

ОБРАЗ ЗАПАДА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ РУССКИХ ЗАПАДНИКОВ

А. И. Павловский

Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия

Исследуется понимание русскими западниками специфики западного общества, для чего анализируются и обобщаются описания и философские высказывания ключевых представителей этого течения. Обосновывается, что они игнорировали ключевой аспект западного опыта, его фундированность индивидуализмом и доминированием частного интереса, поэтому в своей реконструкции данного опыта русские западники фактически подменяли его.

Ключевые слова: индивидуализм, комфорт, модернизация, образ Запада, русские западники, цивилизованность, частный интерес.

На протяжении длительного периода своей истории Россия сталкивалась с проблемой догоняющей модернизации, вызванной желанием осовременить свои практики, привести их в соответствие с вызовами, обусловленными изменениями, происходившими в обществах Запада, который и выступал ориентиром для практической трансформации в России. Но процесс этот болезненно переживался российским обществом, а его последствия провоцировали в обществе острую дискуссию о путях развития России, которая сопровождала «прорывы» модернизации, и наиболее показательным эпизодом этой дискуссии был идеологический спор западников и славянофилов в XIX в., в котором осмыслились последствия петровской модернизации и который, в свою очередь, предварял большевистскую. Сам факт модернизации позволяет предположить, что западничество в этом споре одержало хотя бы относительную победу, но сомнительность последствий этих обновлений приводит к выводу, что понимание западничеством будущего России содержало какой-то дефект, ибо последствия эти, что очевидно, не привели к повторению в нашей стране западного опыта. Наше предположение заключается в том, что дефект этот коренится в самом «видении» Запада русскими западниками, созерцавшими его изнутри отечественной культурной традиции.

Прежде всего следует отметить, что не все европейские страны были для западников тем самым примером, на который должна была ориентироваться в своём развитии Россия. В качестве такого примера выступали прежде всего Англия и Франция, поэтому им уделялось особое внимание в философских и художественных сочинениях. Именно эти «...два государства получили у них бессроч-

ный кредит доверия и самые горячие симпатии. Англия и Франция в разной степени определяли, по мнению русских либералов, маршрут цивилизационного развития» [13. С. 247]. И далее: «Среди них легко найти англоманов и франкофилов и невозможно обнаружить горячих почитателей и поклонников других европейских государственных образований» [13. С. 254].

И. А. Гончаров поэтизирует английского купца как двигателя цивилизации и прогресса: «Ваши музы, любезные поэты, законные дочери парнасских Камен, не подали бы вам услужливой лиры, не указали бы на тот поэтический образ, который кидается в глаза новейшему путешественнику <...> образ этот властвует в мире над умами и страстями. Он всюду: я видел его в Англии — на улице, за прилавком магазина, в законодательной палате, на бирже. Всё изящество образа этого, с синими глазами, блестит в тончайшей и белейшей рубашке, в гладко выбритом подбородке и красиво причёсанных русских или рыжих бакенбардах <...> Я видел его на песках Африки, следящего за работой негров, на плантациях Индии и Китая, среди тюков чая, взглядом и словом, на своём родном языке, повелевающего народами, кораблями, пушками,двигающего необъятными естественными силами природы <...> Везде и всюду этот образ английского купца носится над стихиями, над трудом человека, торжествует над природой!» [4. С. 69–70]. И всюду, куда англичанин приходит, он приносит с собой «кусочек Англии»: «Устройство лавок, искусство раскладывать товар — всё напоминает Англию. И здесь, как там, вы не обязаны купленный товар брать с собою: вам принесут его на дом. Другие магазины ещё более напоминают Англию, только с лёгким провинциальным оттенком» [4. С. 186].

Одновременно с этим он и «весь мир» привносит в Англию, в которой оказывается представленным всё лучшее, чем могут похвастаться другие страны и регионы. «Самый Британский музей <...> разве не есть огромная сокровищница, в которой не только учёный, художник, даже просто фланёр, зевака, почерпнёт какое-нибудь знание, уйдёт с идеей обогатить память свою не одним фактом? <...> Между прочим, я посвятил с особенным удовольствием целое утро обозрению зоологического сада. Здесь уже я видел не мумии и не чучелы животных, как в музее, а живую тварь, собранную со всего мира. Здесь до значительной степени можно наблюдать некоторые стороны жизни животных почти в естественном состоянии» [4. С. 93]. И далее: «Наконец, если нечего больше осматривать, осматривайте просто магазины: многие из них тоже своего рода музеи — товаров. Обилие, роскошь, вкус и раскладка товаров поражают до уныния» [4. С. 93].

Но если Англия, таким образом, представляется как торговый центр мира, то Франция — как промышленный. Д. В. Григорович пишет: «Нѣтъ въ цѣлой Франціи города, который не рвался-бы опередить другой мануфактурною своею дѣятельностью и не доставлялъ-бы Парижу своего промышленнаго обрашника. Всѣ эти предметы вошли въ общее употребленіе, сдѣлались общою потребностью, покупаются цѣлым міромъ» [5. С. 169].

