

## **Россия в западном восприятии. (Специфика образов "пограничных" цивилизаций)**

Автор: Я. Г. ШЕМЯКИН

Среди множества факторов, влиявших на характер восприятия России на Западе, можно выделить два, на мой взгляд, основных: во-первых, некоторые общие особенности западного видения мира; во-вторых, специфику того типа цивилизации, к которому принадлежала Россия. Именно взаимодействие этих факторов и сформировало ту "призму", через которую Запад "смотрел" на Россию. Поэтому прежде чем переходить к интерпретации конкретного исторического материала, необходимо вкратце охарактеризовать оба эти фактора.

Восприятие России становилось проблемой для западного цивилизационного сознания постепенно, в ходе параллельного развертывания в XVI-XVIII вв. двух процессов: генезиса России-Евразии как особой цивилизационной общности планетарного уровня и самоидентификации самого Запада по мере становления той разновидности "фаустовской" цивилизации, которая возникла в результате воплощения в жизнь комплекса ценностей модернизации, прежде всего ценности рациональности. М. Вебер называл ее формальной рациональностью. Можно выделить три главных ее признака. Во-первых, убеждение в том, что описание любой вещи (явления, процесса) можно полностью исчерпать ее количественной характеристикой. Во-вторых, что все можно познать. Не может быть никаких тайн, недоступных разуму: говоря словами Вебера, мир "расколдован" [Вебер, 1990, с. 713 - 714]. В-третьих, мир управляем. Человек способен поставить под свой полный контроль и доступную ему часть Вселенной, и собственную природу. Соответственно, и самого человека можно (опираясь на совокупные данные различных наук) полностью "запрограммировать"<sup>1</sup>.

Основой формальной рациональности стала аристотелианская культура рассудочных дефиниций со свойственными ей жесткой категоризацией действительности, стремлением классифицировать все в соответствии с формально-логическими критериями, а что не удастся охватить сетью подобной классификации - исключить из сферы позна-

\_\_\_ Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта "Идеи и идеалы российской цивилизации как фактор создания образа России" (грант N06 - 01 - 02085а).

<sup>1</sup> Разумеется, духовно-ценностное содержание фаустовской цивилизации отнюдь не сводится к "формальной рациональности": в ней всегда имелись и альтернативные течения. Однако главные черты исторического лица Запада эпохи модернизации определила все же именно "формальная рациональность".

*Ш е м я к и н Яков Георгиевич - доктор исторических наук, заведующий отделом Института Латинской Америки РАН.*

ния как нечто недостойное какого-либо исследовательского интереса. Достойным объектом познания являются лишь *чистые формы*, а все те сферы и явления реальности, в которых их невозможно обнаружить, вызывают характерную эмоцию презрения/неуважения, блокирующую исследовательский интерес [Шемякина, 1994, с. 110]. Оценка тех или иных явлений подчиняется логике закона "исключенного третьего": данный феномен - либо то, либо другое, и третьего не дано. Только непротиворечивые суждения могут быть истинными, следовательно, те противоречия, которые можно наблюдать в действительности, не должны находить отражение в данном дискурсе.

Хотя по мере интенсификации контактов с другими культурами ограничения формальной логики постепенно преодолевались (Г. В. Ф. Гегель создал логику нового типа - диалектическую, основанную на признании того, что "противоречие... есть корень всякого движения и жизненности" [Гегель, 1971, с. 65]), применение принципов диалектики при анализе реальности оказалось делом чрезвычайно сложным, требующим выхода самой научной и философской мысли на качественно новый уровень. На практике, в том числе при столкновении с "незападным" миром, западный рационализм XVI-XIX вв. во многом определялся именно аристотелианской парадигмой восприятия. Вместе с тем в среде западной интеллектуальной элиты продолжало жить и стремление к преодолению ограниченности формально-логической основы научного дискурса. Оно резко усилилось в XX в., в условиях кризиса "фаустовской" цивилизации, потери западным духом смысла существования [Шемякин, 2003, с. 245 - 429]. Начиная примерно с середины XX в., на общем фоне западной мысли ярко выделяются авторы, успешно реализовавшие свое стремление к уходу от жесткости и однозначности аристотелианского дискурса, особенно при оценке иных, неевропейских культур и цивилизаций. Как мы увидим далее, эти противоречивые тенденции проявились и в российском дискурсе.

Следует особо отметить, что формируемая аристотелианским дискурсом логика восприятия опиралась на парадокс "осевого" христианского сознания, а именно - на тенденцию утверждать свой собственный опыт Откровения в качестве единственно истинного и связанную с этим нетерпимость по отношению ко всему, что от этого опыта отличается, - иным религиозным воззрением, чуждому образу жизни. В данном случае, как отмечал Ш. Айзенштадт, мы сталкиваемся с оборотной стороной великого духовного порыва "осевого времени" [Айзенштадт, 1991, с. 65 - 66]. Идея автономности и свободы духа, "вскормившая собой все великие цивилизации "послеосевого" прошлого, - эта идея, в той или иной мере проецируясь на реальную жизнь общества, на жизнь социальных институтов со всей их текучкой и прозой (борьба за власть в конкретных группах и в обществе в целом, отождествление собственных притязаний с ортодоксией, а притязаний оппонентов с гетеродоксией) порождала ту нетерпимость, которая была в той или иной мере характерна для всего духовного склада "осевых" обществ..." [Рашковский, Айзенштадт, 1991, с. 80]. Порожденные "осевой" эпохой, духовное напряжение между мирским и сакральными порядками бытия, мучительное переживание противоречия между "сущим" и "должным" [Ясперс, 1991, с. 32 - 78; Eisenstadt, 1982] выливались во многих случаях в стремление переделать не только самих себя, но и весь мир в соответствии с собственными представлениями о "должном", в конечном счете - в фанатическое неприятие всех тех, кто такие представления не разделял.

