

- ¹⁹ Ср.: *Sokolnicki M.* Op. cit. P. 92–93; *Lesur Ch.* Op. cit. P. 177–179.
- ²⁰ С. Блан назвала его «соперником А. Дюма» (*Blanc S.* Op. cit. P. 266).
- ²¹ *Данилова Е.Н.* Указ. соч. С. 259.
- ²² *Черкасов П.П.* Двуглавый орел и королевские лилии. Становление русско-французских отношений в XVIII веке. 1700–1755. С. 98–100.
- ²³ *Строев А.Ф.* «Те, кто поправляет фортуна». Авантюристы Просвещения. М., 1998. С. 336–337.
- ²⁴ *Сироткин В.Г.* Наполеоновская «война перьев» против России // Новая и новейшая история. 1981. № 1.
- ²⁵ *Борисовский Б.* Водевель с подлогом // История. Научно-популярные очерки. М., 1985.
- ²⁶ *Козлов В.П.* Указ. соч. С. 77–89.
- ²⁷ *Партаненко Т.В., Ушаков В.А.* Образ России в революционной Франции («Завещание Петра Великого») // Великая французская революция, империя Наполеона и Европа. Материалы международной научной конференции, посвященной памяти профессора В.Г. Ревуненкова. СПб., 2006. С. 45.
- ²⁸ *Lesur Ch.* Op. cit. P. 177–179. См. также: *Шубинский С.Н.* Мнимое завещание Петра Великого // Древняя и Новая Россия. 1877. № 1. С. 98–99.
- ²⁹ *Соловьев С.М.* Сочинения. М., 1993. Кн. 9. С. 136.
- ³⁰ Петр Великий. Воспоминания. Дневниковые записи. Анекдоты. М., 1993. С. 299.
- ³¹ *Валишевский К.* Роман императрицы. Екатерина II. М., 1990. С. 409.
- ³² *Зорин А.Л.* Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М., 2001. С. 35.
- ³³ *Анисимов Е.В.* Россия в середине XVIII в. Борьба за наследие Петра. М., 1986. С. 98.
- ³⁴ *Троицкий Н.А.* Россия в XIX веке: Курс лекций. М., 1997. С. 15.
- ³⁵ См.: *Геллер М.Я.* История Российской империи. Т. 2. М., 1992. С. 220–221, 255–256.
- ³⁶ *Шубинский С.Н.* Указ. соч. С. 99.
- ³⁷ *Данилова Е.Н.* Указ. соч. С. 28, 31.
- ³⁸ *Анисимов Е.В.* Время петровских реформ. Л., 1989. С. 417.
- ³⁹ *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969. С. 183.
- ⁴⁰ Подробнее см.: *Мезин С.А.* Стереотипы России в европейской общественной мысли XVIII века // Вопросы истории. 2002. № 10. С. 148–157.
- ⁴¹ См.: *Черкасов П.П.* Указ. соч.
- ⁴² *Зорин А.Л.* Указ. соч. С. 72–76.
- ⁴³ См.: *Летчфорд С.Е.* Французская революция конца XVIII в. и формирование образа России в общественном мнении Франции // Европейское Просвещение и цивилизация России. М., 2004; *Митрофанов А.А.* Образ России в общественном мнении революционной Франции конца XVIII в. (по материалам публицистики и печати). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2010.
- ⁴⁴ *Jourdan E.* Op. cit. Примеч. 38.
- ⁴⁵ *Jourdan E.* Op. cit. Примеч. 81–86.
- ⁴⁶ Рукописный отдел ИРЛИ РАН, ф. 265 («Русская старина»), оп. 2, № 4248, л. 2.
- ⁴⁷ См.: *Анисимов Е.В.* Время петровских реформ. С. 416–417.

© 2010 г. П. С. КУПРИЯНОВ*

СВОЕ И ЧУЖОЕ В РУССКОМ ЗАГРАНИЧНОМ ПУТЕШЕСТВИИ НАЧАЛА XIX века

В научных исследованиях путешествия традиционно воспринимаются и описываются как опыт межкультурного взаимодействия. Встреча с *другим* всегда требует различения *своего* и *чужого* и осмысления выявленных различий. По меткому замечанию

* **Куприянов Павел Сергеевич**, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН.

Статья написана при финансовой поддержке РГНФ, проект № 10-01-00001а.

