для организации знаний о природе» [35, с. 79; 35]. Факт сохранения на протяжении ряда веков противоречивой взаимосвязи христианских и языческих духовных реалий свидетельствует, говоря словами О.Н.Трубачева, о том, что «никому не дано до конца изжить языческих леших из наших лесов, а домовых — из наших домов» [13, с. 200].

С аграрным циклом связаны и многие традиционные русские праздники. После многовековых попыток искоренить языческие «игрища» (пожалуй, самым ярким примером здесь является Масленица) официальная православная церковь в итоге постаралась так или иначе включить основные праздники сельскохозяйственного цикла, имеющие очевидные языческие корни, в христианский календарь, а те, которые в него совсем плохо вписывались (Масленица и праздник Ивана Купалы), так или иначе согласовать с этим календарем [37—39]. Вся праздничная культура России вплоть до XIX в. являет собой яркий пример симбиотического сочетания христианских и дохристианских, древнеславянских традиций. И здесь можно констатировать прямую аналогию с латиноамериканскими примерами [40].

Яркими примерами «включающего» дискурса изобилует история взаимоотношений Руси с народами Великой Степи — от половцев до татар. Данный тезис подтверждается результатами фундаментальных исследований. Приведем в этой связи несколько ярких иллюстраций. Так, видный специалист по русской истории, автор фундаментальной монографии, посвященной изучению характера взаимоотношений Руси и ее соседей в XI—XIII вв., А.В.Лаушкин отмечает: «Насколько позволяют судить сохранившиеся источники, древнерусскому обществу было присуще достаточно терпимое отношение к иноверцам... В древнерусских памятниках покаянной дисциплины были предусмотрены специальные епитимьи за негуманное обращение с язычниками, включая взятых в плен на поле боя... Даже убийство врага во время сражения, пусть он вместе со своими единоплеменниками и вторгся в христианские земли, нередко рассматривалось в канонических текстах как деяние, заслуживающее епитимьи для воина-христианина... Этот странный, на первый взгляд, подход Церкви к вернувшимся с войны защитникам отечества (взгляд, разделявшийся, правда, не всеми...) помимо прочего препятствовал “расчеловечиванию” иноверцев в глазах христиан» [41, сс. 18-19]. Хотя в основе самоидентификации русских лежала, бесспорно, православная вера, «несмотря на то, что Русь окружена множеством нехристианских (в основном языческих) народов, конфессиональный аспект самоидентификации актуализируется только на той границе, где идет тяжелая кровопролитная борьба с соседями (торками, затем половцами)» [41, с. 54]. Причем, как убедительно показывает Лаушкин, главную причину войн со степняками летописцы видели не в «поганстве», а во враждебности половцев и никакой религиозной (антиязыческой или миссионерской) подоплеки в степных «путях» русских князей, видимо, не чувствовали [41, с. 56]. «Ни насильственное миссионерство (надо сказать, исключительно редкое во внешнеполитической практике русских князей...), ни захват земель соседних народов не нашли в летописании (равно как и за его пределами) никакого идейного обоснования, в том числе и с помощью ссылок на волю Всевышнего...» [41, с. 119]. Для представителей православной Руси характерна твердая убежденность в том, что любые язычники вполне способны приобщиться к христианской вере. Один из ярких примеров — преподобный Феодосий Печерский, «который еще в XI в. в своей “молитве за вся крестьяны” просил Бога обратить язычников «на крестьянство», после чего, по его убеждению, они станут “братья наша...”» [41, с. 66]. Как подчеркивает цитируемый автор, «иноверцам, судя по всему, посещать православные храмы не возбранялось (в надежде на их обращение)» [41, с. 22].

