

«Судилище Европы»: Россия глазами Алексиса Токвиля и Макса Вебера

© Вершинин А. А.

© Vershinin A.

«Судилище Европы»: Россия глазами Алексиса Токвиля и Макса Вебера

“The trial of Europe”: Russia as viewed by Alexis de Tocqueville and Max Weber

Аннотация. В центре внимания автора статьи стоит один из ключевых аспектов западной системы представлений о России, сложившейся в течение последних столетий. На примере работ Алексиса де Токвиля и Макса Вебера показано, как образ России трансформировался в сознании ведущих европейских мыслителей, отражая сложности самоидентификации западных интеллектуалов. Выдвинуто предположение о том, что последняя трансформация восприятия России на Западе, начавшаяся в XXI в., во многом имеет те же социокультурные и философские предпосылки.

Annotation. The author of the article emphasizes one of the key aspects of the Western image of Russia which has taken shape during the last centuries. By the example of Alexis de Tocqueville's and Max Weber's works it is shown how the image of Russia as viewed by the leading European thinkers transformed and reflected the difficulties of self-identification the Western intellectuals came across during the modern age. It is assumed that the previous transformation of the image of Russia in the West which took place at the beginning of the 21st century can be to a great extent explained by the same sociocultural and philosophical premises.

Ключевые слова. Россия, Запад, рациональность, Вебер, Токвиль.

Key words. Russia, West, rationality, Tocqueville, Weber.

Последние 500 лет Россия в глазах Запада играет роль значимого «иного» — символического антипода, действительного или воображаемого, своего рода зеркала, смотрясь в которое, европейцы осознают самих себя. Лубочные образы скифа, казака или бородатого большевика давно отошли в прошлое. Сохранявшиеся и культивировавшиеся в годы «холодной войны», они явно поблекли после 1991 г. Глобализация раздвинула рамки европейского сознания и одновременно насытила его новыми привлекательными символами. Тем более удивительным кажется тот факт, что в последние годы старые сюжеты вновь оживают, хотя и принимают иные, уже отнюдь не лубочные формы. Насчитывающая не одно столетие проблема России как иной, «альтернативной» Европы [4] сегодня вновь оказывается на повестке дня.

ВЕРШИНИН Александр Александрович — научный сотрудник Центра изучения кризисного общества, кандидат исторических наук.

Отечественному общественно-политическому дискурсу всегда было свойственно мессианство, будь то в его православно-имперском или коммунистическом вариантах. Однако сегодня мы наблюдаем нечто иное — процесс медленного формирования в России новой повестки цивилизационного развития для Старого Света. Насколько эта попытка оправдана, может ли она вообще быть воспринята — предмет отдельной дискуссии, которая, как представляется, едва ли может поставить под сомнение сам факт наличия подобных тенденций. Об этом прямо говорят представители российской интеллектуальной элиты, в том числе придерживающиеся далеко не охранительных взглядов.

«Большинство россиян, — пишет об эпохе после 1991 г. С. А. Караганов, — стремились восстановить уничтожавшуюся при коммунизме традиционную мораль, тянулись к ранее запретному христианству... При этом считалось, что так Россия возвращается не только к себе, но и к Европе, от которой ушла в 1917 году. Между тем европейская элита, пресытая этими ценностями, все больше считала их устаревшими или даже реакционными. Старый Свет поставил цель преодолеть национализм и даже национальный патриотизм, отвергал многие традиционные моральные устои и все больше отходил от христианства» [5]. Речь идет не просто о мировоззренческом расхождении. Различия в понимании перспектив развития европейского континента являются фундаментальной основой политического конфликта. «Для большинства европейских элит, — отмечает Т. В. Бордачев, — российская внешняя политика — это гораздо большая проблема, чем любые джихадисты... Радикальный исламизм — это угроза внешняя, она принадлежит к другой цивилизации, а Россия — это часть европейской цивилизации, но в то же время она позволяет себе не соглашаться с политикой, которую проводят ЕС и США. Проще говоря, исламистский терроризм — это внешний вызов, а Россия — это “бунт на корабле”» [3].

Полярные оценки современной России на Западе — еще один признак наличия проблемы. Разлом не случайно проходит по линии ценностного размежевания внутри самой Европы. Россия как своеобразное олицетворение традиционалистского реванша, консервативной политики внутри и вовне, вызывает сочувствие у одних и крайнее неприятие у других. Эта позиция «любви—ненависти» в отношении восточного соседа — феномен европейского сознания, который имеет богатое и не до конца проясненное прошлое. Восхищение русской культурой и неприязнь к русскому «варварству», искренний интерес к народной жизни и резкое неприятие политической системы, симпатия к «простым людям» и страх перед масштабами русских пространств — у всего этого есть явная, глубоко лежащая культурная подоплека. Было бы опрометчиво утверждать, что мы имеем дело с самовоспроизводящимся паттерном: слишком различны исторические условия его проявления. Другой простейший ответ, заключающийся в отсылке к всепроникающему влиянию СМИ и государственной пропаганды, также маловероятен. Причина лежит глубже и связана она скорее с европейской, а не российской спецификой.