В.Л. Каганского, «путешествие обостряет идентичность путешественника именно в силу мощной и разнообразной жизни с границами и в границах»¹. Проблема идентичности в российском контексте² приобретает особую актуальность в начале XIX в. Накануне Отечественной войны 1812 г. в литературе, драматургии, изобразительном искусстве все более уверенно «звучит» национальная тема, завязывается знаменитая полемика о языке; центральное место в общественной мысли занимает проблема национальной самобытности. Все это позволяет выделить начало XIX в. в особый этап в развитии национального самосознания. И по-видимому, совсем не случайно это же время считается эпохой путешествий: на него приходится заметный рост числа заграничных поездок – научных, образовательных, развлекательных, военных, дипломатических и др. Естественно, все они довольно существенно различались по целям, маршрутам, продолжительности, по составу участников и другим параметрам. Но, несмотря на все эти различия, было и немало общего для всех путешествий, всех авторов и всех текстов. В данной статье на примере нескольких, наиболее содержательных и выразительных материалов путешествий выявляются общие представления разных авторов о *своем* и *чужом* и определяются принципы построения культурных границ в путешествии, что позволяет очертить, хотя бы отчасти, общие контуры этнокультурной идентичности, свойственные представителю российского образованного общества в начале XIX в.

Уже формальный анализ «путешествий» показывает, что описание *чужого* почти всегда происходило в связи со *своим*. Иное, незнакомое уподоблялось или противопоставлялось своему, знакомому, но момент сравнения, сопоставления, соотнесения присутствовал почти всегда и использовался при описании людей, зданий, городов, одежды, характеров, музыки, обычаев и много другого. Так, памятник Иосифу II в Лиссабоне сравнивается с петербургским монументом Петру I³, а португальский министр С. Помбаль – с самим Петром⁴. Образ Петербурга встает перед глазами путешественников при описании Берлина⁵, Триеста⁶, Лиссабона⁷. Кенигсберг оказывается похожим на Москву, а Портсмут – на Кронштадт⁸. И.Ф. Крузенштерн называет один из календарных праздников полинезийцев «олимпийскими играми»⁹. Аналогичным образом карнавал на о. Корфу уподобляется «нашей масленице»¹⁰, а гавайский праздник «макагити» – «походит на наши святки»¹¹. Сицилийцы, по наблюдению П.П. Свинына, «видом и образом жизни похожи на наших цыган», а черногорцы «сражаются подобно древним скифам... и атакуют точно так, как наши казаки – россыпью и при ужасном крике»¹².

При чтении записок путешественников складывается впечатление, что фигуры сравнения просто необходимы авторам в рассказе об Ином. Поэтому, описывая тихоокеанских островитян или американских индейцев, путешественник не ограничивается указанием на цвет кожи, а обязательно сравнивает их с южными европейцами¹³, восхищаясь красотой жителей о. Нуку-Хива, уподобляет их Аполлону Бельведерскому, а айны кажутся ему похожими на эстов¹⁴. По мнению Крузенштерна, некоторые «сандвичанки» «столь хороши, что и в Европе не признали бы их красавицами», а их татуировка на руках напоминает ему короткие перчатки, бывшие некогда в моде у европейских дам¹⁵. Российские и европейские реалии служат своеобразной меркой не только при описании внешнего вида «дикарей», но и для определения степени совершенства их искусств и ремесел: отмечая рукодельное мастерство женщин на о. Кадык, Ю.Ф. Лисянский говорит, что «в искусстве шить едва ли кто может превосходить их, кроме как на островах Лисых. Я имею многие образцы их работы, которые сделали бы честь лучшим нашим швеям»¹⁶.

Иначе говоря, элементы знакомого, своего текста выступают инструментами познания чужой культуры: познание осуществляется с помощью подбора известного аналога к каждому описываемому инокультурному элементу. Следует признать, что аналогия вообще является довольно распространенным механизмом познания. По словам Р.М. Шукурова, исследующего эту проблематику на античном и средневековом материале, «стремясь осмыслить впервые увиденное Чужое, мы включаем механизм “дела-

ния понятным”, который исходит из аналогий с тем, что мы знаем о других подобных вещах»¹⁷. Как видим, этот механизм вполне актуален и для россиян нового времени. Именно стремление «сделать понятным» то или иное явление, заставляет «ставить его рядом» с хорошо известным феноменом. При этом существенно, что каждый новый факт, фиксируемый путешественником, не получает в его сознании отдельного, «своего» места, а присовокупляется к другим уже известным *подобным* фактам и служит для выстраивания риторической *параллели*. В результате оказывается, что даосский бальзам бессмертия «для многих китайцев представляет собой то же самое, чем философский камень был некогда в Европе»¹⁸, рис в Китае «в таком же общем употреблении, как рожь в России»¹⁹, а бой быков в Португалии – то же, что «наши кулачные бои»²⁰.