Как известно, нетерпимость оказалась особенно характерна для "авраамических" религий - христианства, ислама и иудаизма. Представители каждой из них, а также сторонники различных течений в их собственных рамках выдвигали претензии на обладание *абсолютной* истиной. В различных западных версиях христианства эта черта проявилась очень ярко. Претензия на монопольное владение богооткровенной истиной и аристотелианская претензия на интеллектуальное превосходство *взаимно питали и усиливали* друг друга, порождая духовную гордыню совершенно особого рода.

Подтверждением глубинной внутренней связи между доминантным типом западного рационализма и западными версиями христианства может служить тот процесс рационализации мировых религий (с наибольшей силой и полнотой проявившись в протестантизме), который был подробно исследован Вебером и получил самое полное развитие в

ареале "фаустовской" цивилизации [Вебер, 1990, с. 44 - 344]. Вебер убедительно показал ключевую роль последнего в становлении "формальной рациональности".

Значимость статуса российской цивилизации определялась в глазах европейцев прежде всего тем, что возникшая на востоке Европы цивилизация принципиально отличалась от Запада. Этот статус можно условно охарактеризовать как "пограничный". Главная из отличительных черт цивилизационной "пограничности", обуславливающая наличие остальных, - особое соотношение начал (принципов) единства и многообразия [Шемякин, 2001<sup>а</sup>]. Все цивилизации в той или иной мере неоднородны, состоят из самых разных элементов (культурных, этнических и т.п.) и вместе с тем любая из них являет собой целостность, единую во всем многообразии ее составляющих. Но соотношение единства и многообразия, гомогенности и гетерогенности коренным образом отличается в великих цивилизациях Востока и Запада, которые я условно обозначаю как "классические", и в цивилизационных общностях "пограничного" типа. Облик первых определяет начало целостности, Единое. Сюда относятся такие, возникшие на базе мировых религий социокультурные макрообщности ("субэкумены" [Померанц, 1995]), как западнохристианская, южноазиатская индо-буддийская, восточноазиатская конфуцианско-буддийская, исламская. Субэкумены имеют цельное основание - относительно монолитный религиозно-ценностный "фундамент". Подобная цельность духовной основы *не означает единообразия*: она может быть представлена различными религиозными и мировоззренческими традициями. Однако в рамках каждой из субэкумен принадлежащие к ней многообразные традиции едины в подходе к решению ключевых проблем человеческого существования.

Специфику "пограничных" цивилизаций, в отличие от "классических", определяет доминанта многообразия, которое преобладает над единством. Последнее, впрочем, тоже вполне реально. Тем не менее цельная, относительно монолитная духовная основа в этом случае отсутствует, религиозно-цивилизационный фундамент состоит из нескольких качественно различных частей, связь между которыми крайне слаба либо вообще не существует. Вследствие этого вся цивилизационная конструкция крайне неустойчива. К числу цивилизаций "пограничного" типа исторически относились эллинистическая и византийская. Из реально существующих по сей день к такого рода цивилизационным общностям относятся ибероевропейская<sup>2</sup>, балканская, российско-евразийская и латиноамериканская.

Преобладание многообразия над единством обусловлено тем, что реальность "пограничных" цивилизаций - постоянное и крайне противоречивое взаимодействие качественно различных традиций и разделенных герменевтическими барьерами разнотадальных пластов исторического бытия народа ("соположенность" по Л. Сеа) [Сеа, 1984]. В этом случае многообразие составляющих цивилизацию элементов цементирует не какая-то одна "Большая Идея", пронизывающая собой все (которая может быть представлена во множестве этнических, культурных, языковых вариантов), а само взаимодействие разнородных начал выступает в качестве архетипа, лежащего в основе социокультурной системы. Подчеркну: не результат взаимодействия, "отлитый" в определенные устойчивые символические формы, а именно процесс взаимодействия.

Одна из определяющих черт всего цивилизационного "пограничья", включая Россию, - сочетание и причудливое переплетение основных типов межцивилизационного взаимодействия-противостояния, симбиоза и синтеза [Шемякин, 2001<sup>а</sup>]. Действительность цивилизационного "пограничья" являет собой сложнейший узел переплетения всех трех упомянутых разновидностей контакта. Всемирно-историческое значение "пограничных" цивилизаций - в том, что они реализуют опыт внутреннего (в рамках одной и той

<sup>2</sup> В последние десятилетия преобладающей тенденцией в развитии цивилизационного процесса на Пиренейском полуострове стала тенденция к интеграции в западную субэкумену. Однако данный процесс отнюдь не завершен, сохранились контртенденции.

же социокультурной системы) диалога основных цивилизационных начал, наличествующих в мире и взаимодействующих как внешние по отношению друг к другу силы. Это в полной мере относится и к России. Г. Померанц подчеркивал, что она "обречена на диалог" различных культурных начал и в этом ее историческая задача "подобна вселенской" [Померанц, 1996, с. 152].