«Америка без свободы и Просвещения»: Россия глазами А. Токвиля

Революционный катаклизм, завершивший эпоху Просвещения, оставил неизгладимый след в европейском сознании. Он заронил в него неизбывное сомнение во всемогуществе человеческого разума. Общеввропейская реакция, наступившая после 1815 г., была не только политическим явлением. Ее лейтмотивом стала разгромная критика образа мысли просветителей, который предполагал абсолютный примат рационализма. Э. Берк и И. Гердер создали новую философскую традицию «анти-просвещения» [21]. Ее адепты считали, что катастрофа Революции — это зримое подтверждение ограниченности когнитивных и творческих возможностей индивида. Арифметическая совокупность индивидов, которую Руссо окрестил политической нацией, является всего лишь «обществом, обращенным в пыль» [20]. Ее законы ничтожны по сравнению с властью традиции. Политические формы общественной организации наследуются от предыдущих поколений, а не изобретаются по воле слепого суверена. Прогресс, отрицающий преимущество прошлого над настоящим и будущим, — опасная иллюзия: перипетии людского бытия подчиняются лишь Провидению.

Эта система взглядов представляла собой альтернативный просветительскому проект организации современного общества, вернее — его демонтажа. Л. Штраус писал о современном нигилизме, который отрицает цивилизацию как «осознанную культуру разума» [22. Р. 365]. Он противопоставляет ей природу — иррациональную стихию, состояние дикости, в котором чувства берут верх над разумом, сила — над нормой, неравенство — над эгалитаризмом, война — над миром. «Процесс интеллектуалов» [15], движение за отказ от идеалов Просвещения, привел к переформатированию и раздвоению западного сознания. Дж. Нидэм описывал этот феномен как «характерную европейскую шизофрению» [18. Р. 302] — одновременное существование в умах людей на Западе двух идеальных образов действительности, не просто несовместимых, но и отрицающих друг друга. После отступления в начале XIX в. рационализм быстро взял реванш и в рамках позитивизма вновь занял центральное место в картине мира европейца. Однако иррациональное оставалось ее оборотной стороной. Любой «срыв» рационалистического проекта цивилизационного развития влек за собой целую волну переоценки ценностей. Этот дуализм сохранялся не только в недрах общественного мнения, но и в умах представителей интеллектуальной элиты.

Тема России возникла здесь не случайно. Современные исследователи духовной жизни Запада обратили внимание на любопытный факт: в первой половине XIX в. настольной книгой европейских интеллектуалов стала «История упадка и разрушения Римской империи» Э. Гиббона. Речь шла о характерной аллегории: под Римом подразумевалась постнаполеоновская Европа, варвары же олицетворяли собой Россию [8. С. 130]. С одной стороны — вырождающийся Запад, апофеозом падения которого стал холодный рационализм просветителей, повлекший

за собой забвение религии, отрыв от природы с ее первозданной силой, разрушение естественных социальных связей. С другой стороны — молодой народ, едва вышедший из первобытного состояния и не пораженный хроническими недугами цивилизации. Победив Наполеона, Россия дала европейцам основание сомневаться в собственном культурном превосходстве. Дидро и Руссо с уверенностью рассуждали о русской отсталости и бескультурье. В начале XIX в. этот дискурс требовал переосмысления.

Российская проблематика оказалась в центре общественно-политической дискуссии на Западе. О восточной империи говорили на страницах газет, в памфлетах и философских работах, с трибуны британского парламента. «Одной из главных причин, по которым споры о России были столь оживленными, — отмечает И. Нойманн, — было то, что представители трех основных европейских политических ориентаций активно черпали из представлений о России материал для представлений о самих себе» [8. С. 132]. Начиная с Ж. де Местра, консерваторы смотрели на Россию как на модель желаемого общественно-политического устройства, основанного на традиции и религии. Ей удалось избежать искушения рационализмом, а значит, и у Европы сохранялась надежда на возвращение в благословенное прошлое. Либералы и социалисты акцентировали старый сюжет о российской отсталости и говорили о необходимости сдерживания восточной империи.

При этом практически всех европейских интеллектуалов, рассуждавших о России, объединял страх перед перспективой рационализации российского варварства. «Дай Бог, чтобы русские оставались варварами и чтобы действительность по-прежнему давала нам основания называть их таковыми! Что меня пугает, так это не их варварство, а их приобщение к цивилизации», — писал аббат Д. Прадт, один из наиболее активных критиков русских порядков [14. Р.175]. Варварство как разумный выбор, как проект современного развития, — «это нечто другое и худшее, чем варварство, так сказать, естественное, предшествующее цивилизации» [7. С. 262]. Рационализация иррационального интуитивно воспринималась европейским сознанием как большая угроза. Западные интеллектуалы видели в России оборотную сторону модерна, и ее образ вызывал у них самые смешанные чувства.

А. Токвиль являлся, видимо, одним из тех, кто наиболее полно воспринял противоречия современной эпохи. Последователь французских моралистов, внимательный читатель Декарта и Паскаля, усвоивший их базовый принцип философского сомнения, аристократ, ставший соавтором республиканской конституции, католик, потерявший веру в ранней юности после знакомства с трудами просветителей и всю жизнь укорявший себя за это, он пропустил их через себя. Токвиль принял новую эру торжествующего разума как рок человечества, неизбежность, с которой можно лишь смириться. Феномен гражданского равенства, важнейшее проявление рационализации общественно-политической жизни, он считал данностью. Однако инстинкт аристократа, потомка французских рыцарей, чьи родители едва не сложили головы на гиль-

отине в 1794 г. и всегда сохраняли верность религии, вселял в него глубокое сомнение в благотворной природе равенства и во всевластии разума как такового.