Та же самая парадигма восприятия сохранилась и в отношении монголов, несмотря на все катастрофически разрушительные последствия нашествия. «Возникновение и развитие образа монголов в русском летописании XIII в. хорошо вписывается в литературную парадигму прежнего времени. Негативный образ недружественного народа формируется на волне его наступательной активности. В изображении же последующих контактов с ним летописцы выбирают между нейтральным и негативным тоном повествования, склоняясь к последнему, как правило, только при описании конфликтных ситуаций. И в случае с монголами летописцы демонстрируют неприятие не столько

самого народа и его веры, сколько его враждебных действий против Руси» [41, с. 235]. А.В.Лаушкин, опираясь на тщательное исследование источников, отверг точку зрения американца Ч.Гальперина, по мнению которого татары были «ненавистны» русским потому, «что являлись не православными христианами, а иноверцами» [42, р. 192; 40, с. 235].

Сохранение в Российской империи культурных и религиозных традиций нерусских этносов, часто местных элит (пусть и под эгидой имперской администрации), были важнейшими факторами, способствовавшими включению их в единое экзистенциальное пространство России — Евразии. Эта линия в целом продолжалась и в советский, и в постсоветский периоды истории (хотя здесь необходимо сделать ряд существенных оговорок) [43—45].

«Включающий» дискурс нашел свое первичное религиозно-философское обоснование в трудах и деятельности Св.Кирилла и иных представителей кирилло-мефодиевской традиции, опиравшихся на наследие великих каппадокийцев (Василия Великого, Григория Нисского, Григория Назианзина). Эта традиция была воспринята и получила дальнейшее развитие в российской мысли. Здесь, прежде всего, следует назвать: концепцию диалога, которую разработал и воплотил в своих произведениях Ф.М.Достоевский, несколько иное, но в основе своей тоже основанное на логике «включения» понимание диалога Л.Н.Толстым, наконец, «диалогику» М.М.Бахтина, представляющую собой наиболее концентрированное выражение «включающего» дискурса российской цивилизации [46; 47]. Приведем только одно его положение: согласно утверждению Бахтина, «в гуманитарных науках точность — преодоление чуждости чуждого без превращения его в чисто свое» [48, с. 392], что предполагает понимание диалога как взаимодействия «ответно-равноправных» сознаний, сохраняющих в ходе диалогического общения собственную идентичность. Достаточно сопоставить эти слова Бахтина с приведенной выше формулой латиноамериканского «включающего» дискурса у Л.Сеа, чтобы убедиться: в обоих случаях налицо один и тот же подход к проблеме «Другого».

«Включающий» дискурс определяет основу когнитивной структуры обеих «пограничных» цивилизаций планетарного масштаба, проявившуюся, главным образом, в особом типе рациональности, который, используя термин немецкого политолога и экономиста М.Вебера, можно охарактеризовать как «ценностную» рациональность, качественно отличную от «формальной» рациональности западного происхождения и характера, где, по словам Вебера, воплотился «дух капитализма» [49; 4]. При всей несомненной разнице между православным рацио России, основывающемся на наследии великих каппадокийцев, и иберокатолической рациональностью Латинской Америки эти цивилизационно обусловленные способы проявления человеческого разума относятся именно к ценностной рациональности. Данный тезис заслуживает более подробного обоснования, но ограниченный объем данной публикации не позволяет этого сделать, поэтому мы отсылаем читателя к уже упомянутым работам [49; 4].

Общий тип рациональности обуславливает и важнейшую общую черту духовных миров России и Латинской Америки: отсутствие антагонизма между двумя основными способами духовно-практического освоения мира

человеком — верой и радио [20]. Все это свидетельствует о наличии некоей глубинной общности в отношении к миру и жизни. Подобная общность определяет и подход к решению проблемы модернизации: и для стран региона к югу от Рио-Гранде-дель-Норте, и для России (по крайней мере на современном этапе) характерно убеждение в том, что ни о каком подлинном обновлении не может идти речи, если не найдена «формула синтеза» собственной традиции и универсальных ценностей модернизации [50—52]. Попытка перенести западную трактовку этих ценностей с соответствующим институциональным обрамлением на местную почву без учета ее цивилизационной специфики ведет к разрушительным последствиям.