Вся остальная Европа является периферией Западной цивилизации, находящейся на более низком уровне развития, нежели её центр, а потому выступает объектом лишь этнографического интереса [13. С. 252]. Особенно в этом отношении интересна Южная Европа, которую русские западники активно посещали.

И. А. Гончаров пишет, побывав на Пиренейском полуострове: «На юге вообще работать не охотники; но уж так лениться, что нигде ни признака труда, — это из рук вон» [4. С. 132]. С ним согласен и Д. В. Григорович: «Южный человѣкъ уже по природѣ своей слишкомъ беспеченъ и пылокъ» [5. С. 231], отмечая к тому же «невѣжественную точку зрѣнія народа въ отношеніи къ торговлѣ и вообще промышленнымъ людямъ; нелѣпое, безумное чувство ненависти и презрѣнія къ послѣднимъ» [5. С. 242]. Результатом является отмеченная В. П. Боткиным отсталость Испании, которую он наблюдал, начиная с постоянных дворов, которые «несколько не изменились со времени странствования Дон-Кихота» [1. С. 7], что представляло для него разительный контраст с соседней Францией.

Особенно интересно объяснение, которое даёт этой отсталости сам В. П. Боткин. Он обращает внимание на то, что различные региональные сообщества Испании не чувствовали своего общегосударственного единства и держались за свои частные интересы и привилегии: «Каталония и провинции васконгадские до сих пор смотрят на конституционный уровень как на деспотизм <...> С месяц назад каталонцы взбунтовались за то, что с них правительство требовало рекрут на основании общего закона о рекрутстве, тогда как, по провинциальным правам своим, городовые и сельские общины вместо рекрут вносили известную сумму денег. В подобных случаях испанец не рассуждает, соответствует ли его дело справедливости и общему праву, ему нисколько не кажется странным деньгами платить тот налог, который другие платят кровью» [1. С. 9–10].

Эта формулировка является очень странной, и её объяснение в «Письмах об Испании» В. П. Боткина отсутствует, что и не удивительно, так как художественное произведение и не подразумевает сложных теоретических рассуждений. Но подобное отношение к частному интересу не является уникальным, поэтому мы можем обратиться к теоретическим рассуждениям другого западника, Б. Н. Чичерина, который дал свою трактовку эволюции социальных взаимоотношений в Европе. Обращаясь к периоду возникновения варварских государств Европы, он отмечает свойственное варварам преувеличенное представление о личной свободе, незнакомое античному миру, которое и легло в основание средневекового общества: «Свобода выступила здѣсь во всей своей противогосударственной крайности, вслѣдствіе чего самое государство не могло существовать. Общественный бытъ среднихъ вѣковъ слагался изъ частныхъ сдѣлокъ и отношеній; въ немъ господствовали начала частного права, собственность, договоръ» [12. С. 200]. Б. Н. Чичерин противопоставляет средневековое и современное представительства. В средневековом происходило «сближеніе разнородныхъ элементовъ, имѣвшихъ каждый свои права и интересы» [12. С. 204], что обеспечивало их «случайное согласіе, за которымъ слѣдовали раздоры и пререканія» [12. С. 204–205]. Современное же имело своей основой «не права вольнаго человѣка, какъ въ средніе вѣка, а требованія свободы гражданской и политической, какъ одного изъ основныхъ элементовъ государственной жизни» [12. С. 205]. Суть противопоставления в том, что в первом случае

речь идёт о согласовании и уравнивании множества частных интересов, а во втором — о попытке надлежащим образом выразить общегосударственный интерес. Развивая эту мысль, Б. Н. Чичерин вступает в дискуссию с европейским либерализмом в лице Дж. С. Милля, который считал, что в представительных органах должно быть представлено максимальное количество разных позиций. Отечественный юрист, напротив, считает, что представительство «имѣть цѣлью возвести общественное мнѣніе на высшую ступень, откинувъ отъ него всё личное, случайное, и оставивъ одно существенное» [12. С. 7]. В этом прослеживается определённая историческая логика, согласно которой на смену причудливому переплетению частных интересов в качестве основы социальных взаимоотношений приходит представление об общем интересе.

Вместе с тем подобная разделённость Запада не мешает по крайней мере части русских западников понимать его как нечто единое. Так, П. Я. Чаадаев постулирует существование определённого универсального круга идей, который является следствием «...той огромной духовной работы в течение восемнадцати веков, в которой участвовали все страсти, все интересы, все страдания, все воображения, все усилия разума» [10. С. 334]. Аналогичную мысль высказывает и Б. Н. Чичерин, отмечая, что в отличие от восточных народов, которые мало влияют друг на друга, с западными народами всё обстоит немного не так. «Христіанскіе народы живутъ общемою жизнью, дѣйствуя другъ на друга и совокупными усиліями подвигая дѣло человѣчества. Каждый изъ нихъ на столько имѣетъ значенія въ исторіи, на сколько участвуетъ въ этомъ общеніи <...> Обособленіе есть упадокъ; оно обрекаетъ народъ на безплодіе» [12. С. 199].