Вокруг этой дилеммы сформировалось творческое наследие Токвиля, представляющее собой одну грандиозную попытку примирить две противоположные ипостаси современного западного мышления. «Демократия в Америке» задумывалась и создавалась как первый шаг в этом направлении. Исторический пример США давал западным интеллектуалам спасительную надежду на реабилитацию идеалов Просвещения: если бывшим английским колониям удалось миновать роковую развилку, приведшую Старый Свет к революции, построить у себя общество равных индивидов и наладить функционирование рационально устроенной политической системы, то же самое можно воспроизвести за океаном. Этот пафос угадывается в первом томе «Демократии в Америке». «Правильно понимаемый интерес» индивида [10. С. 386], заключающийся в его рациональном жизненном выборе, не обязательно ведет к распаду социальных связей. Совокупность этих интересов, по мнению Токвиля, формирует прочную ткань, соединяющую общество равных в единое целое.

Философ, взявшийся оправдать рационализм, здесь, возможно, остановился бы, но Токвиль хорошо видел все издержки этой системы и понимал их природу. Проблема с равенством состоит в том, что, будучи положенным в основу публичной сферы, оно выхолащивает ее в этическом смысле. Желания, порождаемые производными от идеи неравенства людей, в первую очередь стремление доминировать по праву более сильного, более способного, более талантливого, оказываются, фактически, вне закона. Единственной легитимной страстью, которая признается за равными индивидами, является страсть к обогащению. Однако и она не дает чувства удовлетворения, т. к. богатство не открывает пути к легитимному социальному господству. «Их богатство, сколь бы значительным оно ни было, остается сугубо личным делом, которое не гарантирует никакой признанной публичной позиции», — комментирует токвилевскую мысль П. Манан [17. Р. 34].

В недрах рационально устроенного демократического общества равных друг другу зажиточных буржуа возникает острая напряженность, вызванная тем, что люди, от природы более сильные, одаренные, амбициозные, вынуждены вести себя как посредственности. Буржуазное общество обеспечивает человеку наивысший уровень благосостояния. Вытеснив из публичной сферы силу, эмоции и страсти, оно гарантирует ему относительно спокойную и безопасную жизнь. «Если нам кажется, — писал Токвиль, — что разум приносит людям больше пользы, чем гениальность, если мы стремимся воспитать не героические добродетели, а мирные привычки, если пороки мы предпочитаем преступлениям и соглашаемся пожертвовать великими делами ради уменьшения количества злодеяний, если мы хотим жить не в блестящем, а в процветающем обществе и, наконец, если, по нашему мнению, основной целью правления должны быть не сила и слава народа в целом, а благосостояние

и счастье каждого его представителя, тогда мы должны уравнивать права всех людей и установить демократию» [10. С. 192—193].

Но будет ли это общество лучшим из всех возможных? Токвиль в этом далеко не уверен. В нем нет места высоким искусствам, утонченной литературе, культуре красоты, силы и доблести, всему тому, что является плодом чувств и эмоций, а не порождением разума. Общество равных индивидов должно периодически переживать шоковое состояние, которое бы вырывало его из рутинности. «Война, — отмечает Токвиль, — почти всегда расширяет умственный горизонт народа, возвышает его чувства. В ряде случаев только она... может рассматриваться в качестве необходимого средства лечения некоторых застарелых болезней, которым подвержено демократическое общество» [10. С. 469]. Война как открытый конфликт, высшее проявление силы и апофеоз иррационального — это прививка, которая помогает предотвратить гораздо более опасную угрозу. Она дает выход внутреннему напряжению, которое порождает императив равенства и тем самым подрывает сам фундамент социального организма, построенного на демократических началах. Накапливаясь внутри общества, эта разрушительная энергетика создает основу для возникновения нового деспотизма, гораздо более жесткого, чем все то, что знал Старый Свет в прошлом. Дефицит авторитета в обществе равных создает условия для появления Левиафана, действующего от имени демократического большинства и обладающего всеохватывающей социальной властью не только над телами, но и над умами людей.

Именно в этом контексте внимание Токвиля привлекла Россия. Нам не известно, какое место отводилось ей в рамках первоначального замысла «Демократии в Америке», однако в финале первого тома своей работы французский мыслитель не удержался от характерного сравнения. «В настоящее время, — писал он, — в мире существуют два великих народа, которые, несмотря на все свои различия, движутся, как представляется, к единой цели. Это русские и англоамериканцы... В Америке для достижения целей полагаются на личный интерес и дают полный простор силе и разуму человека. Что касается России, то можно сказать, что там вся сила общества сосредоточена в руках одного человека. В Америке в основе деятельности лежит свобода, в России — рабство» [10. С. 296]. Токвиль оперировал уже укоренившимися в европейском общественном мнении паттернами, однако давал им новую трактовку.