Наконец, наличие определенных общих (при всех, подчеркнем это еще раз, многочисленных конкретных отличиях) духовно-ценностных оснований обуславливает и совпадение основного вектора геополитической ориентации: на формирование полицентричного мироустройства. Разумеется, в том, что касается Латинской Америки, данная тенденция разворачивается через преодоление контртенденции, которая при определенных обстоятельствах может и возобладать (как в Аргентине после прихода к власти нынешнего президента). В разных странах она проявляется в разной степени. С наибольшей ясностью общность российского и латиноамериканского подходов проявилась в совместном (несмотря на имеющиеся различия) участии Бразилии и России в организации и деятельности BRICS. По нашему убеждению, события последних лет свидетельствуют о том, что «включающий» дискурс (по-разному проявляющийся в разных цивилизационных традициях) является главной духовной основой движения к полицентричному миру.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

1. Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., Наука, 2001, 391 с. [Shemyakin Ya.G. Evropa i Latinskaya Amerika: Vzaimodeistvie tsivilizatsii v kontekste vseмирnoй istorii [Europe and Latin America: Interaction of Civilizations in the Context of World History]. Moscow, Nauka, 2001, 391 p. (In Russ.).]
2. Шемякин Я.Г. Конфликт интересов и конфликт ценностей: миграционная проблематика в контексте проблемы цивилизационной идентичности. *Цивилизационные вызовы во всемирно-исторической перспективе*. М., Аквилон, 2018, сс. 348-402. [Shemyakin Ya.G. Konflikt interesov i konflikt tsennostei: migratsionnaya problematika v kontekste problemy tsivilizatsionnoi identichnosti [Conflict of Interest and Conflict of Values. Migration Issues in the Context of the Problem of Civilizational Identity]. *Tsivilizatsionnye vyzovy vo vseмирno-istoricheskoi perspective*. Moscow, Akvilon, 2018, pp. 348-402. (In Russ.).]
3. Шемякин Я.Г. Культурный трансфер как взаимодействие идентичностей: опыт различных цивилизационных типов в универсальном контексте. *Цивилизации*. Вып. 12: Трансферы в истории и теории цивилизаций, М., Наука, 2021, сс. 137-184. [Shemyakin Ya.G. Kul'turnyi transfer kak vzaimodeistvie identichnostei: opyt razlichnykh tsivilizatsionnykh tipov v universal'nom kontekste [Cultural Transfer as an Interaction of Identities: the Experience of Various Civilizational Types in a Universal Context]. *Tsivilizatsii*. Vyp. 12: Transfery v istorii i teorii tsivilizatsii, Moscow, Nauka, 2021, pp. 137-184. (In Russ.).]
4. Шемякин Я.Г. Еще раз к вопросу о специфике гуманитарного знания в свете проблематики сравнительных цивилизационных исследований. *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. 2021, Вып. 8 (106). [Shemyakin Ya.G. Eshche raz k

voprosu o spetsifike gumanitarnogo znaniya v svete problematiki sravnitel'nykh tsivilizatsionnykh issledovaniy [Once again to the Question of the Specifics of Humanitarian Knowledge in the Light of the Problems of Comparative Civilizational Studies]. *Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal «Istoriya»*. 2021, Vyp. 8 (106). (In Russ.).

5. Давыдов В.М. Концептуальное позиционирование в русле регионоведения. Опыт латиноамериканистики и не только... М., Весь Мир, 2023, 152 с. [Davydov V.M. Kontseptual'noe pozitsionirovanie v rusle regionovedeniya. Opyt latinoamerikanistiki i ne tol'ko... [Conceptual Positioning in Line with Regional Studies. The Experience of Latin American Studies and Not Only...]. Moscow, Ves' Mir, 2023, 152 p. (In Russ.).

6. Кофман А.Ф. Под покровительством Сантьяго. Испанское завоевание Америки и судьбы знаменитых конкистадоров. СПб., Крива, 2017, 1032 с. [Kofman A.F. Pod pokrovitel'stvom Sant'yago. Ispanskoe zavoevanie Ameriki i sud'by znamenitykh konkistadorov [Under the Patronage of Santiago. The Spanish Conquest of America and the Fate of the Famous Conquistadors]. SPb., Kriga, 2017, 1032 p. (In Russ.).