Помимо общих черт, свойственных всему цивилизационному "пограничью", Россия отличается особыми характеристиками. Пожалуй, главная ее особенность - планетарный масштаб. Начало многообразия развертывается в "пограничном" цивилизационном ареале относительно свободно [Шемякин, 2001<sup>a</sup>, с. 352 - 357; 2006, с. 32 - 39]. Подобный ареал - неисчерпаемый резервуар культурного разнообразия, постоянно противостоит любым попыткам унификации "мира людей" в соответствии с каким бы то ни было шаблоном. Сила воздействия цивилизации рассматриваемого типа на мировую систему в целом определяется тем, сколь значимая часть человечества включена в эту зону, приняла и воспроизводит в своей жизнедеятельности "пограничный" способ существования. В случае России размеры "пограничного" ареала столь велики, что вполне обеспечивают планетарный уровень воздействия на мировые процессы. Опыт истории, особенно в XX в., убедительно свидетельствует: то, что происходит в северной Евразии, непосредственно затрагивает человечество в целом.

Планетарный масштаб в сочетании с "пограничным" характером общности обуславливает и особое социокультурное качество, которое проявляется в наличии ряда важнейших структурных параметров. К их числу относятся: особая значимость природного фактора в цивилизационной системе, относительно слабая способность к формообразованию инновационного типа, противостояние Логоса как формо- и смыслообразующего начала социальному и культурному бытию как стихии алогона, характер социальной и культурной действительности как пограничья между цивилизацией и варварством, преобладание пространства над временем в рамках пространственно-временного континуума культуры, постоянный переход через грань меры как способ бытия человека и общества. Кроме того, важнейшая черта цивилизационного "пограничья" планетарного уровня (с наибольшей силой проявившаяся в России) - антиномичность сознания и бытия, наличие в духовном и географическом пространстве одной и той же цивилизации противоположных подходов к решению ключевых проблем - противоречий человеческого существования (между мирским и сакральным измерениями жизни, человеком и природой, индивидом и социумом, традиционной и инновационной сторонами культуры) [Шемякин, 2001<sup>a</sup>, с. 192 - 344].

Необходимо учитывать, что Россия сложилась как цивилизационная система планетарного масштаба в условиях процесса глобализации, начавшегося с формированием мирового капиталистического рынка. Начиная по меньшей мере с XVI в. данный процесс - инвариантный фактор развития страны. Подчеркну одно принципиально важное обстоятельство. Возникновение в северной Евразии (как и в регионе к югу от Рио Гранде дель Норте) "пограничных" цивилизаций планетарного масштаба следует рассматривать одновременно и как проявление процесса, качественно иного по своей онтологии по сравнению с глобализацией, противоположного ей по своей направленности: роста разнообразия "мира людей". Для того чтобы убедиться в справедливости этого тезиса, достаточно сопоставить социокультурное содержание процесса глобализации с одной стороны, российскую и латиноамериканскую цивилизационные парадигмы - с другой. Глобализация - не что иное, как утверждение во всемирном масштабе ценностей модернизации, и прежде всего исходной, базовой ценности подобного рода - "формальной рациональности". В то же время по многим основным параметрам и российская, и латиноамериканская действительность не соответствуют критериям "формальной рациональности", отторгают этот принцип, утверждая отличные от него и противоположные ему ценностные ориентации [Шемякин, 2001<sup>a</sup>, с. 126 - 153, 192 - 357].

\* \* \*

Если попытаться рассмотреть теперь взаимодействие западной оптики и цивилизационного "пограничья", в частности России, то станет очевидно: столкновение с действительностью "пограничных" цивилизаций не могло не оказаться величайшим *вызовом* для западного сознания. Реальность, в которой невозможно было увидеть какие-либо "чистые" формы, сотканная из противоречий, являющая картину перманентного столкновения противоположных подходов к решению коренных проблем человеческого существования, постоянного перехода через грань меры, который превратился в способ бытия человека и общества (а соблюдение принципа следования мере было, как известно, основополагающим принципом западной цивилизации и едва ли не главным проявлением свойственного ей рационализма<sup>3</sup>); балансирующая на грани хаоса в обстановке буйства природных стихий как во внешнем мире, так и внутри человека - подобную реальность было попросту невозможно оценить адекватно, оставаясь в рамках аристотелианского формально-логического дискурса или полностью "просчитать" в соответствии с рациональными критериями. Поэтому эту новую реальность постоянно пытались втиснуть в прокрустово ложе схем, основанных главным образом на двухмерной логике "исключенного третьего", что означало неизменное стремление "записать" ее либо "по ведомству" Востока, либо "по ведомству" Запада.

Как показал в своих работах Э. Саид, Запад формировал собственную идентичность через противопоставление себя "Другому". В роли этого Другого оказался Восток [Saïd, 1979]. Дихотомия "Запад-Восток" с самого начала тесно связана в западном дискурсе с дуальной оппозицией "цивилизация-варварство", в рамках которой Запад отождествлялся с цивилизацией, а Восток, вообще весь "Незапад", с варварством. Поэтому с самого начала российскую действительность пытались оценить, глядя на нее сквозь "восточную" призму. Так, в первой половине XVI в. Ф. Рабле ставил в один ряд "московитов, индейцев, негров и троглодитов". В его интерпретации "Россия оказывалась восточной и даже мифологической страной" [Вульф, 2003, с. 43].