Амбивалентное отношение к американской демократии у Токвиля очевидно. Между тем его трактовка российского исторического опыта не менее противоречива. Он первым высказал парадоксальную на первый взгляд мысль: русское общество, которое принято считать варварским, представляет собой разновидность современной демократии. «[Российский] народ, — отмечал Токвиль в письме, — еще заключен в оковы крепостного права и общинной собственности, однако частично пользуется институтами и даже в некоторой степени разделяет дух демократической цивилизованной эпохи, в которую мы живем» [26. Р. 1089]. Как и в Америке, здесь господствует равенство, однако равенство это имеет иную природу. За океаном все индивиды имеют равные права,

в России же люди лишены прав в пользу верховной власти. В основе первого типа равенства лежит рациональная идея подобия индивидов. Второй же в российском случае имеет иную природу. Русское равенство квазирелигиозно. Подданные царя равны постольку, поскольку все они преданы обожествляемой верховной власти. Их связывает друг с другом не представление о равных правах, а общая эмоциональная связь с престолом. Через четыре года после выхода первого тома «Демократии в Америке» А. де Кюстин в своих записках о России отметил: «Все люди равны перед Богом, но для русского человека Бог — это его повелитель» [6. С. 217]. Токвиль не был знаком с мнением своего соотечественника, но отталкивался от той же идеи.

Эмоциональная связь с обожествляемой властью, которую Токвиль считал сутью русского рабства, — это нечто отличное от «мягкого деспотизма» демократического большинства. Однако в политическом смысле и то, и другое ведет к возникновению супергосударства. Если Америка являлась им лишь потенциально, то насчет Российской империи, по крайней мере после 1815 г., не могло быть никаких сомнений. Письма Токвиля, особенно в поздний период его жизни, содержат целый ряд упоминаний о «русской угрозе». «Я думаю, — отмечал он, — что Россия представляет собой большую опасность для остальной Европы. Я в этом тем более уверен, что больше, чем кто-либо другой, изучил истинные основания ее силы. Я считаю, что эти силы имеют постоянную природу, и иностранцам не под силу подорвать их... Я глубоко убежден, что мы не сможем с уверенностью положить конец ее подъему, взяв один город или даже провинцию, прибегнув к дипломатическим предосторожностям. Это еще менее вероятно в том случае, если западные державы ограничатся размещением караулов вдоль ее границ. Возможно, будет возведен временный заслон, который падет при первом потрясении» [26. Р. 1129—1130].

Страх Токвиля перед перспективой вырождения американской демократии — это, скорее, прогноз на будущее. Что касается русской угрозы, то она, по его мнению, являлась объективной реальностью. В 1854—1856 гг. он, несмотря на свое резко негативное отношение к Наполеону III, выступал в поддержку войны, которую Великобритания и Франция вели против России. Царскую империю Токвиль считал самой большой опасностью для Европы и в этом вопросе разделял позицию большей части западного общественного мнения. Однако русское рабство вызывало у него столь же сложные эмоции, как и американская свобода. Русский жизненный уклад, как считал мыслитель, практически не затронут влиянием Просвещения. Ему чужда рациональность, он по-прежнему пропитан квазирелигиозным отношением к миру. Россия, отмечал Токвиль, — это «Америка без свободы и Просвещения» [26. Р. 1089]. Как представитель образованной элиты, видная фигура европейского общественного мнения, он не мог не видеть в этом признаков отсталости и варварства со всеми вытекающими отсюда этическими оценками. Но как философ постреволюционной эпохи Токвиль понимал, что русское варварство имеет и обратную сторону.

«[Русский] народ, — писал Токвиль, — оставался вне связи с нашим Западом и тем новым духом, который его обурекает» [26. Р. 950]. Жизненный уклад в России сохранил в себе тот чувственный компонент, который исчез в обществе «правильно понимаемого интереса». Французского мыслителя не интересовали верхи русского общества — они слишком рационализировались, войдя в культурное поле западного Просвещения. Как отмечал Токвиль, «русское дворянство приняло принципы, но в первую очередь — пороки Европы» [26. Р. 950]. По ту сторону жизни европеизированных элит существует другая реальность — «то единственное и до сих пор не замеченное, что в России можно назвать заслуживающим интереса и иногда даже великим — ее народ» [24. Р. 120]. Люди, находящиеся в полном подчинении у верховной власти, живущие в единстве с природой, демонстрировали удивительные качества, которые становились все большей редкостью на Западе.

Токвиль поразили факты, с которыми он столкнулся при чтении работы немецкого экономиста А. фон Гакстгаузена, посвященной состоянию русской деревни. В Америке рационалистический дух равенства поставил под угрозу существование литературы и искусств. В России крепостные крестьяне, еще вчера жившие в состоянии варварства, становились блестящими актерами и художниками [25. Р. 564]. За океаном протестантская этика формировала ткань буржуазного общества, сутью которого был инстинкт накопительства. В царской империи, параллельно с официальным православием, существовала целая стихия народных сект, которая формировала особую экстатическую религиозность. Иррациональность веры скопцов, хлыстов, практиковавших самосожжение старообрядцев закладывала основы иной картины мира, в центре которой находился не разум, а чувства и инстинкты.

Русские эмоционально преданы власти, воспринимают ее и себя как единое целое — осознание этой реальности произвело на Токвиля глубокое впечатление. Французского мыслителя поразила пересказанная одним из его побывавших в России знакомых сцена коллективного молебна с участием императора. Преклонившего колени перед алтарем царя окружала группа «перешептывающихся и шутящих» генералов и адъютантов из числа высшей аристократии. Однако высший символизм церемонии придавал тот факт, что действие происходило в окружении многотысячных войск, состоящих из представителей народа и «взирающих на алтарь и на императора с одинаковым трепетом» [23. Р. 242].