7. Paz O. El laberinto de la soledad, Mexico, Fondo de cultura económica, 1981.

8. Шемякин Я.Г. «Великие географические открытия»: смысл и историческое значение термина в свете опыта взаимодействия цивилизаций в Новом Свете. *Ибероамериканские тетради*. М., 2023, №1, сс. 41-67. [Shemyakin Ya.G. «Velikie geograficheskie otkrytiya»: smysl i istoricheskoe znachenie termina v svete opyta vzaimodeistviya tsivilizatsii v Novom Svete [“Great Geographical Discoveries”: The Meaning and Historical Significance of the Term in the Light of the Experience of Interaction Between Civilizations in the New World]. *Iberoamerikanskije tetradi*. Moscow, 2023, N1, pp. 41-67. (In Russ.).

9. Шемякин Я.Г. О формах организации лингвистической реальности цивилизационного «пограничья»: Латинская Америка, Иберийская Европа и Россия в контексте сравнения. *Ибероамериканские тетради*. М., 2023, №4. сс. 36-61. [Shemyakin Ya.G. O formakh organizatsii lingvisticheskoi real'nosti tsivilizatsionnogo «pogranich'ya»: Latinskaya Amerika, Iberiiskaya Evropa i Rossiya v kontekste sravneniya [On the Forms of Organization of the Linguistic Reality of the Civilizational “Borderland”: Latin America, Iberian Europe and Russia in the Context of Comparison]. *Iberoamerikanskije tetradi*. Moscow, 2023, N4. pp. 36-61. (In Russ.).

10. Шемякин, Я. Г. «Пограничность» как способ сохранения и утверждения идентичности. Исторический опыт индейских культур Латинской Америки в универсальном контексте. *Латинская Америка*. М., 2021, № 9, сс. 83-96. [Shemyakin, Ya. G. "Pogranichnost'" kak sposob sokhraneniya i utverzhdeniya identichnosti. Istoricheskii opyt indeiskikh kul'tur Latinskoi Ameriki v universal'nom kontekste [«Borderliness» as a Way of Preserving and Asserting Identity. Historical Experience of Indian Cultures of Latin America in a Universal Context]. *Latinskaya Amerika*. Moscow, 2021, N 9, pp. 83-96. (In Russ.).

11. Сиа Л. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., «Прогресс», 1984, 352 с. [Sea L. Filosofiya amerikanskoi istorii. Sud'by Latinskoi Ameriki [Philosophy of American History. The Fate of Latin America]. Moscow, «Progress», 1984, 352 p. (In Russ.).

12. Панченко А.М. Парадоксы русской истории. СПб., Союз писателей Санкт-Петербурга, ООО «Журнал Звезда», 2012, 504 с. [Panchenko A.M. Paradokсы russkoi istorii [Paradoxes of Russian History]. SPb., Soyuz pisatelei Sankt-Peterburga, ООО «Zhurnal Zvezda», 2012, 504 p. (In Russ.).

13. Трубачев О.Н. К истокам Руси. Народ и язык. М., Алгоритм, 2013, 340 с. [Trubachev O.N. K istokam Rusi. Narod i yazyk [To the Origins of Rus'. People and Language]. Moscow, Algoritm, 2013, 340 p. (In Russ.).

14. Иванов В.В. О выборе веры в Восточной Европе. *Избранные труды по семиотике и истории культуры*, т. 5: Мифология и фольклор. М., Знак, 2009, сс. 286-298. [Ivanov Vyach. Vs. O vybore very v Vostochnoi Evrope [About the Choice of Faith in Eastern Europe.] — *Izbrannye trudy po semiotike i istorii kul'tury*, t. 5: Mifologiya i fol'klor. Moscow, Znak, 2009, pp. 286-298 (In Russ.).

15. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т.1. Первый век христианства на Руси. М., «Гнозис» — Школа «Языки русской культуры», 1995, 874 с. [Toporov V.N. Svyatost' i svyatyte v russkoi dukhovnoi kul'ture. T.1. Pervyi vek khristianstva na Rusi. [Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture. V.1. The First Century of Christianity in Rus']. Moscow, «Gnozis» — Shkola «Yazyki russkoi kul'tury», 1995, 874 p. (In Russ.).]
16. Мильков В.В. Исследование концепта «Земля» в русском самосознании. *Россия в архитектуре глобального мира: Цивилизационное измерение*. М., Языки славянской культуры, 2015, сс. 40-66. [Mil'kov V.V. Issledovanie kontseptu «Zemlya» v russkom samosoznanii. *Rossiya v arkhitekture global'nogo mira: Tsivilizatsionnoe izmerenie* [Study of the Concept "Earth" in Russian Self-Awareness. *Russia in the Architecture of the Global World: Civilizational Dimension*]. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2015, pp. 40-66 (In Russ.).]
17. Зубов А.Б. Парламентская демократия и политическая традиция Востока. М., Наука, ГРВЛ, 1990, 390 с. [Zubov A.B. Parlamentskaya demokratiya i politicheskaya traditsiya Vostoka [Parliamentary Democracy and the Political Tradition of the East]. Moscow, Nauka, GRVL, 1990, 390 p. (In Russ.).]
18. Толстая С.М. Язычество. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 5, М., Международные отношения, 2012, сс. 616-619. [Tolstaya S.M. Yazychestvo. *Slavyanskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'*. [Paganism. Slavic Antiquities. *Ethnolinguistic Dictionary*]. T. 5. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya, 2012, pp. 616-619 (In Russ.).]
19. Холенштайн Э. Россия — страна, преодолевающая пределы Европы. *Роман Якобсон. Тексты, документы, исследования*, М., 1999, сс. 319-333. [Kholenshtain E., «Rossiya — strana, preodolevayushchaya predely Evropy». *Roman Yakobson. Teksty, dokumenty, issledovaniya* [Russia Is a Country That Overcomes the Limits of Europe]. Moscow, 1999, pp. 319-333 (In Russ.).]
20. Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Соотношение веры и разума в цивилизационном «пограничье»: российские параллели латиноамериканского опыта. *Латинская Америка*. М., 2007, № 11, сс. 58-77 [Shemyakin Ya.G., Shemyakina O.D. Sootnoshenie very i ratsio v tsivilizatsionnom «pogranich'e»: rossiiskie paralleli latinoamerikanskogo opyta [The Relationship Between Faith and Rationality in the Civilizational "Borderlands": Russian Parallels of the Latin American Experience.] *Latinskaya Amerika*. Moscow, 2007, N 11, pp. 58-77 (In Russ.).]
21. Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М., Гаудеамус, 2004, 1005 с. [Krinichnaya N.A. Russkaya mifologiya: Mir obrazov fol'klora [Russian Mythology: The World of Folklore Images]. Moscow, Gaudeamus, 2004, 1005 p. (In Russ.).]
22. Криничная Н.А. Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщички, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. Петрозаводск, Карельский науч. центр, 2014, 388 с. [Krinichnaya N.A. Mifologiya vody i vodoemov. Bylichki, byval'shchiki, pover'ya, kosmogonicheskie i etiologicheskie rasskazy Russkogo Severa: Issledovaniya. Teksty. Kommentarii [Mythology of Water and Reservoirs. Tales, Stories, Beliefs, Cosmogonic and Etiological Stories of the Russian North: Research. Texts. Comments]. Petrozavodsk, Karel'skii nauch. tsentr, 2014, 388 p. (In Russ.).]
23. Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. М., Академический проект, 2009, 537 с. [Anichkov E.V. Yazychestvo i Drevnyaya Rus' [Paganism and Ancient Rus']. Moscow, Akademicheskii projekt, 2009, 537 p. (In Russ.).]
24. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. В 3-х т. М., Академический проект, 2013. [Afanas'ev. A.N. Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu: opyt sravnitel'nogo izucheniya slavyanskikh predanii i verovaniy v svyazi s mificheskimi skazaniyami drugih rodstvennykh narodov. V 3-kh t. M., Akademicheskii projekt, 2013 (In Russ.).]

25. Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., Азбука, 1998, 669 с. [Vlasova M. Russkie sueveriya. Entsiklopedicheskii slovar' [Russian Superstitions. Encyclopedic Dictionary]. SPb., Azbuka, 1998, 669 p. (In Russ.).]
26. Фаминцын А.С. Божества древних славян. М., Гаудеамус - Акад. проект, 2012, 301 с. [Famintsyn A.I.S. Bozhestva drevnikh slavyan [Deities of the Ancient Slavs]. Moscow, Gaudeamus - Akad. proekt, 2012, 301 p. (In Russ.).]
27. Гейштор А. Мифология славян. М., Весь Мир, 2014, 382 с. [Geishtor A. Mifologiya slavyan. [Mythology of the Slavs.] Moscow, Ves' Mir, 2014, 382 p. (In Russ.).]
28. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., Международные отношения, 2002, 512 с. [Slavyanskaya mifologiya. Entsiklopedicheskii slovar' [Slavic Mythology. Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya, 2002, 512 p. (In Russ.).]
29. Древняя Русь: пересечение традиций. М., Науч.-изд. центр «Скрипторий», 1997, 456 с. [Drevnyaya Rus': peresechenie traditsii [Ancient Rus': The Intersection of Traditions]. Moscow, Nauch.-izd. tsentr «Sriptorii», 1997, 456 p. (In Russ.).]
30. Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., Издательство РХГИ, 1999, 893 с. [Mil'kov V.V. Drevnerusskie apokrifly [Old Russian Apocrypha]. SPb., Izdatel'stvo RKhGI, 1999, 893 p. (In Russ.).]
31. Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., Изд-во Рус. Христиан. гуманит. ин-та, 2001, 959 с. [Gromov M.N., Mil'kov V.V. Ideinye techeniya drevnerusskoi mysli [Ideological Currents of Ancient Russian Thought]. SPb., Izd-vo Rus. Khristian. gumanit. in-ta, 2001, 959 p. (In Russ.).]
32. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т.1-2. М., 1995, 1998. [Toporov V.N. Svyatost' i svyaty v russkoi dukhovnoi kul'ture [Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture]. Т.1-2. Moscow, 1995, 1998 (In Russ.).]
33. Толстая С.М. Образ мира в тексте и ритуале. М., Ун-т Дмитрия Пожарского, 2015, 527 с. [Tolstaya S.M. Obraz mira v tekste i rituale [The Image of the World in Text and Ritual]. Moscow, Un-t Dmitriya Pozharskogo, 2015, 527 p. (In Russ.).]
34. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., Международные отношения, 1995, т. 1; 1999, т. 2; 2004, т. 3; 2009, т. 4, серия статей в этом издании, посвященных конкретным образам и сюжетам. См., например, т.1, сс. 382-384 ; т. 2, сс. 405-407, 51-56; т. 3, сс. 492-949, 227-231; т. 4, сс. 138-139, 462-466 [Slavyanskies drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'. [Slavic Antiquities. Ethnolinguistic Dictionary.] Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya, 1995, v. 1; 1999, v. 2; 2004, v. 3; 2009, v. 4, a series of articles in this publication devoted to specific images and subjects. See, for example, v.1, pp. 382-384; v.2, pp. 405-407, 51-56; v.3, pp. 492-949 , 227-231; v.4, pp. 138-139, 462-466 (In Russ.).]
35. Милов Л.В. Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства. *Общественные науки и современность*. 1995, № 1, сс. 76-87. [Milov L.V. Prirodno-klimaticheskii faktor i mentalitet russkogo krest'yanstva [Natural-Climatic Factor and Mentality of the Russian Peasantry]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 1995, N 1, pp. 76-87 (In Russ.).]
36. Милов Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., Росспэн, 1998, 572 с. [Milov L.V. Velikoruskii pakhar' i osobennosti rossiiskogo istoricheskogo protsesssa [The Great Russian Plowman and the Features of the Russian Historical Process] Moscow, Rosspen, 1998, 572 p. (In Russ.).]
37. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования.) М., Лабиринт, 2004, 174 с. [Propp V.Ya. Russkie agrarnye prazdniki. (Opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniya). [Russian Agricultural Holidays. (Experience of Historical and Ethnographic Research)] Moscow, Labirint, 2004, 174 p. (In Russ.).]
38. Шангина И.И. Русский народ. Будни и праздники. Энциклопедия. СПб., Азбука-классика, 2003, 557 с. [Shangina I.I. Russkii narod. Budni i prazdniki. Entsiklopediya [Russian People. Weekdays and Holidays. Encyclopedia]. SPb., Azbuka-klassika, 2003, 557 p. (In Russ.).]
39. Морозов И.А., Слепцова Н.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX-XX вв.). М., ИНДРИК, 2004, 920 с. [Morozov I.A., Sleptsova N.S. Krug igry. Prazdnik i igra v zhizni severnorusnskogo krest'yanina (XIX-XXh vv.) [Game Circle. Holiday