### **Реальность "пограничной цивилизации" и рассказы иностранцев о России**

Первый английский отзыв о России принадлежит Р. Чанселлору (1553 г.) - мореплавателю, обнаружившему арктический путь в Россию. Он весьма интересен именно как образец западной оптики восприятия "Другого", изначально задавший парадигму подобного восприятия. Так, характеризуя Москву, автор отметил ее размеры, однако в целом город произвел на него неблагоприятное впечатление: с точки зрения английского путешественника Москва предстала как нечто "очень примитивное" (*very rude* - другие значения слова *rude* - грубый, неотесанный, невоспитанный, неотделанный, то есть, иными словами, - некультурный, варварский). По оценке Чанселлора город построен "без какого бы то ни было порядка". И далее: "Я не буду останавливаться на описании их строений, поскольку те, которые есть у нас в Англии, лучше во всех отношениях" [Russia... 1971, p. 61 - 62]. Связь эмоции презрения/неуважения с отсутствием исследовательского интереса видна здесь очень ясно. По словам французского капитана-наемника Ж. Маржерета, служившего Борису Годунову, русские - это "те, кого раньше называли скифами", "совершенно грубый и варварский народ". В XVIII в. большинство западных авторов отождествляло русских с татарами, а не с остальными славянами. По свидетельству Д. Биллингтона, "даже в славянской Праге в книге, изданной в 1622 г., Россию наряду с Перу и Аравией отнесли к особенно необычным и экзотическим цивилизациям..." [Вульф, 2003, с. 44].

В формировании отрицательного образа России в западном сознании XVII в. сыграли важную роль крайне напряженные отношения между православной и католической

\_\_\_ <sup>3</sup> См. об этом [Аверинцев, 1988, с. 229].

церквями. Они практически целиком определялись (с обеих сторон) той претензией на монопольное владение богооткровенной истиной, о которой говорилось выше. Католическая церковь рассматривала православие как ересь, заслуживающую лишь искоренения. Ярким выразителем этой позиции стал, в частности, иезуит А. Поссевино [Поссевино, 1983]. Принадлежность России к христианскому миру вызывала серьезные сомнения и у представителей зарождающегося научного сообщества. Так, в 1621 г. в Упсале была защищена диссертация на характерную тему: "Христиане ли русские?". Подобный вопрос ставили и впоследствии, в конце XVII в. [Биллингтон, 2001, с. 160, 759]. Русские - "татары" или "скифы", православие - ересь; приписывание Московии этой комбинации качеств означало, что в глазах западного христианства Россия воспринималась как Азия [Malia, 1999, p. 20], точнее, как самая близкая Европе географически часть Азии. В любом случае - как глубоко чуждый Европе "варварский" мир.

Самое известное и влиятельное описание России в XVII в. принадлежит перу Адама Олеария, совершившего в 1730-х гг. путешествие в Россию в составе голштинского посольства. Можно сказать, что он закрепил и наиболее подробно обосновал тот отрицательный имидж России как варварской страны Востока, который возник еще раньше. Хотя у жителей России, по словам Олеария, "кожа того же цвета, что и у остальных европейцев", "наблюдая дух, нравы и образ жизни русских... вы непременно причислите их к варварам". Для них характерны: недостаток "хороших манер", "отвратительная развращенность, которую мы именуем содомией", совершаемая даже с лошадьми (очевидно, до Олеария доходили какие-то сведения о сохранявшихся под покровом христианства в крестьянской массе ритуалах плодородия). И наконец, "экономический" вывод: русские "годятся только для рабства", их надо "гнать на работу плетью и дубинами" [Olearius, 1967, p. 126 - 147]. Таков был утвердившийся стереотип. Впрочем, следует упомянуть, что уже в XVII в. появляются первые симптомы новых тенденций в восприятии образа России. Так, Дж. Мильтон, автор "Потерянного рая" и "Возвращенного рая", написал "Краткую историю Московии", в которой рассматривал ареал, занимаемый Русским государством, как "самую северную из тех частей Европы, которые считаются цивилизованными" [Вульф, 2003, с. 45].

Нельзя не упомянуть еще об одной тенденции, которой суждено было большое будущее. У отдельных западных авторов появляется стремление использовать образ (точнее, сконструированный псевдообраз) далекой "экзотической" страны как средство утверждения собственных представлений о должном, в пределе - своего прочтения утопического идеала. Эта тенденция наиболее ярко проявилась у таких знаменитых испанских авторов XVII в., как Л. де Вега (пьеса "Великий князь Московский") и Ф. де Кеведо ("русский" эпизод в книге "Час Воздаяния, или Разумная Фортуна") [Багно, 2006, с. 183 - 202]. В обоих случаях правители Русского государства оказываются воплощением идеала просвещенного и справедливого монарха. Впрочем, в XVII в. данные тенденции занимали еще маргинальное положение в западноевропейском духовном космосе. Не случайно и то, что наиболее ярко проявились они на периферии Европы, в "пограничной зоне" взаимодействия с исламским Востоком.

Однако, так или иначе, здесь уже можно наблюдать истоки того движения, которое привело к существенному переосмыслению статуса России в эпоху Просвещения. Складывание благоприятных внешних условий для подобного сдвига связано с тем прорывом в Европу, который осуществил Петр I и, разумеется, с проводимым им курсом на европеизацию российской элиты. Победа над Швецией в Северной войне привела к существенному изменению статуса России в Европе: последняя стала восприниматься как один из главных участников "концерта" европейских держав, как государство, руководимое просвещенными правителями [Malia, 1999, p. 22 - 84].

В подобной ситуации и сформировался просвещенческий дискурс, подробно исследованный Л. Вульфом, в рамках которого Россия рассматривалась как часть особой культурно-исторической зоны - Восточной Европы. Вульф показал, как в умах людей эпохи Просвещения, мыслителей и путешественников, постепенно формировался образ Восточной Европы как особой реальности, качественно отличной от Западной Европы.

В этом процессе участвовали такие знаковые фигуры французского Просвещения, как Вольтер и Ж.-Ж. Руссо, дипломаты и путешественники, как Л.-Ф. де Сегюр, У. Кокс, М.-У. Монтегю, Ш.-М. де Салаберри, знаменитый авантюрист Дж. Казанова, и многие многие другие [Вульф, 2003]. Суммируя их высказывания, Вульф выделяет то общее, что и позволило "изобрести" Восточную Европу как аналитическую категорию.