Здесь важно обратить внимание на два тезиса. Во-первых, на отождествление дела христианских народов с делом человечества, а во-вторых, с провозглашением вторичности частных интересов перед общими не только на уровне отдельного государства, но уже и на уровне всего человечества. А это значит, в свою очередь, что Запад мыслится здесь не как конкретно-исторический, а как глобально-человеческий феномен, который имеет значение потому, что посредством его на христианском основании реализуется принципиально общечеловеческая история. Этот подход позволяет осмыслять современный им западный опыт двояко, отделяя те его особенности, которые рассматриваются как составные части глобальной

исторической миссии, от тех, которые представляют собой историческую случайность.

Часть русских западников были религиозны, поэтому совершенно не удивительно, что они интерпретировали всё это в рамках христианского видения истории. Наиболее последовательно это удалось В. С. Соловьёву в «Трёх разговорах», где становление глобальной мировой цивилизации и история Антихриста являются составными частями одной сюжетной мозаики. С каждым из разговоров герои погружаются на всё более глубокие уровни понимания происходящего, при этом религиозные смыслы открываются только на последнем уровне, что демонстрирует нам их скрытость в текущей действительности. Запад не православен, а в XIX в. ещё и достаточно секулярен, людьми движут цели, далёкие от религиозных, поэтому и христианская логика истории проявляется не напрямую, а подобно гегелевской «хитрости мирового разума», а потому и действие её видно только тогда, когда человеческая история рассматривается целиком.

Эта скрытость внутренней логики человеческой истории у В. С. Соловьёва демонстрируется тем, что в последний, критический момент на стороне добра оказывается меньшинство: «три сблизившиеся между собой кучи людей, жавшихся около старца Иоанна, папы Петра и профессора Паули» [8. С. 754]. Показательно, что среди этого меньшинства оказываются духовные лидеры всех трёх основных направлений христианства, частное и партикулярное, разъединяющее их в предшествующей повседневной жизни, оказывается отброшено.

Здесь существенно, что речь идёт о принципиально ином виде партикулярности, не о противостоянии частных интересов, а о противостоянии частных мнений по поводу сущности общего интереса, подразумеваемого христианством. В этом отношении любопытна позиция П. Я. Чаадаева, который видел в религиозных войнах и кострах столкновение убеждений, в результате которых народы «создали себе мир понятий, какого мы не можем себе даже и представить» [10. С. 335].

Не все русские западники пытались приписать миссии Запада сакральное значение, были и вполне светские версии. Так, тот же В. П. Боткин, описывая трагическую судьбу испанского политика, стремившегося модернизировать архаичное общество, пишет о его жене: «Она вовсе не понимала характера мужа, не понимала его видов, его вражды к предрассудкам, его любви к человечеству

и приписывала его действия совсем иной причине — какой-то тайной страсти» [1. С. 44]. Иными словами, двигателем прогресса является любовь к человечеству, непонятная сторонникам партикуляризма интересов.

Аналогичную, но гораздо более проработанную версию рисует в своих сочинениях Н. Г. Чернышевский: «...потому что порядочных людей было слишком мало: такие, видно, были урожаи на них в прежние времена <...> вот они и чахли или примирлялись с пошлостью. Но теперь чаще и чаще стали другие случаи: порядочные люди стали встречаться между собою. Да и как же не случаться этому всё чаще и чаще, когда число порядочных людей растёт с каждым новым годом? А со временем это будет самым обыкновенным случаем, а ещё со временем и не будет бывать других случаев, потому что все люди будут порядочные люди» [11. С. 43]. Причину подобного изменения человека он видит в просвещении: «...твои книги писаны людьми, которые учились этим мыслям, когда они были ещё мыслями; эти мысли казались удивительны, восхитительны <...> Теперь <...> эти мысли уж ясно видны в жизни, и написаны другие книги, другими людьми, которые находят, что эти мысли хороши, но удивительного нет в них ничего, и теперь <...> эти мысли носятся в воздухе, как аромат в полях, когда приходит пора цветов; они повсюду проникают» [11. С. 56–57]. Здесь Н. Г. Чернышевский явно перекликается с П. Я. Чаадаевым, ибо речь тоже идёт о кумулятивном развитии-накоплении некоторого массива идей, но если христианство в качестве основания такого развития смотрится достаточно логически правдоподобно, то у Н. Г. Чернышевского такое основание исчезает, и причина преумножения «порядочных людей» в мире становится непонятной.