Заметим, что эти, по-видимому, универсальные закономерности человеческого восприятия органично вписывались в структуру универсалистского просветительского мировоззрения. Фундаментальный просветительский тезис о единообразии человеческой природы предполагал принципиальное структурное подобие всех культур: они могли различаться несущественными особенностями, но набор, *инвентарь* культурных элементов везде должен был быть один и тот же. Каждый такой элемент воспринимался поэтому не как самобытное явление данной конкретной культуры, а как очередная модификация общего инварианта²¹.

Инвентаризируя Иное, соотнося элементы иных культур с известным образцом, путешественники часто не обнаруживали в чужой культуре никакого аналога тому или иному образцовому явлению. Наличие такой культурной лакуны также находило выражение в тексте. «Женщины, даже самые молодые, – рассказывал путешественник об айнах, – не украшают ничем ни головы, ни шеи, ни носа, ни ушей своих; одни только губы натирают вообще синею краскою»²². Хотя здесь женщины айнов сравниваются скорее не с европейскими дамами, а с другими островитянками Тихого океана, примечательна сама форма описания с широким использованием отрицательных частиц. Подобная стиливая конструкция в этнографических описаниях XVIII в. отмечена Ю.Л. Слезкиным: «Поскольку большинство этнографических анкет признавали абсолютную нормативность высшей ступени и соответственно формулировали свои вопросы (“Имеют ли они...?”), значительное число объектов этнографического описания могло ответить только молчанием. Результатом этого была негативная форма описания и растущее количество “отсутствий”. Молдаване, например, “ничего не знают об искусствах и науках”, “курильцы не имеют понятия о высшем существе” и т.д.»²³. Равным образом описанные выше женщины «ничем себя не украшают», на свадьбах у кадьяков «не бывает никаких увеселений»²⁴, а у черногорцев «нет ни судей, ни прокуроров, ни стряпчих, и... никаких тяжб»²⁵.

Когда же какой-либо элемент культуры, описываемый путешественником, функционально подобен европейскому, но отличен от него по форме, речь идет уже не об отсутствии, а о замене, отрицательная частица «не» заменяется на предлог «вместо». Так, у китайцев палочки *вместо* ножей и вилок, бумага *вместо* салфеток, балахон из тонкой ткани *вместо* рубахи и т.д.²⁶ Жители о. Кадьяк носят в ушах янтарь «*вместо* серег»²⁷, турки же «*вместо* колпака надевают маленькую чалму, и спят в портках или в полукафтанах»²⁸, «у рубах их нет ни воротников, ни оторочек... *вместо* башмаков носят туфли»²⁹, и вдобавок к этому турецкие моряки «поднимают якорь с помощью *не* кабестана, *а* гини», а «спят *не* на койках, *а* на коврах»³⁰ (курсив мой. – П.К.).

В просветительской оптике эти туземные аналоги интерпретировались как неполноценные заменители «нормальных» европейских образов. Поэтому, упоминая о законах, существующих у черногорцев, В.Б. Броневский оговаривался: «Под словом законы я разумею то, что заменяет оные»³¹. Отсутствие европейской формы законодательства и регулирования общественных отношений означает для путешественника отсутствие законов вообще. Поэтому и жители о. Нуку-Хива, по наблюдению Крузенштерна, «не знают ни законов, ни правил общежития»³². Так же воспринимается и местный религиозный культ: очевидно, подразумевая под религией («верой») систему догматов и положений, включающую определенную культовую практику и наличие

духовенства, Крузенштерн и Лисянский о вере туземцев говорили с некоторым сомнением, поскольку из всех вышеуказанных признаков находили у них только жрецов: «Судя по тому, что у нукагивцев есть жрецы, они должны иметь и веру, но в чем она состоит, неизвестно»³³. Верования же в многочисленных духов трактовались европейцами исключительно как «нелепости»³⁴, «басни», «невежество», «слепое суеверие» и «закоснелые предрассудки»³⁵, а ритуальные действия туземцев не признавались за полноценные «обряды богослужения». Так же воспринималось культовое пространство: «Должно признаться, — отмечал Лисянский, — что храмы сандвичан, кроме сожаления о слепоте и невежестве последних, не могут возбудить в путешественнике другого чувства. В них нет ни чистоты, ни приличного таким местам украшения»³⁶.