Токвиль всегда испытывал некоторую ностальгию по тем временам, когда патриархальные узы связывали людей различных сословий в неразрывные иерархии авторитета и подчинения. В условиях американской демократии основой любой субординации является договор — инструмент рационального регулирования отношений между людьми. Он не создает между договаривающимися сторонами никакой личной эмоциональной связи и тем самым лишней раз фиксирует отчужденность индивидов друг от друга. В аристократическом обществе люди

априори не равны, однако это неравенство настолько органично, что субординация лишается всякого оттенка эксплуатации и со временем превращается в форму крепкой эмоциональной связи. Потомок феодалов, Токвиль глубоко воспринял социальную функцию землевладельца как защитника и покровителя. Для его соседей по нормандской округе он хотел оставаться тем же «господином графом», что его отец и дед. Практики межличностных отношений, принятые в Америке, могли его интересовать, но едва ли казались ему наилучшими.

Преданность русских верховной власти, формирующая особую связь между правителем и подданными, вызывала у Токвиля чувства страха и одновременно молчаливого восхищения. Еще нагляднее это проявлялось, когда речь заходила о простых русских людях. «Это единственная военная машина континента, — рассуждал Токвиль о русской армии, — в отношении которой наши солдаты испытывают уважение... Они [русские] ни разу не были разгромлены. При Эйлау, при Фридланде, при Бородино они потерпели поражение, то есть были вынуждены покинуть поле боя, но их материальная сила не была серьезно подорвана, а их храбрость и дисциплина остались нетронутыми... Их офицеры некомпетентны и часто неблагонадежны, но простые солдаты располагают почти всеми теми качествами, которые можно пожелать; они почти ни в чем не нуждаются, переносят любую усталость и лишения, испытывают смесь любви и восхищения к своему императору, гордятся тем, что они — русские» [23. Р. 242].

Преданность русских верховной власти, формирующая особую связь между правителем и подданными, вызывала у Токвиля чувства страха и одновременно молчаливого восхищения.

Русское рабство здесь перестает восприниматься как нечто однозначно негативное. Американская общественно-политическая жизнь с ее правами и свободами была эстетически близка Токвилю, воспитанному на идеях Просвещения. Но ее рациональный уклад имел серьезные родовые пороки, в перспективе чреватые возникновением новой формы тирании, как выражался сам мыслитель — «мягкого деспотизма». Русская политическая действительность также порождала деспотизм, в отношении которого приставка «мягкий» была явно лишней. Однако этическая подоплека новейшей тирании в двух странах имела разную природу. Какое равенство предпочтительнее: то, которое возникает между двумя рационально действующими, подобными, но отчужденными друг от друга индивидами, или то, которое создается коллективным чувством, единым квазирелигиозным порывом? Вероятно, сам Токвиль едва ли смог бы дать уверенный ответ на этот вопрос.

«Русская загадка» М. Вебера

Для автора «Демократии в Америке» Россия стала важным «камертоном», помогавшим ему определиться с собственным отношением к современному обществу. Американский опыт воплощал собой дух рациональности. Русский жизненный уклад являл собой его противоположность. Сопоставление двух крайних взглядов на мир, человека и социум создавало некий сложный образ современности. Видеть в токвилевском восприятии России слепок объективной реальности — такая же ошибка, как считать таковым представленную им картину североамериканской жизни. Токвиль выборочно, местами произвольно подходил к эмпирическому материалу. Его интересовала не Россия как таковая, а ее отражение в картине мира европейца, возникшей по итогам Просвещения и Революции. Макс Вебер в данном смысле в гораздо большей степени выступал как ученый. Он специально интересовался российской социально-политической ситуацией и посвятил ей несколько работ. Ясно, что Токвиль был скорее философом, в то время как Вебер оперировал в рамках уже в значительной степени сложившейся науки об обществе. Да и знание о российских реалиях на Западе за полвека сделало серьезный шаг вперед. Тем не менее подоплека интереса Вебера к России во многом была той же самой, что и у Токвиля.

Автора «Протестантской этики» принято считать одним из адептов рациональности. Однако был ли сам Вебер носителем духа рациональности, и каким он видел мир, сверстанный по ее лекалам? Попытки дать ответ на этот вопрос ставят под сомнение сложившийся образ Вебера как «апостола» рациональности. Э. Баумгартен, племянник и один из ближайших конфиденентов немецкого мыслителя, отмечал характерную особенность интерпретации его фигуры современниками: «Есть много воспоминаний и точных описаний, которые в целом хороши и даже прекрасны, но вообще говоря, образ собственно человека, который неистово, подобно язычнику, любил мир, заслоняется все искажающей благоговейной апологетически-метафизической его интерпретацией» [19. P. 553–554].

Подробное изучение биографии и взглядов немецкого мыслителя рисует сложный образ человека, весь жизненный путь которого определило противоречие между рациональным и иррациональным [19]. В его личности аскетическое отношение к миру, привитое в семье с протестантскими корнями, строгая научная культура, усвоенная в университетской среде, сосуществовали с активным творческим началом и сложным чувственным восприятием окружающей реальности. «Железная клетка» — центральное понятие философии рациональности Вебера — была той жесткой рамкой, за пределы которой он в своей повседневной жизни неизменно стремился вырваться. «Протестантская этика и дух капитализма», самый известный его текст, вероятно, выросла из осмысления этого фундаментального противоречия. Как отмечала жена Вебера Марианна, «эта работа связана с глубочайшими корнями его личности и неопределимым образом несет ее отпечаток» [1. С. 293].