Несколько по-иному описывает этот процесс А. И. Герцен, у него ключевую роль играют идеи «свободы, равенства и братства», которые были вброшены в общественное сознание либералами. Но «они не поняли, что, уничтожая монархический принцип, революция не может остановиться на том, чтоб вытолкать за дверь какую-нибудь династию» [3. С. 53]; «Они хотят свободы, даже республики в известном круге, литературно образованном» [3. С. 52]. Но «“несчастный, обделённый брат”, о котором столько говорили, которого так жалели, спросил, наконец, где же его доля во всех благах, в чём его свобода, его равенство, его братство» [3. С. 53]. Иными словами, идеалы Просвещения, сформулированные элитой для борьбы против

монархии, распространяются в народные массы, для которых их практическая реализация невозможна без ликвидации бедности. Впрочем, здесь, как и у Н. Г. Чернышевского, совершенно непонятен генезис этих идей, способных самостоятельно преобразовать мир.

Социалистическая и религиозная интерпретация общего интереса и общего блага различаются. Но они имеют и кое-что общее, так как в обоих случаях подразумевается определённый уровень заботы и поддержки уязвимых социальных групп, а потому можно предположить, что оба эти истолкования имеют общее происхождение. Отказываясь от религии, А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский всё равно оставались представителями своей культуры, а потому их понимание социальных процессов представляло собой секуляризацию их христианского видения, что сопровождалось потерей логики при объяснении генезиса преобразующих мир идей.

Важно то обстоятельство, что обе эти интерпретации (христианская и социалистическая) носят принципиально общечеловеческий характер, то есть не относятся к специфическим достижениям западной цивилизации. Запад является только наиболее успешным проводником этих идей. Но если рассматривать универсальные черты общечеловеческого прогресса, то есть вести разговор либо о «светлом будущем» человечества, либо об имплицитно присущей ему логике развития, то современный русским западникам Запад совсем исчезает, тем не менее его образ имеет для них принципиальное значение, так как именно благодаря наличию в нём определённых черт они могут утверждать, что искомая общечеловеческая цивилизация формируется в данный момент именно его усилиями. И вот этот образ актуального Запада во всей его противоречивости и показывает нам противоречивость самих русских западников.

В. П. Боткин видит проявление цивилизованности в благоустройстве окружающего мира: «Теперь превосходное шоссе проходит через Сиерру-Морену, красивые мосты перекинуты чрез пропасти; вместо прежних заброшенных в горной глуши одиноких вент, притонов разбойничьих шаек и ловушек путешественников теперь встречаются небольшие весёлые селения с возделанными вокруг полями. Эти дороги, селения, это завоевание страшной Сиерры цивилизацией суть плоды философии восемнадцатого века» [1. С. 42]. Сходную мысль высказывает и И. А. Гончаров,

для которого главное достижение цивилизации — повсеместное распространение комфортной жизни на все регионы и общественные группы. В этом отношении он противопоставляет комфорту характеризующую прежнюю, архаичную жизнь роскошь, которая в отличие от комфорта была чрезмерной и касалась меньшинства населения: «Роскошь — порок, уродливость, неестественное уклонение человека за пределы естественных потребностей, разврат <...> Рядом с роскошью всегда таится невидимый её враг — нищета <...> Роскошь старается, чтоб у меня было то, чего не можете иметь вы; комфорт, напротив, требует, чтоб я у вас нашёл то, что привык видеть у себя. Задача всемирной торговли и состоит в том, чтоб удешевить эти предметы, сделать доступными везде и всюду те средства и удобства, к которым человек привык у себя дома <...> Комфорт и цивилизация почти синонимы, или, точнее, первое есть неизбежное, разумное последствие второго» [4. С. 278–279]. С этим согласен и Д. В. Григорович: «Копенгагенъ поражает своимъ богатствомъ — не тѣмъ внѣшнимъ богатствомъ, которое ослѣпляетъ глаза, но настоящимъ, заключающимся въ удобствахъ, благоустройствѣ и томъ разумномъ комфортѣ, который составляетъ необходимую потребность истинно просвѣщеннаго народа и служитъ выраженіемъ высокой степени его цивилизаціи» [5. С. 107].

Впрочем, Д. В. Григорович не ограничивается благоустройством мира, его понимание цивилизованности распространяется и на сферу человеческих отношений. В частности, он обращает внимание на гуманизацию отношений к подчинённым на русском военном флоте: «Смягченіе нравовъ можетъ только быть результатомъ нравственнаго развитія и широкаго образованія» [5. С. 40] и заключает: «Но времена измѣнились; измѣнилась вмѣстѣ съ тѣмъ <...> и точка зрѣнія» [5. С. 77]. Это его понимание духовной составляющей цивилизованности похоже на то, которое даёт В. С. Соловьёв, у которого ключевым её показателем является «вежливость» [8. С. 669]. Эта вежливость на личном уровне выражается в учтивом отношении, которое ко времени написания «Трёх диалогов», по мнению автора, уже преодолело сословные границы [8. С. 702]. На межгосударственном уровне она выражается в том, что военный период европейской истории закончился [8. С. 679] и на смену ему пришла дипломатия. По сути дела, речь здесь идёт о комфортных взаимоотношениях в обществе, которые вполне логично дополняют материальный комфорт.