- and Game in the Life of the Northern Russian Peasant (Xix-XX Centuries)]. Moscow, INDRIK, 2004, 920 p. (In Russ.).
40. Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Латиноамериканский карнавал и карнавализованные формы русской культуры: попытка сравнения. *Латинская Америка*. М., 2008, № 5, сс. 62-77; № 6, сс.53-69 [Shemyakin Ya.G., Shemyakina O.D. Latinoamerikanskii karnaval i karnavalizovannye formy russkoi kul'tury: popytka sravneniya [Latin American Carnival and Carnivalized Forms of Russian Culture: An Attempt at Comparison]. *Latinskaya Amerika*. Moscow, 2008, N 5, pp. 62-77; N 6, pp. 53-69 (In Russ.).
41. Лаушкин А.В. Русь и соседи: история этноконфессиональных представлений в древнерусской книжности XI-XIII вв. М., Университет Дмитрия Пожарского, 2019, 297 с. [Laushkin A.V. Rus' i sosed: istoriya etnokontsional'nykh predstavlenii v drevnerusskoi knizhnosti XI-XIII vv. [Rus' and Its Neighbors: The History of Ethno-Confessional Ideas in Ancient Russian Literature of the 11th-13th Centuries]. Moscow, Universitet Dmitriya Pozharskogo, 2019, 297 p. (In Russ.).
42. Halperin Ch.J. The Tatar Yoke: The Image of the Mongols in the Medieval Russia. Bloomington, 2009, 239 p.
43. Азиатская Россия в геополитической и цивилизационной динамике XVI-XX веков, М., Наука, 2004, 599 с. [Aziatskaya Rossiya v geopoliticheskoi i tsivilizatsionnoi dinamike XVI-XX vekov [Asian Russia in the Geopolitical and Civilizational Dynamics of the 16th-20th Centuries]. Moscow, Nauka, 2004, 599 p. (In Russ.).
44. Пространство власти: исторический опыт России и вызовы современности. М., Московский общественный научный фонд, 2001, 511 с. [Prostranstvo vlasti: istoricheskii opyt Rossii i vyzovy sovremennosti [Space of Power: the Historical Experience of Russia and the Challenges of Our Time]. Moscow, Moskovskii obshchestvennyi nauchnyi fond, 2001, 511 p. (In Russ.).
45. Мухамеджанова Н.М. Современные цивилизационные процессы. Оренбург, ФГБОУ ВПО «ОГУ», 2015, 276 с. [Mukhamedzhanova N.M. Sovremennye tsivilizatsionnye protsessy [Modern Civilizational Processes]. Orenburg, FGBOU VPO «OGU», 2015, 276 p. (In Russ.).
46. Бахтин М.М., Избранное. Т. 2. Поэтика Достоевского, М. - СПб., Центр гуманитарных инициатив, 2020. [Bakhtin M.M., Izbrannoe. T. 2. Poetika Dostoevskogo, [Selected Works. T. 2. Poetics of Dostoevsky] Moscow - SPb.: Tsentr humanitarnykh initsiativ, 2020. (In Russ.).
47. Бочаров С., «Война и мир» Л.Н. Толстого. Три шедевра русской классики, М., Художественная литература, 1971. [Bocharov S., «Voina i mir» L.N. Tolstogo. Tri shedevra russkoi klassiki [«War and Peace» L.N. Tolstoy. Three Masterpieces of Russian Classics]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1971. (In Russ.).
48. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества, М., Книга по Требованию, 2013, 423 с. [Bakhtin M.M., Estetika slovesnogo tvorchestva, [Aesthetics of Verbal Creativity] Moscow, Kniga po Trebovaniyu, 2013, 423 p. (In Russ.).
49. Шемякин Я.Г. Парадокс как когнитивная основа цивилизационного исследования. К вопросу о роли предпосылочного знания. *Общественные науки и современность*. М., 2020, № 4, сс. 145-149 [Shemyakin Ya.G. Paradoks kak kognitivnaya osnova tsivilizatsionnogo issledovaniya. K voprosu o roli predposylochnogo znaniya [Paradox as a Cognitive Basis for Civilizational Research. On the Question of the Role of Prerequisite Knowledge]. *Obshchestvennyye nauki i sovremennost'*. Moscow, 2020, N 4, pp. 145-149 (In Russ.).
50. Шемякин Я.Г. Модернизация как процесс межкультурного взаимодействия. *Цивилизационные вызовы во всемирно-исторической перспективе*. М., Аквилон, 2018, сс. 202-232 [Shemyakin Ya.G. Modernizatsiya kak protsess mezhtsivilizatsionnogo vzaimodeistviya. Tsivilizatsionnye vyzovy vo vsemirno-istoricheskoi perspektive [Modernization as a Process of Intercivilizational Interaction. Civilization Challenges in a World-Historical Perspective]. Moscow, Akvilon, 2018, pp. 202-232. (In Russ.).
51. Eisenstadt S.N. Multiple Modernities. *Daedalus*. Cambridge (MA), vol. 129, N 1, 2000, pp. 1-30.
52. Echeverría B. La múltiple modernidad de América Latina. *Contrahistorias. La otra mirada del Clío*. 2005, N 4, pp. 57-70.