Исследователи неоднократно высказывали обоснованное мнение о том, что тип носителя протестантской этики Вебер списывал с самого себя. Однако его личное отношение к пуританскому образу жизни было неоднозначным. И. Радкау, автор последней, одной из наиболее полных биографий Вебера, отмечает что «особое значение “Протестантской этики” не в последнюю очередь обусловлено тем, что в ней личный опыт смешан с самоотрицанием» [19. Р. 201]. Методический образ жизни протестантов, рационализация всех сторон их быта, строгий аскетизм и, как результат, чувство изолированности и одиночества в «железной клетке» — все это настолько же отражало личную реальность Вебера, насколько вызывало у него острое неприятие.

Как и в случае с Токвилем, внутренний конфликт между рациональным и иррациональным был для Вебера мощным источником вдохновения. Всю свою научную деятельность он посвятил проблеме «расколдовывания» окружающего мира. Однако магическая действительность всегда притягивала его. Веберовский интерес к России был во многом интересом к загадочному, иррациональному, разрывающему рутину. «Для Вебера, — писал Э. Баумгартен, — Россия в большей степени, чем Америка, являлась объектом притяжения и даже больше — олицетворением вполне определенной надежды на то, что в глубине ее пространств все еще сохраняется достаточно первозданного национального духа. Именно благодаря этому люди здесь, чаще, чем где-либо еще на планете, будут добиваться нереализуемого, тем самым спасая мир от забвения и упадка, которые несут с собой сытость и лень» [12. S. 662]. Рационализация общественной жизни у Вебера — это аналог распространения равенства у Токвиля, точнее говоря, второе — это частный случай первого. И в «расколдованном» мире, и в обществе равных индивидов деятельность по максимизации материального достатка превращается в основную форму легитимного социального действия. Это данность, от которой не уйти, — автор «Протестантской этики» выступал здесь таким же фаталистом, как и его французский предшественник. Однако позитивны ли эти изменения? Вебер, как и Токвиль, не был в этом уверен.

Он рано почувствовал наличие проблемы. Уже первые веберовские работы несли на себе отпечаток острого конфликта между рациональным, всем, что связано с современной цивилизацией, и иррациональным, отсылающим к прошлому, чувствам и природе. В своем первом самостоятельном большом исследовании он представил картину развития капиталистических отношений в сельском хозяйстве Восточной Германии — крестьянского обезземеливания, возникновения крупных агропредприятий, массового привлечения иностранной рабочей силы. Главный вопрос, который при этом интересовал Вебера, был озвучен им в 1893 г. в письме Л. Брентано: «Является ли рационально организованное и финансово мощное крупное предприятие в экономическом и социальном смысле шагом вперед в развитии сельского хозяйства?» Свой ответ он озвучил здесь же: «Я считаю, что в настоящее время это ни в коем случае не является шагом вперед в социальном смысле, а в экономическом — лишь в наших германских условиях» [19. Р. 84].

По мнению Вебера, тесная связь с землей и природой делала крестьянина «последним свободным человеческим существом» [19. Р. 85]. При всей своей бедности он жил полноценной жизнью, незнакомой промышленным рабочим и другим горожанам. Немецкий мыслитель описывал нищету сельскохозяйственных рабочих, их специфические нравы, однако его оценка — это нечто отличное от марксова пренебрежения «идиотизмом деревенской жизни». Крестьянин чужд порокам и соблазнам цивилизации, в этом кроется его сила. Как горожанин и буржуа, Вебер не мог принять крестьянского образа жизни и взгляда на мир. Как критически настроенный к современному обществу интеллеktуал, он видел в них утраченный дар. Польские крестьяне, приезжающие в Германию и работающие в юнкерских поместьях, в представлении Вебера — иной человеческий тип, отличный от немцев. Причем в их «межвидовой» борьбе у славян явно больше шансов: «Нельзя позволить двум разным народам с двумя столь различающимися наборами физических качеств... свободно конкурировать в качестве рабочих на одном и том же пространстве» [19. Р. 87].

Именно крестьянская Россия больше всего интересовала Вебера. Революция 1905 г. в его глазах являлась мощным взрывом природного начала — неудержимого стремления крестьянина к земле. Коллеги и современники автора «Протестантской этики» рассматривали русские события через призму противостояния интеллигенции и власти, придворных интриг и национального вопроса. Вебер считал все эти вопросы вторичными. По его мнению, ни интеллигенция, ни буржуазия, ни пролетариат — основные страты современного общества — не являлись в России «историческими» образованиями. Дух страны наиболее полно воплощало крестьянство и «характернейший институт русского аграрного строя» — община, основывающаяся на «естественном» праве [2. С. 85]. Вебер не случайно использовал здесь кавычки: «естественное» право русского крестьянина в его представлении не имело ничего общего с естественным правом просветителей. В его основе лежит тесная связь человека с природой. Жизнь на земле является наиболее естественной формой существования. Крестьянская автаркия позволяет обходиться без искусственных институтов перераспределения ресурсов, создаваемых государством и возникающих в рамках общественного разделения труда. Крестьянина связывают лишь первичные социальные узы, которые создает сама природа, — с его семьей и соседями.