П. Я. Чаадаев, описывая цивилизованность Запада, говорит «о благоустроенной жизни, об этих привычках, об этих навыках сознания, которые придают уют уму и душе, непринуждённость, размеренное движение» [10. С. 323]. Философ пишет о лёгкой и упорядоченной жизни [10. С. 325] в обществе, которое сформировано событиями, способными «внушить мысли о долге, справедливости, праве, порядке» [10. С. 327]. Здесь речь идёт о духовной среде, стимулирующей человеческое развитие, что тоже является комфортом особого типа — жить в обществе, где существуют бытовые образцы для самых разных образов жизни [10. С. 345–346], где человек с рождения включается в практики, побуждающие к самостоятельному мышлению и развитию.

Все эти попытки описать сущность цивилизованности как таковой носят принципиально формальный характер, так как описывают не духовное и материальное содержание западной жизни, а достигнутый там уровень взаимодействия с вещами, людьми и идеями. Но этот уровень есть результат практической деятельности людей, руководствующихся тем или иным набором идей, причём не скрытым, проявляющимися подобно хитрости мирового разума, а ясно осознаваемым самими акторами.

И вот к этим реальным идеям отношение у русских западников было в высшей степени критичным. Важнейшими событиями европейской истории, предопределившими направление развития западного общества, являются Возрождение и Реформация, их идейное наследие, развитое в эпоху Просвещения, продолжало господствовать в XIX и XX вв. П. Я. Чаадаев заявляет о преступности Возрождения, «самую память о котором надо стараться всеми силами стереть в мировом сознании» [10. С. 406]. Он утверждает: «...реформация вернула мир в разобщённость язычества, она восстановила основные индивидуальные черты национальностей, обособление душ и умов, она снова отбросила человека в одиночество его личности, она в то же время изъяла из сознания разумного существа плодотворную, возвышенную идею всеобщности и единства, незаменимый источник истинного прогресса человечества» [10. С. 412–413].

Впрочем, на этом отечественный философ не останавливается. Он негодует о «вулканическом извержении всей накопленной Францией грязи» [9. С. 95], каким считает революцию 1830 г., и заявляет: «Странное заблуждение считать безграничную свободу необходимым условием для

развития умов» [9. С. 96]. К этому осуждению революции присоединяется и В. С. Соловьёв, упрекая французских революционеров в понимании человека как отвлечённой индивидуальности [7. С. 5]. В итоге: «Революції — начало индивидуальнаго человека, разсматриваемаго какъ существо цѣлостное въ себѣ и для себя, — что эта ложная идея индивидуализма не есть изобрѣтеше революционеровъ или ихъ духовныхъ отцовъ-энциклопедистовъ, но представляеть логическѣй, хотя и непредвидѣнный выводъ изъ старой лжехристіанской или полухристіанской доктрины — коренной причины всѣхъ аномалій въ исторіи христіанскаго міра и въ настоящемъ его положеніи» [7. С. 6].

Для обоих философов проблема, таким образом, заключается в западном индивидуализме. Один из них говорит о «безграничной» свободе отдельного человека, реализация которой приводит к разобщённости людей. Другой — об абстрактной индивидуальности, которая рассматривается помимо её нравственного содержания. Для одного — это языческая идея, для другого — лжехристианская, но в обоих случаях она направлена против единства человечества и того пути развития, на котором это единство только и может возникнуть.

Ранее нами уже упоминались размышления Б. Н. Чичерина и В. П. Боткина о частном и общем интересе. Первый из них негативно относился к «преувеличенному» пониманию свободы раннего средневековья, которое выстраивало социальность как равновесие частных интересов, а второй видел в сохранении такой ситуации причины отсталости Испании. Представляется, что В. С. Соловьёв и П. Я. Чаадаев говорят о том же самом, только на более концептуальном уровне. Речь, по-видимому, идёт о споре по поводу самой сущности видения общества, которая может пониматься либо как совокупность индивидуальностей, каждая из которых имеет собственные права и интересы, а само общество является всего лишь их перманентно обновляющимся соглашением либо как имеющая собственные интересы первичная реальность, через соответствие интересам которой и оцениваются права и интересы её отдельных представителей. Все четверо упомянутых русских западников исходят из второй позиции и критикуют западное общество за то, что ему присуща первая. Б. Н. Чичерин натывается на неё при анализе правового устройства средневекового общества, В. П. Боткин — при попытке объяснить современную ему ситуацию в Испании,