"В основе культурной схемы, на которой построена Восточная Европа, лежали парные аналитические противопоставления, придававшие однородность этому региону и его разнообразным землям" [Вульф, 2003, с. 517]. Одним из наиболее ярких примеров может служить описание Санкт-Петербурга чрезвычайным и полномочным послом Франции при дворе Екатерины II графом де Сегюром как набора бинарных оппозиций: "Вид Петербурга вселяет двойное удивление; здесь слились век варварства и век цивилизации, X и XVIII столетия, азиатские и европейские манеры, грубый скиф и утонченный европеец, блестящая, гордая знать и погруженный в рабство народ. С одной стороны, изысканные, великолепные наряды, изобильные пиршества, роскошные празднества и театры, равные тем, что украшают и оживляют общество в Париже и Лондоне; с другой, торговцы в азиатских костюмах, кучера, слуги, длинноротые крестьяне, в овчинах и меховых шапках, большие кожаных рукавицах, с топорами за широким кожаным поясом. Эти одеяния и толстые шерстяные обмотки на ногах, образующие нечто вроде грубого чулка, воссоздают в вашем воображении скифов, даков, роксоланов и готов, некогда наводивших ужас на римлян. Все эти полудикие фигуры с барельефов Траяновой колонны в Риме как будто вновь обретают жизнь перед вашим взором" (цит. по [Вульф, 2003, с. 60]).

Как нетрудно заметить, в этом описании определяющее значение имеют две дуальные оппозиции: "Европа-Азия" и "цивилизация-варварство". Они теснейшим образом взаимосвязаны: в основе просвещенческого дискурса лежит отождествление западноевропейской цивилизации с цивилизацией как таковой; все, что вне Западной Европы, - варварство: "изобретение Восточной Европы стало поводом для легкого самовосхваления, а иногда и открытого самодовольства, поскольку Западная Европа одновременно устанавливала свою собственную идентичность и утверждала свое превосходство. В центре процесса была формирующаяся концепция "цивилизации", ставшая самой важной точкой отчета, позволявшей приписать Восточной Европе подчеркнутую подчиненность и дополнительную по отношению к Европе Западной. Благодаря этому основополагающему противопоставлению цивилизации и варварства Восточную Европу можно было назвать отсталой, поместив в двусмысленном промежутке на шкале относительной развитости" [Вульф, 2003, с. 522].

Идеологи Просвещения отнюдь не рассматривали Восточную Европу, в том числе Россию, как особую цивилизацию; преобладающая точка зрения сводилась к трактовке ее как своего рода "недоцивилизации", или, если угодно, "полувостока". Если принадлежность этих земель к европейскому ареалу и признавалась, они воспринимались как "неполноценная", так сказать, "недоделанная" Европа, "разбавленная" азиатским "варварством". Суть этой позиции очень ярко и образно выразил маркиз де Салаберри, французский аристократ, изгнанник в эпоху революции и путешественник: "Эти страны уподобляют Европу стальному изделию, у которого работник поленился отполировать края" [Вульф, 2003, с. 94].

Как оценить просвещенческий дискурс? Прежде всего налицо очевидное стремление преодолеть прежние, основанные на недостатке информации, а также на духовной гордыне односторонние оценки России как "варварского Востока". С эпохой Просвещения связаны первые попытки как-то осознать специфику цивилизационного "пограничья". И хотя немалое влияние на оценки людей Просвещения оказала ситуация на самом Западе Европы, все же, на мой взгляд, главным стимулом, побудившим их к подобным попыткам, стала именно "пограничная" действительность. Хотя описания стран Восточной Европы не всегда адекватно отражали (а в некоторых случаях прямо искажали) реальность, они вместе с тем подметили целый ряд характеристик, объединяющих

(несмотря на все их различия) страны этого региона и отличающих их от Европы Западной. Это ясно видно, в частности, по приведенной выше цитате Сегюра.

Главная из этих характеристик - сама промежуточность статуса Восточной Европы. "Подобно тому как Запад описывал себя через противопоставление с Востоком, так и Западная Европа описывала себя через контраст с Восточной Европой, которая в то же время служила мостом между Европой и Востоком". Можно отчасти согласиться с Вульфом, что "такая неопределенность помогала воображать Восточную Европу как некий парадокс, одновременно Европу и не-Европу" [Вульф, 2003, с. 39]. Вопрос, однако, заключается в том, в каком смысле употребляется здесь слово "одновременно". Если приглядеться к текстам эпохи Просвещения, то нетрудно заметить, что действительность России трактуется как механическое смешение "европейских" и "азиатских" элементов. Какая-либо мысль о возможности их органического соединения полностью отсутствует. Поэтому в просвещенческом дискурсе игнорируется то, что взаимодействие указанных элементов может породить какую-то новую реальность, качественно отличную и от Востока, и от Запада. Сознывая себя через противопоставление с Востоком (вполне в духе аристотелианской парадигмы), идеологи Просвещения при оценке статуса России переносят дихотомию "Запад-Восток" *внутрь* цивилизационного "пограничья". Логика "исключенного третьего" в полной мере сохранилась: либо Запад, либо Восток, в данном случае - Запад + Восток, но никакого "третьего", никакой новой реальности.