Характерно, что в сходных выражениях описывается всякая более или менее необычная религиозная практика, не только языческая. Так, Г.М. Мельников замечает: «Вообще же, во всех жидовских синагогах никаких образов нет вовсе, вместо которых делается одно небольшое, наподобие шкафа, разными манерами убранное место, где обыкновенно раввины, или еврейские попы, отправляют свою службу»³⁷. Схожим образом описывается и мечеть: «Турецкие мечети не украшены ни резьбою, ни живописью так, как наши храмы... Колокольни при мечетях называются минареты. На оных не бывает колоколов, а имам или поп турецкий к молитве призывает помощью трещетки или крика из всей своей силы»³⁸.

По словам Шукурова, «представления о чужой культуре целиком центрируются на культуре собственной, которая в них выполняет роль одновременно и центрального члена, и базовой модели, привносящей в пространство Чужого несвойственную ему систему координат»³⁹. Материалы русских заграничных «путешествий» начала XIX в. вполне подтверждают это. Европоцентризм просвещенных путешественников проявляется в том, что за плотной паутиной отрицаний, замещений и недоумений в описаниях иных народов легко угадывается облик их собственной культуры, выступающей в роли «отсутствующей модели»⁴⁰, которая в самом тексте содержится в скрытом виде, но при этом служит своего рода «точкой отсчета», исходным образцом для описания всего Иного.

Итак, риторика инаковости, т.е. языковые формы и формулы, используемые в материалах путешествий для описания Иного, являлась идеальным средством вербализации просветительского взгляда. В этом смысле можно говорить о специфическом просветительском этнографическом дискурсе, широко распространенном и хорошо усвоенном в рассматриваемую эпоху. Вместе с тем внимательный анализ записок путешественников позволяет утверждать, что это вовсе не единственный «способ говорения» об Ином — за теми же риторическими оборотами и формулами может скрываться совсем другой взгляд, отличный от взгляда просвещенного наблюдателя.

Скажем, риторическая *параллель* далеко не всегда является выражением исключительно универалистского суждения. Показательным примером может служить замечание Лисянского о мужском «наряде» полинезийцев: «Маркизцу быть без такого убранства столь же стыдно и непристойно, как европейцу без нижнего платья»⁴¹. Фактически здесь не просто фиксируются различия между двумя культурами — речь идет о существовании разных культурных норм, что предполагает разное отношение к одному и тому же явлению. То, что кажется странным (или неприличным) европейцу, является нормальным для «дикаря», и наоборот — обычные (с точки зрения своей культуры) вещи вызывают удивление у чужаков: «Заключение женщин есть следствие многоженства, и сколько сие обыкновение нам кажется странным, столько свобода наших женщин удивляет турок»⁴². Идея об относительности культурной нормы, отражающаяся в данных высказываниях, конечно, противоречила основам просветительского мышления, поскольку отрицала наличие единственного образца. В этой альтернативной оптике иначе трактуется и фигура *замены*: *свое* и *чужое* соотносятся не как универсальный шаблон и неполноценная копия, а как два равноправных варианта.

Между тем зафиксировать этот иной взгляд посредством формального анализа оказывается довольно трудно, поскольку он не обладает собственным «языком» и верба-

лизируется посредством все тех же имеющихся риторических средств. Для того, чтобы «разглядеть» за просветительской риторикой не-просветительское восприятие, необходим содержательный анализ контекста. Примером здесь может служить описание японской пищи в записках В.М. Головнина. Его книга, посвященная более чем двухлетнему пребыванию россиян в японском плену, подробно освещает самые разные стороны японской жизни. Довольно часто заходит речь и о местной пище: здесь можно обнаружить не только регулярные сообщения о том, чем кормили пленных, но и способы приготовления некоторых продуктов и напитков⁴³. При этом главной характеристикой японской пищи для россиян становится ее *инаковость*, в первую очередь путешественник фиксирует то, что отличается от *своей* еды. Таких отличий обнаруживается довольно много. Они касаются застольного этикета, основных блюд японской кухни, способов приготовления и даже внешнего вида продуктов: «Японская редька и видом, и вкусом очень различна от нашей: она тонка и чрезвычайно длинна, даже до двух аршин; вкусом не очень горька, но сладковата и несколько подходит к репе»⁴⁴.