В. С. Соловьёв и П. Я. Чаадаев — при осмыслении текущих процессов развития западного общества. Выходит, что индивидуализм был присущ Западу на всём протяжении его истории, но если раньше он осуществлялся посредством сословных институтов, то к XIX в. при помощи общегосударственного представительства сословия уже не являются посредниками в процессе формирования общегосударственного консенсуса. И в этом отношении критикуемая Б. Н. Чичериным в лице Д. С. Милля либеральная позиция, что в общегосударственном представительстве характер его всё же остаётся частным, то есть каждый представитель представляет только тех избирателей, которые за него голосуют, а не всё население государства, вполне соответствует западному опыту, а Б. Н. Чичерин основывает свою критику на сомнительном предположении о характере изменений, произошедших в западном понимании народного представительства.

При этом революционные процессы в Европе оцениваются крайне критично не только консервативной частью западников, но и социалистами, только они критикуют их не за разрушение единства путём привнесения чрезмерной индивидуальной свободы, а за их незавершённость, за то, что большинство населения не может воспользоваться их плодами. Критикуя либералов, А. И. Герцен прямо указывает на то, что их революция ничего не даёт простому народу [3. С. 53], а потому их понимание республики «отвлечённая и неудобно-исполнимая мысль, плод теоретических дум» [3. С. 50]. Упрёк в отвлечённости идеи заключается в том, что либеральная революция борется за абстрактную свободу абстрактного человека, игнорируя его реальные материальные обстоятельства. В этом отношении они требуют ограничения свободы, которая тоже мыслится ими излишней, во имя общего блага, которое они отождествляют с благосостоянием большинства. То есть и консерваторы, и социалисты среди западников предлагают наложить на индивидуальную свободу те или иные этические оковы, обусловленные их личным пониманием общего блага и смысла общественного развития.

Мир, в котором доминирует индивидуализм, личная свобода и частный интерес, вызывает у большинства западников неприятие, ибо кажется им «низким», мещанским, пронизанным духом корысти и стяжательства. У Д. В. Григоровича, например, это видно в описании торгового Гамбурга, который выглядит «какъ расплывшійся

отъ богатства и жиру лавочникъ, у котораго отецъ нѣмецъ, а мать жидовка» [5. С. 97], в реакции на торжество «спекулятивного духа» в французском театре [5. С. 171–174] и литературе [5. С. 176]. И. А. Гончаров менее категоричен в оценке, но, описывая Англию, он жалуется на произвол в назначении цен [4. С. 93–94] и мошенничество [4. С. 98]. По мнению П. Я. Чаадаева, революция 1830 г. выбросила наверх «плачевную золотую посредственность» [9. С. 95].

Но самую радикальную позицию из них занимает А. И. Герцен: «Вместо «благородных» идей и «возвышенных» целей рычаг, приводящий всё в движение, — деньги» [2. С. 58]. И далее: «Жадная и скупая посредственность ухватила за прежнюю политическую экономию. Неглубокая сама по себе, наука Мальтуса и Сея измельчала, выродилась в торговую смышлѣность, в искусство с наименьшей тратой капитала производить наибольшее число произведений и обеспечивать им наивыгоднейший сбыт» [2. С. 62–63]. Метафоры «измельчение» и «вырождение» А. И. Герцен применяет ко многим проявлениям жизни современного ему французского общества, например, к роялизму и консерватизму [2. С. 191–192], к Парижу [2. С. 141].

Любопытно, но социалист А. И. Герцен лояльно относится к обществу, в котором меньшинство живёт за счёт эксплуатации большинства, правда, при условии, что само большинство нормально воспринимает эту ситуацию [3. С. 56–57], поэтому нет ничего удивительного в том, что, созерцая великие памятники рабовладельческого Рима, он видит в них в первую очередь проявление величия, а не тиранства [2. С. 85–86]. Иными словами, в современном ему буржуазном обществе его не устраивает не то, что он считает социальной несправедливостью, а то, что эта «несправедливость» осуществляется во имя частного интереса, который им признаётся как мелочный и мещанский. По сути дела, он критикует буржуазное общество с вполне аристократических позиций на основании эстетических критериев «великого» и «низкого», что хорошо коррелирует с вышеприведёнными оценками других западников.

В этом представлении русских западников о Западе можно наблюдать некоторое противоречие. С одной стороны, они восхищаются распространением разных форм комфорта, которые западное общество повсеместно внедряет, а с другой стороны, не приемлют индивидуализма, частного стяжательства и корысти, которым это всё со-

провождается. И при этом не понимают, как два этих компонента западного образа жизни связаны между собой.