Вульф писал о том, что век Просвещения "пересмотрел восприятие России" исключительно как "варварской восточной" страны, обреченной на вечное рабство и деспотизм, "давая ей шанс на искупление, то есть исправление нравов и возможность выйти из варварства" [Вульф, 2003 с. 45]. Но что имеется в виду под "искуплением"? Совершенно очевидно, что речь идет о следовании путем "цивилизации", то есть Западной Европы. Ведь в России появился слой вестернизированной элиты, европейской по своим ценностным ориентациям, ментальности и образу жизни. Но слой этот противостоит как нечто глубоко чуждое стране, которая продолжает оставаться варварской, "восточной", и должна стать объектом цивилизующего воздействия власти. Страна движется по единственно возможному пути вперед - то есть по пути Просвещения, пути Западной Европы, - настолько быстро, насколько удастся преодолеть пассивное (или активное) сопротивление основного "азиатского" массива населения. Достаточно бросить беглый взгляд на высказывания людей Просвещения, прежде всего таких его корифеев, как Вольтер, чтобы убедиться в правильности подобной интерпретации их взглядов.

В свете сказанного просвещенческий дискурс в отношении России может быть оценен как попытка "записать" "пограничную" действительность "по ведомству" Запада. Жесткость аристотелианской в основе своей парадигмы восприятия, свойственное подобному восприятию представление о безальтернативности истории, неизменности движения всех народов по единому "магистральному" маршруту сохранены здесь в полной мере.

### **Образы исторического развития России**

Практически все представители западной мысли признавали, что Россия - нечто иное по сравнению с Западом. Однако, начиная с эпохи Просвещения, в среде западных мыслителей можно выделить различные точки зрения по вопросу о *степени* этой инаковости. Прослеживаются два главных мнения. Представители одного из них рассматривали и рассматривают Россию как совершенно особый мир (неважно, каким термином он обозначается: "цивилизация", "культура" или как-то иначе), развивающийся по *собственным законам* и качественно отличный от Запада. Представители другого считали и считают, что развитие России подчиняется *общим для всех стран законам*: все народы и страны движутся по одной и той же "столбовой дороге", но с разной скоростью. Далеко обгоняет всех, разумеется, Запад. Россия же оказывается в положении постоянно отстающего, вынужденного искать пути преодоления отставания.

У истоков первой линии - те представления о России как о "варварской" стране, о которых шла речь выше. Вплоть до 1815 г., по свидетельству М. Малиа, европейские интеллектуалы рассматривали Россию как просвещенную деспотию, управляемую мудрыми и динамичными монархами. В 1815 - 1855 гг., в период резкого усиления противоречий между Россией и странами Запада, когда Российская империя превращается в "жандарма Европы", она начинает восприниматься как враг основополагающих для Запада ценностей гражданских свобод, конституционализма. В глазах Запада Россия становится "восточной деспотией", ее сравнивают с Турцией, а не с "просвещенной" Европой. Западный аристотелианский дискурс вновь вернулся к попытке рассмотреть российскую действительность сквозь "восточную" призму. Одним из самых ярких интеллектуальных выразителей этой тенденции стал маркиз А. де Кюстин, выдвинувший тезис о том, что дело Петра I провалилось в силу того, что Россия оказалась по сути своей слишком "варварской", чтобы воспринять европейскую цивилизацию. Императорскую Россию Николая I Кюстин расценивает как своего рода "симулякр" западных форм, скрывающий деспотическую азиатскую сущность [Кюстин, 1996; Kennan, 1971]. Стереотипное восприятие России как восточной деспотии типично и для европейских левых, в том числе для К. Маркса [Malia, 1999, p. 15 - 159].

Крымская война и смерть Николая I завершают этап "дивергенции" с Западом. В период 1855 - 1914 гг. маятник западного восприятия качнулся в другую сторону. Великие реформы Александра II, особенно отмена крепостного права, были восприняты в Европе весьма положительно, как свидетельство постепенного приобщения России к западной цивилизации. Причем с рубежа XIX-XX вв. Россия начинает восприниматься как полноправная составляющая европейского "концерта" наций не только в политическом, но и в культурном плане: в конце XIX - начале XX в. русские литература, искусство, музыка, философия (в несколько меньшей мере) занимают важное место в духовной жизни европейских столиц, становятся существенным компонентом культуры модернизма. Это был период самого значительного за всю историю их взаимоотношений сближения России и Запада и наиболее интенсивного внедрения западных форм жизни и духа в социокультурное "тело" России. Адаптировались капиталистические формы экономической организации и, соответственно, лежащий в их основе принцип "формальной рациональности". Однако внедрение западных рационализма и индивидуализма вызвало в российской социокультурной "почве" мощную реакцию отторжения, которая, наложившись на противоречия собственно капиталистические, вылилась в итоге в социальную катастрофу 1917 г., крушение "петербургской" России и перерыв процесса конвергенции с Западом [Malia, 1999, p. 157].

Пришедшие к власти большевики попытались создать цивилизацию нового типа, основанную на использовании отдельных западных достижений (прежде всего в сфере технологии и организации), но антизападническую по своей основной сути, основанную на коллективистских идеалах и ценностях [Ионов, 2003, с. 283 - 312; Шемякин, 2001<sup>6</sup>, с. 142 - 170]. С цивилизационной точки зрения советский период истории (1917 - 1991) стал периодом наибольшей изоляции и отторжения от Запада. Что же касается Запада, то здесь после 1917 г. возникло несколько совершенно различных образов России, тяготевших в конечном счете к двум полюсам: оценке России как глубоко чуждого Западу мира и интерпретации ее как воплощения социальной Утопии. Вокруг первого полюса группировались консервативные и, частично, либеральные антикоммунистические круги; вокруг второго - значительная часть социалистов самых различных направлений, а также та часть западных интеллектуалов, что восстала против безраздельного диктата "формальной рациональности", увидев в Советской России реальное воплощение альтернативного проекта организации человеческой жизни [Malia, 1999, p. 289 - 407].