Пленным европейцам пришлось в полной мере испытать всю экзотичность местной трапезы: «Кормили по 3 раза в день: поутру перед выступлением в дорогу, в полдень и вечером на ночлеге. В кушанье, как при завтраке, так обеде и ужине, не было большой разности, обыкновенные блюда были: вместо хлеба сорочинская каша, вместо соли кусочка два соленой редьки, похлебка из редьки, а иногда из какой-нибудь дикой зелени, или лапша, и кусок жареной или вареной рыбы. Иногда грибы в супе; раза 2 или 3 давали по яйцу, круто сваренному. Впрочем, порции не назначалось, а всякий ел, сколько хотел; обыкновенное питье наше был очень дурной чай без сахара, изредка давали саги»⁴⁵. Подобные описания, неоднократно повторяющиеся на протяжении всего повествования, имеют устойчивую структуру, закрепляющую инаковость японской пищи, прежде всего, с помощью предлога «вместо». Как правило (особенно в первой части сочинения), эта риторическая конструкция отражает европоцентристские установки автора: чужая японская еда воспринимается и описывается им как еда «дикарей» и противопоставляется «нормальной» европейской пище⁴⁶. Наряду с другими признаками (например, жестокими условиями плена), в глазах путешественника она явно свидетельствовала о «варварстве» местных жителей.

Между тем в тех же записках Головнин нередко оспаривал распространенное (и не раз им же самим высказанное) представление о варварстве японцев, иронизировал над излишней экзотизацией Японии, свойственной некоторым европейским авторам, и приводил разные доводы в пользу того, что «уже пора им исклчить японцев из числа варваров»⁴⁷. Это заставляло иначе говорить и о местной пище: «Кормили в Матсмае гораздо лучше, нежели в Хакодаде. По обыкновению японцев, сорочинская каша и соленая редька служили нам вместо хлеба и соли; сверх того, давали нам очень хорошую жареную или вареную рыбу, свежую, а иногда соленую, суп из разной лесной зелени или похлебку, наподобие нашей лапши; часто варили для нас уху или соус с рыбой, или похлебку из ракушек; рыбу жарили в маковом масле и приправляли тертой редькой и соей; а когда выпал снег, то стреляли для нас нарочно оленей и медведей, а иногда и зайцев. Самое же лучшее кушанье, по мнению японцев, было китовина и сивучье мясо. Работникам нашим, так как они были в России, приказано было стараться готовить кушанье на наш вкус, почему иногда делали они для нас пирожки из яичной муки с рыбой, довольно вкусные, а иногда варили жидкую кашу. Вот только и было два русских блюда, которые они сделать умели. Кормили же нас, по своему обычаю, 3 раза в день. Для питья давали теплую или горячую чайную воду, а когда водили в замок, то по возвращении давали каждому из нас чашки по две чайных подогретой саги; то же делали, когда погода была холоднее обыкновенной»⁴⁸.

Здесь при сохранении привычной риторики (и неперменного союза «вместо») чувствуется иная, положительная интонация. Те продукты, которые ранее воспринимались как присущие дикарям и сопровождались соответствующими эпитетами, теперь лишаются негативных характеристик: зелень оказывается уже не «дикая», а «разная лесная», рыба – не гнилая, а «очень хорошая жареная или вареная», а «очень дурной

чай без сахару» заменяется на нейтральную «теплую или горячую чайную воду». Иными словами, автор демонстрирует гораздо большую «толерантность» по отношению к местной пище. Более того, пленные россияне описываются не как беспомощные жертвы, но скорее как желанные гости, японцы же предстают не «лютейшими варварами», а заботливыми хозяевами, в чем проявляется уже их «толерантность» по отношению к пришельцам: некоторые блюда японцы готовят «нарочно» для гостей (варят уху, похлебку из ракушек, соус с рыбой, стреляют дичь и даже стараются приготовить русские блюда).