Это непонимание можно наблюдать, в частности, в рассуждениях И. А. Гончарова во время наземной части его путешествия по России, когда он проводит аналогию между процессами распространения цивилизации в мире и в азиатской части России [4. С. 630–633]. Более того, он считает, что европейцам есть чему поучиться у русских, имея в виду организованность и продуманность этой экспансии [4. С. 633–634]. Вместе с тем эти процессы принципиально отличаются друг от друга. Распространение европейской цивилизованности было побочным следствием развития частной инициативы по освоению и присвоению имеющихся в разных регионах мира богатств, то есть главным её двигателем был тот самый частный корыстный интерес, обусловленный индивидуализмом, который русские западники категорически не принимали. Распространение русской цивилизованности было инструментом обеспечения государственной власти на территории для того, чтобы сделать её более управляемой.

Рассматривая причины отсталости Испании, В. П. Боткин сетует на «плохое управление»: «...никогда администрация не имела других законов, кроме собственного каприза и своих личных интересов» [1. С. 13]. При этом сам же В. П. Боткин описывает неудачную попытку реформ Олавиде [1. С. 43–46] и не задаёт себе резонного вопроса о том, а не является ли причиной провала попыток модернизации страны как раз то, что её движущей силой выступает не частный интерес, а политика государственной власти.

Ещё более концептуально высказывается по этому поводу Б. Н. Чичерин, который отрицает значимость западного понимания для русского человека, ибо отечественная практика показывает, «что самодержавие может вести народъ громадными шагами на пути гражданственности и просвѣщенія» [12. С. VIII]. Отчасти согласен с этим и А. И. Герцен, который видит в демократии только механизм разрушения, неспособный к созиданию [3. С. 77]. Правда, в отличие от предшественников он видит в качестве цивилизаторов не существующие государства, а солидарные сообщества людей, но при этом остаётся непонятным, каким образом их воля может быть навязана без использования каких-либо форм государственной власти.

Иными словами, русские западники рассматривают западный опыт через рамки своих собственных

культурных ограничений. Сам этот опыт, основанный на индивидуализме, идеале личной свободы и частных интересах, порождает одновременно и мещанский, корыстный, прагматичный дух повседневной жизни, и повсеместное распространение величайших завоеваний цивилизации, выражающихся в материальном и духовном комфорте. И в самом западном опыте эти компоненты неотделимы друг от друга. Но русские западники хотят взять у Запада его цивилизованность, отказавшись от его мещанства, а для этого пытаются поставить централизованную государственную политику, исходящую из общего интереса, на место частного интереса в качестве главного двигателя развития. Можно долго спорить о перспективности подобного «гибрида», проблема в том, что полученный результат никак нельзя считать западным опытом,

а потому сомнительным является и утверждение о том, что русские западники считали необходимым направить Россию по западному пути развития. В процессе осмысления этого «западного пути» они вносили в него коррективы, полностью подменяющие его смысловое содержание. «Западный путь» оказывался способом высказывания всё о том же «самобытном пути», закамуфлированным ссылками на успешную западную цивилизацию. И в этом отношении нельзя не согласиться с мыслью Ю. М. Лотмана: «...русский “европеец” (западник) — лицо, чрезвычайно далёкое от реального носителя европейских идей и даже во многом ему противоположное» [6. С. 748]. Возможно, именно в этом и заключается главная причина неудачности попыток внедрения в нашей стране западного опыта.

Список литературы

1. Боткин В. П. Письма об Испании. Л. : Наука, 1976. 344 с.
2. Герцен А. И. Письма из Франции и Италии // Герцен А. И. Собрание сочинений : в 30 т. Т. 5. М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1955. С. 7–226.
3. Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Собрание сочинений : в 30 т. Т. 6. М. : Изд-во Академии наук СССР, 1955. С. 7–142.
4. Гончаров И. А. Фрегат «Паллада». М. : Географгиз, 1949. 709 с.
5. Григорович Д. В. Корабль «Ретвизанъ» (Годъ въ Европѣ и на европейскихъ моряхъ) // Григорович Д. В. Полное собрание сочинений : в 10 т. Т. 9. СПб. : Издание книгопродавца Н. Г. Мартынова, 1890. С. 9–356.
6. Лотман Ю. М. Современность между Востоком и Западом // Лотман Ю. М. История и типология русской культуры. СПб. : Искусство-СПб, 2002. С. 744–751.
7. Соловьёв, В. С. Россия и Вселенская Церковь. М. : Фабула, 1991. 448 с.
8. Соловьёв, В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями // Соловьёв В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1988. С. 635–762.
9. Чаадаев П. Я. Письмо А. И. Тургеневу (октябрь–ноябрь) // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма : в 2 т. Т. 2. М. : Наука, 1991. С. 94–101.
10. Чаадаев П. Я. Философические письма (1829–1830) // Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма : в 2 т. Т. 1. М. : Наука, 1991. С. 320–440.
11. Чернышевский Н. Г. Что делать? Из рассказов о новых людях (журнальная редакция) // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений : в 15 т. Т. 11. М. : Художественная литература, 1939. С. 5–336.
12. Чичерин Б. Н. О народномъ представительствѣ / Б. Н. Чичерин. М. : Типографія Грачева и Комп., 1866. 552 с.
13. Шнейдер К. И. Образы Запада и России в представлениях ранних русских либералов // Диалог со временем : альманах интеллектуальной истории. 2009. Вып. 27. С. 245–262.