Yakov G.Shemyakin (shemyakin3@gmail.com)

Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher of the Institute of Latin America of the Russian Academy of Sciences

Bolshaya Ordynka Str., 21/16 115035 Moscow, Russian Federation

Russia and Latin America: a common civilizational type as a spiritual and ideological basis for cooperation

Abstract. According to the author of the article, the expansion of the sphere of interaction between Russia and the countries of the region south of the Rio Grande del Norte observed in recent decades is due to a certain (despite all the numerous specific differences) commonality of the deep spiritual and value foundations of the civilizations of Russia-Eurasia and Latin America.

The main one is belonging to the same, “borderline” civilizational type, the defining characteristic of which (the dominant feature of diversity while maintaining unity *sui generis*, generating a type of sociocultural systematicity that is qualitatively different from that which is present in the great civilizations of the East and West), in its turn, is determined by the same way of forming the dialogical basis of sociality, embodied in the “inclusive” discourse. The work traces the main stages of the formation of this discourse in Russia and Latin America. The author shows that the presence of these initial common characteristics is manifested in the same (despite specific historical differences) type of rationality, the absence of antagonism between faith and rationality, an essentially identical approach to the problem of modernization, and finally, the same geopolitical orientation towards the formation of a polycentric world order.

Key words: civilizations of the “borderline” type, “inclusive” discourse, “exclusive” discourse, polycentric world order.

DOI: 10.31857/S0044748X24080045

Received 05.01.2024.