При таком подходе японская пища уже не рассматривалась как отклонение от европейской «нормы», а сопоставлялась с русской пищей на равных основаниях. Именно такое отношение преобладает в последней, третьей части «Записок» Головнина. Здесь он все больше фиксирует внимание не на отличиях, а на сходных чертах японской и русской культуры питания, обнаруженные аналогии и параллели описываются с помощью устойчивого риторического оборота: «Сорочинское пшено есть главный и по привычке необходимый хлеб для японцев, это то же, что у нас рожь... Редька заменяет у них нашу капусту... Чай им служит вместо нашего квасу, пива и воды для утоления жажды»⁴⁹. Теперь все эти японские «обыкновения» воспринимаются не как свидетельства японской дикости, а как проявления самобытной культуры, и скорее вызывают у путешественника любопытство, нежели негодование. Даже такая странная для европейцев привычка, как потребление десерта перед основной едой, сопровождается лишь лаконичной ремаркой: «Таково японское обыкновение: они любят сладкое есть прежде обеда»⁵⁰. Инаковость японской пищи не наделяется уже негативными значениями, а «оправдывается» русскими аналогами. Если раньше отказ приготовить курицу больному пленнику расценивался как варварское «жестокосердие»⁵¹, то теперь он объясняется с помощью отсылки к своей традиции: «Они не убивают их по привязанности, какую мы иногда имеем к комнатным нашим животным»⁵². Еще более показательно высказывание Головнина об овощах: «Кроме дынь и арбузов, других огородных овощей японцы не едят сырых, а всегда вареные; они удивлялись, что мы ели сырые огурцы с уксусом и солью»⁵³. В этом высказывании русские и японцы меняются ролями: предметом удивления здесь становится не японское, а русское обыкновение, причем они противопоставляются по традиционному критерию – сыроедения, и «сыроядцами» оказываются русские. Очевидно, что подобное противопоставление невозможно в рамках просветительской европоцентристской парадигмы, в которой потребление в пищу сырых продуктов – неотъемлемый атрибут «дикарей»⁵⁴.

Важно подчеркнуть, что в приведенных фрагментах японская кухня противопоставляется не вообще европейской, а именно русской. Это свидетельствует не просто об изменении отношения путешественника к японцам (с «плохого» на «хорошее»), а об ином принципе этнографического описания, основанном не на традиционной просветительской, а на новой этнической парадигме, в которой категории «своего» и «чужого» наделяются принципиально иным значением.

Просветительская этнографическая традиция располагает народы (точнее, жители разных областей) на единой универсальной цивилизационной шкале, где обозначен известный «максимум». Ему присваивается наиболее позитивное значение, благодаря чему вся эта схема приобретает неизбежное оценочное измерение. При закреплении своей позиции на этом «максимуме» степень чуждости каждого народа измеряется его близостью к указанной точке (т.е. фактически «уровнем» его цивилизованности) и в зависимости от этого получает более или менее положительную оценку. Другими словами, инаковость находится в обратной зависимости от цивилизованности, поэтому для европейца самыми чужими оказываются «дикари». В этнической же парадигме, основанной на принципе многообразия, каждый народ признается особой уникальной группой со своей специфической культурой. Чуждость, различие приобретают здесь иное качество: если просветительская модель инаковости может быть обозначена как вертикальная, то этническая – как горизонтальная. Она не предполагает наличия универсальных критериев, а следовательно, и оценочного измерения, поскольку инако-

вость определяется здесь не стадийными, а качественными различиями. Кроме того, под народом теперь понимаются не просто жители той или иной страны или области, а этническая общность, обладающая набором определенных отличительных свойств, совокупность которых передается от предков потомкам. Такая интерпретация актуализирует дискурс родства, в рамках которого появляется возможность реконструировать родственные связи между разными народами, и именно эти связи становятся главными для определения того, кто *свой*, а кто *чужой*.