Сведения об авторе

Павловский Алексей Игоревич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Тюменский государственный университет. Тюмень, Россия. a.i.pavlovskij@utmn.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2020. No. 8 (442).
Philosophy Sciences. Iss. 57. Pp. 104–112.*

THE IMAGE OF THE WEST IN THE VIEWS OF THE RUSSIAN WESTERNIZERS

A.I. Pavlovskij

Tyumen State University, Tyumen, Russia. a.i.pavlovskij@utmn.ru

The article studies the Russian Westernizers' understanding of the Western society; the aim of the current research is to find a 'defect' of such an understanding that undermines the results of implementing the Western practices in Russia. Scrutiny of the source texts reveals that the Westernizers understood the essence of Western civilization as different forms of material and spiritual well-being sustaining a comfortable and fruitful life. At the same time they criticized the West of their day for individualism, exaggerated personal freedom and private interest; they considered these facets as insignificant for a civilized life, and thought a better alternative for it is action aimed at the common good taken most often by the state. Their acute dislike towards this particular aspect of the Western life shows that this was a sensitive topic for the Russian thinkers; while the wish to substitute it when implementing the Western practices in Russia is the defect of the Russian Westernizers' idea of the West.

Keywords: *individualism, comfort, modernization, image of the West, Russian Westernizers, civilization, private interest.*

References

1. Botkin V.P. (1975) *Pis'ma ob Ispanii* [Letters on Spain]. Leningrad, Nauka Publ. 344 p. [in Russ.].
2. Gertsen A.I. (1955) Gercen A. I. *Sobranie sochineniy: v 30 tomakh* [Collected Works in 30 vols. Vol. 5]. Moscow, Akademiya Nauk SSSR Publ. Pp. 7–226. [in Russ.].
3. Gercen A.I. (1955) Gercen A.I. *Sobraniye sochineniy: v 30 tomakh* [Collected Works in 30 vols. Vol. 6]. Moscow, Akademiya Nauk SSSR Publ. Pp. 7–142. [in Russ.].
4. Goncharov I.A. (1949) *Fregat "Pallada"* [Frigate "Pallada"]. Moscow, Geografiz Publ. 709 p. [in Russ.].
5. Grigorovich D.V. (1890) Grigorovich D.V. *Polnoye sobraniye sochineniy: v 10 tomakh* [Complete Works in 10 vols.]. St. Petersburg, Izdanie Knigoprodavtza N. G. Marty'nova Publ. Vol. 9. Pp. 9–356. [in Russ.].
6. Lotman Yu.M. (2002) Lotman Yu.M. *Istoriya i tipologiya russkoj kul'tury* [History and Typology of the Russian Culture]. St. Petersburg, Iskusstvo- SPb Publ. Pp. 744–751. [in Russ.].
7. Solov'ev V.S. (1991) *Rossiya i Vselenskaya Cerkov'* [Russia and the Universal Church]. Moscow, Fabula Publ. 448 p. [in Russ.].
8. Solov'yev V.S. (1988) Solov'yov V.S. *Sochineniya v 2 tomakh* [Works in 2 vols.]. Moscow, My'sl' Publ. Vol. 2. Pp. 635–762. [in Russ.].
9. Chaadaev P.Ya. (1991) Chaadaev P.Ya. *Polnoye sobraniye sochineniy i izbrannyye pis'ma: v 2 tomakh* [Complete Works and Selected Letters. In 2 vols. Vol. 2]. Moscow, Nauka Publ. Pp. 94–101. [in Russ.].
10. Chaadaev P.Ya. (1991) Chaadaev P.Ya. *Polnoye sobraniye sochineniy i izbrannyye pis'ma: v 2 tomakh* [Complete Works and Selected Letters. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow, Nauka Publ. Pp. 320–440. [in Russ.].
11. Chernyshevskiy N.G. (1939) Chernyshevskiy N.G. *Polnoye sobranie sochineniy: v 15 tomakh* [Complete Works in 15 vols. Vol. 11]. Moscow, Xudozhestvennaya Literatura Publ. Pp. 5–336. [in Russ.].
12. Chicherin B.N. (1866) *O narodnom predstavitel'stve* [On Popular Representation]. Moscow, Tipografiya Gracheva i Kompanii Publ. 552 p. [in Russ.].
13. Shnejder K.I. (2009) *Dialog so vremenem. Al'manax intellektual'noj istorii* [Dialogue with Time. Intellectual History Review], is. 27, pp. 245–262. [in Russ.].