Отношение Вебера к общине не однозначно. Ее уклад он характеризовал как аграрный коммунизм, добавляя при этом знаковое слово «архаичный». Община — это реликт прошлого, который подвергается ударам со стороны поднимающегося модерна. Отрыв от земли порождает в крестьянской среде огромную энергетику «природного» протеста, в силе которой мало кто в России отдавал себе отчет. Бюрократия и интеллигенция, представители вестернизированной части общества, едва ли смогут предотвратить взрыв. «Крестьянские идеалы, — писал Вебер, — принадлежат нереальному миру» [2. С. 102]. К чему приведет попытка

реализовать эти идеалы в ситуации набравшей темп модернизации? Веберовские опасения последствий рационализации русского варварства напоминают о тех мыслях, которые витали в Европе в начале XIX в.: «В русском обществе действуют импортированные новейшие силы крупного капитала, тогда как это общество все еще покоится на фундаменте архаического крестьянского коммунизма. Они развязывают в рабочей среде радикальные социалистические настроения и в то же время противопоставляют им организацию ультрасовременного типа, абсолютно “враждебную свободе”. Пути политического развития в этой ситуации непредсказуемы» [2. С. 102].

Вебер опасался того, чем могут обернуться русская революция и крестьянское стремление к земле, а именно — диктатуры, ориентированной на внешнюю экспансию. Как и многие немцы на заре XX в., он видел в России потенциальную угрозу для европейской цивилизации. Однако разрушительная стихия русской революции вызывала у немецкого мыслителя не только смешанное чувство смутного опасения, но и живой интерес. Вебер, вероятно, ощущал некоторую личную вовлеченность в события: «Он, очевидно, чувствовал, что в русских событиях ему удалось уловить неощутимый фактор, который выпускали из внимания обычные немцы: смертельное ожесточение и готовность к смерти» [19. Р. 240]. Веберовские тексты о России акцентируют элемент насилия, страсти и эмоций, будь то со стороны правительства, полиции, восставших крестьян или радикальной интеллигенции. Революция 1905 г. была обречена, по его мнению, в том числе потому, что она не породила харизматическую личность, которая смогла бы аккумулировать всю созданную ею энергетику.

И тем не менее Россия привлекала его именно неопределенностью своего настоящего бытия, невозможностью рационально предугадать ее завтрашний день. Она сохраняла шанс на великое будущее вне рамок «железной клетки». Другой такой страной Вебер считал Америку. Здесь его мысль снова пересекается с идеями Токвиля: «Несмотря на все колоссальные различия в капиталистическом развитии, эти “сообщающиеся людские резервуары” вполне сопоставимы. Оба лишены “исторической” глубины. Оба “континентальны”, и их горизонт открыт во все стороны. Но самое главное, что их роднит, в известном смысле это две последние возможности для возникновения спонтанной культуры свободы». Вебер четко обозначает перспективу возникновения в России новой диктатуры, однако революция для него все-таки остается борьбой за свободу — за то, вкус к чему утрачен в Старом Свете. «Нигде, — отмечал он, — борьба за свободу не велась в таких трудных условиях, как в России. Нигде она не велась с таким самопожертвованием, и немцы, сохранившие еще какие-то остатки идеализма наших отцов, должны испытывать естественную симпатию к этой борьбе» [2. С. 103].

Пожалуй, наиболее откровенно о своем личном отношении к России Вебер сказал в 1912 г. на торжественном праздновании юбилея русской читальни Гейдельберга. «Россия и Германия, — говорил он, — не могут

жить друг без друга. Россия — это страна бесконечных возможностей... Толстой слишком велик для Европы; он за рамками оценок, принятых в любой европейской стране. И то же самое касается всего русского... Но если бы только русские могли проявлять такую же умеренность, как мы, немцы! Если бы идея немецкой умеренности смогла сочетаться с русским обыкновением выходить за рамки, возникшая гармония спасла бы мир» [13. S. 149].

Макс Вебер никогда не был поклонником России. В годы Первой мировой войны он поддержал войну против царской империи, а в 1918 г. с удовлетворением наблюдал за окончательным разгромом русских армий. Призрак угрозы с востока преследовал его, как и многих других европейцев. Однако это была лишь часть правды. Веберовское видение России было отображением его сложной натуры. Об этом писал Э. Баумгартен: «Не только плебеи, относящие себя к интеллектуалам, но и весьма утонченные умы сожалеют по поводу того, что в реальности существовало два Макса Вебера: свободный от ценностей человек науки и страстный политик, одержимый ценностями... Хорошо, но почему благородный и прозорливый человек не может одновременно любить Россию и бояться ее, иногда доходя в своем страхе до ненависти?» [12. S. 663].

* * *

А. С. Пушкин в 1836 г. назвал Россию «судилищем Европы» [9. С. 237]. Д. С. Лихачев сетовал на то, что поэт не пояснил свою мысль, предоставив потомкам додумывать ее. Однако можно предположить, что современники Пушкина понимали, о чем идет речь. В момент одного из наиболее глубоких кризисов европейского сознания завязанная на Россию символика оказалась включенной в важнейшую для него систему паттернов в качестве центрального антитетического образа. Если до этого главным противопоставлением по линии «Запад—Россия» была идея цивилизации—варварства, в рамках которой фигура москвитя играла лишь вторичную вспомогательную роль, то в начале XIX в. акценты существенно сместились. «Россия-как-зеркало» превратилась в важную отправную точку процесса формирования современного западного интеллектуального пространства. По мере его развития значение связанной с Россией символика лишь росло. После Первой мировой войны с возникновением коммунистического движения оно достигло максимума.