Соотношение между полюсами восприятия менялось в зависимости от социально-политической конъюнктуры. Так, в эпоху Великой депрессии 1929 - 1933 гг. и позже, во время Второй мировой войны и совместной борьбы СССР и западных демократий с фашизмом наблюдался существенный рост симпатий к СССР. Однако с началом "холодной войны" круг друзей Советского Союза резко сужается, ограничиваясь коммуниста-

ми и примыкавшей к ним левой интеллигенцией. Преобладавшую общественную атмосферу на Западе с конца 1940-х гг. определяют представления об абсолютной, сущностной противоположности "западной христианской" цивилизации и "коммунистического Востока".

Период максимального расхождения с Западом закончился с крушением СССР в 1991 г. и сменился прямо противоположной стратегией, ориентировавшей страну на максимально быструю интеграцию в созданную Западом мировую систему. Однако попытка "с ходу", без учета цивилизационной специфики России, внедрить на отечественной почве всю совокупность западных ценностей и институтов породила новую реакцию отторжения, которая, однако, не нашла пока сколько-нибудь четкого институционального воплощения. На Западе же после 1991 г. преобладает в целом трактовка новой постсоветской России как страны, постепенно возвращающейся (пусть и с большим трудом и с многочисленными сбоями) после более чем 70-летнего отклонения от основной линии мирового развития к определяемой Западом "норме", воплощенной в западных институтах частной собственности, рынка и представительной демократии.

На уровне отдельных идеологических, философских и исторических концепций эти тенденции проявляются в XX в. следующим образом. Признание России как особого мира, качественно отличающегося от Запада, с особой силой проявилось у О. Шпенглера, у которого Россия вызвала весьма противоречивые чувства: наряду с типично "фаустовским" презрением здесь можно проследить и надежду: Шпенглер видел в России "живую" и "молодую" культуру, которую он противопоставлял лишенной духовного содержания "цивилизации" западного происхождения [Spengler... 1980, S. 145 - 167]. Как особую, качественно отличную от Запада "православную" цивилизацию, выросшую из византийских корней, рассматривал Россию А. Тойнби [Тойнби, 1996, с. 106]. От них можно провести прямую линию преемственности к С. Хантингтону, который практически без изменений воспринял тойнбианскую трактовку цивилизационного статуса России [Хантингтон, 2003]. Вспомним и такую яркую фигуру западной мысли XX в., как В. Шубарт, убежденный русофил, рассматривавший Россию как великую культуру Востока наряду с культурами Китая и Индии [Шубарт, 2003, с. 226].

Трактовка России как особой, глубоко чуждой Западу реальности лежит в основе концепции тоталитаризма, господствовавшей на Западе в эпоху "холодной войны". Простое перечисление работ ее сторонников могло бы занять не одну страницу. Что касается унификационной линии интерпретации, восходящей к трудам мыслителей Просвещения, то она получила в XX в. наиболее полное развитие в теории модернизации. В числе наиболее известных ее сторонников - все так называемое "ревизионистское" направление в американской историографии, представители которого попытались преодолеть клише теории тоталитаризма и которое к 1970 - 1980-м гг. стало преобладающим. После распада СССР и социалистического лагеря сторонники концепции тоталитаризма обрели "второе дыхание", однако они не смогли предложить никаких новых объяснительных схем российской истории, продолжали руководствоваться старыми клише, в результате чего их новый "натиск" быстро иссяк и к концу XX в. в американском русистике установилось своего рода "равновесие сил" сторонников различных подходов [Малиа, 1997, с. 93 - 109]. Для многих представителей того направления, которое ориентируется на теорию модернизации, характерно утверждение, что Россия, несмотря на все свое своеобразие, - тем не менее страна Европы, хотя это и "другая" Европа. Среди авторов подобного рода я бы особо выделил работы Малиа (США) и Э. Холенштайна (Швейцария) [Холенштайн, 1999, с. 319 - 333].

\* \* \*

Если обобщить сказанное, то можно проследить определенный ритм в развитии взаимоотношений России и Запада (и западного восприятия России): от взаимного отторжения к постепенному сближению, а от него - к новому отторжению. Малиа склонен связывать подобный ритм восприятия России на Западе практически исключительно с внутренней конъюнктурой в рамках самой западной цивилизации [Malia, 1999, p. 7 - 9].

Бесспорно, данный фактор играл важную роль. Однако к нему, на мой взгляд, дело не сводится. Необходимо учитывать и те процессы, которые происходили и происходят в самой России. Как отмечалось в начале статьи, российское "пограничье" являет собой сложнейший узел всех трех основных типов межцивилизационного взаимодействия -противостояния, симбиоза и синтеза, в том числе и в сфере контакта "Россия-Запад". Причем особенно важно то, что Запад выступает в российской истории в двух ипостасях - как внешняя по отношению к ней сила и (начиная с "петербургского" периода) как *внутренний фактор* эволюции российской цивилизационной системы; западная традиция так или иначе укоренилась на российской почве.

Мне представляется очевидным, что ритм восприятия России на Западе прямо связан с изменениями в соотношении основных типов взаимодействия российского и западного начал *в самом* российском цивилизационном космосе. Здесь прослеживается четкая динамика: от доминанты жесткого *противостояния* Западу в эпоху Московской Руси (при одновременном зарождении первых связей симбиотического характера между русскими и западными реалиями в организации военного дела, сфере административного управления, в быту) - к превращению *симбиоза* в преобладающий тип взаимосвязи в "петербургский" период, в рамках которого зарождается процесс *синтеза* западной и российской традиций. Высокая русская культура XIX в., а затем и "Серебряного века" - результат подобного рода творческого соединения упомянутых традиций. Вместе с тем в эпоху Российской империи основная линия противостояния Западу смещается *внутрь общества*, по преимуществу совпадая с той глубочайшей трещиной, которая отделила европеизированные верхи от основной массы народа, продолжавшего жить в соответствии с прежними традициями.