Крах советской альтернативы западному модерну создал новую ситуацию. Большой знаток творчества Токвиля Ф. Фукуяма провозгласил пришествие «конца истории» — эры всемирного торжества рациональности. В его представлении социальный мир будущего обретал те же черты, что и общество равных индивидов в описании автора «Демократии в Америке»: «Борьба за признание, желание рискнуть своей жизнью ради какой-то чисто абстрактной идеи, всемирная идеологическая конфронтация, вызывающая к жизни отвагу, смелость, воображение и идеализм, будут заменены экономическими расчетами, бесконечным решением

технических проблем, экологическими соображениями и удовлетворением многообразных и усложненных потребительских требований» [11. С. 113].

Образ России как воплощения иррациональности ожидаемо должен был кануть в Лету. Однако по мере того, как иллюзия «конца истории» становится очевидной, старые символы возвращаются. Сегодня российская тематика снова активно обсуждается западными интеллектуалами. «Россия, — отмечал в 2014 г. французский историк и социолог Э. Тодд, — ставит перед Западом определенные проблемы, связанные с ценностями, но... настоящей проблемой для Запада является то, что некоторые ценности, исповедуемые русскими, позитивны и полезны... Россия — это страна, которая не последовала за западным миром на его пути к “полному либерализму”... Конечно, русские бедны, и никто в Западной Европе не восторгается российской [политической] системой, в том числе уровнем обеспечения свобод. Но быть русским сегодня — значит принадлежать к сильному и уверенному в себе национальному сообществу, видеть себя в лучшем будущем, к чему-то стремиться... Сегодня Россия вопреки своей воле вновь становится символом чего-то позитивного, и значение этого факта выходит за собственно российские рамки» [16]. Проблематика, которую в русском вопросе задали Токвиль и Вебер, вновь стоит на повестке дня.

Литература

1. **Вебер М.** Жизнь и творчество Макса Вебера. М. : РОССПЭН, 2007.
2. **Вебер М.** О России. Избранное. М. : РОССПЭН, 2007.
3. «Для ЕС российская политика — большая проблема, чем теракты». Тимофей Бордачев о внутренних проблемах Евросоюза и его отношениях с Россией // Лента.ру. 2016. 04.05. — <https://lenta.ru/articles/2016/04/05/europeintrouble/> (дата обращения: 12.07.2016).
4. **Кантор В. К.** «...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историко-философские очерки. М. : РОССПЭН, 1997.
5. **Караганов С. А.** Европа: поражение из рук победы? // Россия в глобальной политике. 2015. № 1. — <http://www.globalaffairs.ru/number/Европа-porazhenie-iz-ruk-pobedy-17304> (дата обращения: 12.07.2016).
6. **Кюстин А. де.** Россия в 1839 году. СПб. : Крига, 2008.
7. **Манан П.** Общедоступный курс политической философии. М. : Московская школа политических исследований, 2004.
8. **Нойманн И.** Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М. : Новое издательство, 2004.
9. **Пушкин А. С.** Собрание сочинений. М. : Государственное издательство художественной литературы, 1962. Т. 6. С. 237
10. **Токвиль А.** Демократия в Америке. М. : Прогресс, 1992. Т. 1—2.
11. **Фукуяма Ф.** Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3.
12. **Baumgarten E.** Max Weber: Werk und Person. Tübingen : Mohr, 1964.
13. **Birkenmaier W.** Das russische Heidelberg: Zur Geschichte der deutsch-russischen Beziehungen im 19. Jahrhundert. Heidelberg : Wunderhorn, 1995.

14. **Cadot M.** Michel Cadot. La Russie dans la vie intellectuelle française: 1839—1856. Paris : Fayard, 1967.
15. **Charle C.** Les Intellectuels en Europe au XIXe siècle: Essai d'histoire comparée. Paris : Seuil, 2001.
16. La France s'est mise en état de servitude volontaire par rapport à l'Allemagne, par Emmanuel Todd. — <http://www.les-crisis.fr/todd-1-la-servitude-volontaire-de-la-france> (дата обращения: 12.07.2016).
17. **Manent P.** Tocqueville et la nature de la démocratie. Paris : Fayard, 1993.
18. **Needham J.** Science and Civilisation in China. Cambridge : Cambridge University Press, 1956. Vol. 2.
19. **Radkau J.** Max Weber: A Biography. Cambridge : Polity Press, 2011.
20. **Rosanvallon P.** The Demands of Liberty: Civil Society since the Revolution. Cambridge : Harvard University Press, 2007.
21. **Sternhell Z.** Les anti-Lumières: Du XVIIIe siècle à la guerre froide. Paris : Fayard, 2006.
22. **Strauss L.** German Nihilism // Interpretation. 1999. Spring. Vol. 26. № 3.
23. **Tocqueville A. de.** Correspondence and Conversations with Nassau William Senior from 1834 to 1859 : in 2 vol. L. : Henry S. King & Co. 1872. Vol. 1.
24. **Tocqueville A. de.** Œuvres complètes. Paris : Gallimard, 1983. T. XVIII.
25. **Tocqueville A. de.** Œuvres complètes. Paris : Gallimard, 1989. T. XVI.
26. **Tocqueville A. de.** Lettres choisies. Souvenirs. 1814—1859. Paris : Gallimard, 2003. ◆