Картина западного восприятия России была бы неполной, если не учесть еще одно обстоятельство: в XX в., главным образом во второй его половине, появилась группа ученых, предпринявших сознательные попытки преодолеть клишированность традиционных подходов, в целом остающихся, как нетрудно заметить, в пределах аристотелианской оптики<sup>4</sup>. Какое-либо иное цивилизационное качество, помимо "западного" и "незападного", в рамках подобных подходов непредставимо. Допустить это - значит допустить возможность существования в действительности "исключенного третьего" - нечто для аристотелианской парадигмы совершенно невозможное. Однако именно таким "исключенным третьим" и является цивилизационное "пограничье" мировой истории и прежде всего самый крупный его представитель - Россия. "Восток-Запад", по определению Н. Бердяева, особый мир, не сводимый ни к западному, ни к восточному началу; мир, в котором сталкиваются и противоречиво сочетаются западные и восточные элементы и из этого столкновения рождается нечто качественно новое по сравнению с великими цивилизациями как Запада, так и Востока. Познать этот мир можно, только исходя из его собственной логики функционирования и пребывания в пространстве истории.

Это ясно поняли те ученые Запада, которые стремятся выйти за пределы жестких познавательных схем теорий тоталитаризма и модернизации, в рамках которых возможно частично отразить мир цивилизационного "пограничья", но совершенно невозможно получить целостное о нем представление<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> При всех конкретных различиях между ними как теория тоталитаризма, так и теория модернизации базируются на одной и той же моноидее: все то, что не соответствует основополагающим принципам Запада (второстепенные различия допускаются), так или иначе обречено на историческое фиаско. В основе содержательной структуры обеих теорий лежит, по сути, все та же дихотомия "Запад-Восток". Единственная, по существу, разница с прежними построениями - в том, что в теории модернизации собственно Восток оказывается включенным в более широкий контекст "Незапада" - незападного мира в целом, которому приписываются те же обобщенные характеристики, которые ранее, по крайней мере, начиная с эпохи Просвещения, приписывались Востоку как антиподу Запада.

<sup>5</sup> Среди ученых подобного типа я бы выделил Д. Биллингтона и С. Козна [Биллингтон, 2001, Billing-ton, 2004; Козн, 2003, с. 146 - 156]. В том же направлении в последние годы развивается деятельность организаторов и авторов журнала "Русское обозрение" в США [Левина, 1998, с. 143 - 148].

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. N 9.
- Айзенштадт Ш. Н.* Международные контакты: культурно-цивилизационное измерение // Мировая экономика и международные отношения. 1991. N 10.
- Багно В. Е.* Россия и Испания: общая граница. СПб., 2006.
- Биллингтон Д. Х.* Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001.
- Вебер М.* Избр. произв. М., 1990.
- Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.
- Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971.
- Ионов И. Н.* Российская цивилизация. IX - конец XX века. М., 2003.
- Коэн С.* Изучение России без России. Крах американской постсоветологии // Россия и современный мир. 2003. N 1 (38).
- Кюстин А. де.* Россия в 1839 году. В 2 т. М., 1996.
- Левина Е.* Проблемы российской истории на страницах журнала "Russian Review" // Отечественная история. 1998. N 2.
- Малия М.* Из-под глыб, но что? Очерк истории западной советологии // Отечественная история. 1997. N 5.
- Померанц Г. С.* Вокруг предвечной башни // Дружба народов. 1996. N 10.
- Померанц Г. С.* Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // Г. С. Померанц. Выход из транса. М., 1995.
- Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983.
- Рашковский Е. Б., Айзенштадт Ш. Н.* Противоречия конвергирующего мира // Мировая экономика и международные отношения. 1991. N 10.
- Сea Л.* Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. М., 1984.
- Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. М. -СПб., 1995.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003.
- Холеништайн Э.* Россия - страна, преодолевающая пределы Европы // Р. Якобсон. Тексты, документы, исследования. М., 1999.
- Шемякин Я. Г.* В поисках смысла. Из истории философии и религии. М., 2003.
- Шемякин Я. Г.* Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001<sup>a</sup>.
- Шемякин Я. Г.* История мировых цивилизаций. XX век. М., 2001<sup>b</sup>.
- Шемякин Я. Г.* Латиноамериканская цивилизация и латиноамериканская литература // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2006. Т. 65. N 4.
- Шемякина О. Д.* Эмоциональные преграды во взаимопонимании культурных общностей (заметки историка о межгрупповой враждебности) // Общественные науки и современность. 1994. N 4.
- Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 2003.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.
- Billington J.H.* Russia. In Search of Itself. Baltimore-London, 2004.
- Eisenstadt S.N.* The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics // European Journal of Sociology. 1982. Vol. 23 (2).
- Kennan G.F.* The Marquis Custine and His "Russia in 1839". Princeton, 1971.
- Malia M.* Russia under Western Eyes: from the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum. Cambridge-London, 1999.
- Olearius A.* The Travels of Olearius in Seventeenth Century Russia. Stanford, 1967.
- Russia under Western Eyes. 1517 - 1825.* London, 1971.
- Said E.W.* Orientalism. New York, 1979.
- Spengler heute.* Sech Essays mit einem Vorwort von Herman Lubbe. Munchen, 1980.