Этнический взгляд позволял русскому путешественнику увидеть *своих* в многочисленных славянских народах Европы. Это часто неожиданное обнаружение «родственников» всегда производило яркое впечатление и отражалось в текстах. Примером могут служить сочинения Броневского — морского офицера, путешественника и литератора, побывавшего в самых разных уголках Европы. Он был необыкновенно воодушевлен осознанием далекого родства, этнического единства и культурной близости географически разделенных народов. Поэтому его неизменно радуют, очаровывают и восхищают всякие свидетельства общности и сходства русских с другими славянами. Именно так описывается встреча с прикарпатскими русинами: «До самой Черновицы... все места носили русские названия... Я забыл, что приближаясь к Карпатским горам, приближаюсь к родине славян. Вспомнив, что эти руснаки составляют воинственное поколение тех славян, кои при всеобщем переселении народов поселились по южную сторону Карпатов, мне весьма приятно было заметить, что они сохранили все древние качества наших прародителей, несмотря на то, что окружены разноплеменными народами»⁵⁵. Принадлежность к общему славянскому «племени» делает местных крестьян *своими* для русского офицера. По его словам, все славяне — «братья по крови»⁵⁶. Их родство проявляется в самых разных сферах — в обычаях, музыке, языке и даже характере: «Утром пустился по дороге во весь дух, по-русски. Действительно по-русски, ибо не знаю, какою волшебною силою, только в самом деле я очутился в России. Извозчик мой, Гаврила, назвал себя руснаком, чисто говорит по-русски и исповедует греческую веру»⁵⁷. Русский извозчик привозит офицера в русскую деревню, где он получает исключительно теплый прием: «Вся деревня взбегалась; меня привели к священнику, мало с радостью, а с восторгом меня принявшему. Не знаю, что сказал ему Гаврила, только я видел, что со всех сторон несли готовое кушанье. В минуту устали большой стол всем, чем кто был богат. Дочь священника спешила изготовить кофе, и крестьяне, женщины и дети, один за другим входили в горницу, безмолвно кланялись и почтительно выходили». Описывая этот прием, Броневский объясняет его именно родственными отношениями: «Радужное гостеприимство потомков славных наших прародителей меня очаровало»⁵⁸.

Сознание одного человека (а следовательно, и текст одного автора), как показывает пример Головнина, может вмещать разные модели инаковости. Подобное совмещение встречается у многих, однако если описываемые Головниным японцы остаются для него «чужими» вне зависимости от избранной точки и ракурса наблюдения, то при описании славянских народов совмещение просветительской и этнической оптики оказывается более сложным. Последняя позволяла обнаружить «родственный» народ и тем самым способствовала максимальному сближению, а иногда и отождествлению себя с объектом описания, тогда как привилегированная позиция просвещенного путешественника, напротив, предполагала известную дистанцию.

У Броневского такая проблема возникает в отношении черногорцев: с одной стороны, Черногория в его описании предстает почти идеальной страной, жители которой (подлинные «благородные дикари») существуют по «мудрым обычаям древности»: «Я видел Спарту, видел в полном смысле слова республику, отечество равенства и истинной свободы, где обычаи заменяют закон, мужество стоит на страже вольности, несправедливость удерживается мечом мщения... Три дня, проведенные мною между ними, я, так сказать, перенесен был в новый мир и познакомился с предками моими 9-го и 10-го столетия, видел пред собою простоту патриарших времен, беседовал с Ильей Муромцем, Добрынею и другими богатырями нашей древности»⁵⁹. Упоминание

«моих предков» и «нашей древности» однозначно показывает, что автор в значительной степени отождествляет себя с данным народом.

С другой стороны, его описание содержит не только восторженный рассказ о древней и «чистой» славянской традиции, но также и критику местных нравов и обычаев с позиции просвещенного наблюдателя. В быту и нравах черногорцев он находит многочисленные свидетельства их «дикости», такие как невежество, примитивное хозяйство, «варварский» обычай кровной мести и «зверскую» жестокость: «Понятие их о войне совершенно различествует от правил, принятых просвещенными народами. Они режут головы неприятелям, попавшимся в руки их с оружием в руках, и дают пощаду только тем, кои прежде сражения добровольно отдаются»⁶⁰. Совмещение в одном тексте двух принципиально разных парадигм неизбежно приводит к противоречиям⁶¹ и заставляет проблематизировать тему инаковости: «Народ, столь к нам близкий и столь мало известный, говоря одним с нами языком, имея ту же веру, происходя от одной крови, между тем как мы, родные его братья, стоим на знаменитой степени просвещенных наций, ведет посреди варваров дикую жизнь и имеет те же нравы, какие предки наши имели при храбром князе Святославе»⁶².

Противоречивость образа черногорцев в глазах русского путешественника усугублялась еще и их принадлежностью к православной Церкви. Конфессиональный аспект в рассматриваемую эпоху имел большое значение для определения *своего* и *чужого* и фактически представлял собой еще одну весьма важную грань инаковости. Славянское единство зачастую трактовалось путешественниками не только как этническое, но и как конфессиональное. Среди объединяющих факторов, наряду с обычаями, характером, языком, фигурировала и вера, *единокровие* дополнялось *единоверием*⁶³. Однако все это, очевидно, касалось только православных славян; встреча же с единокровными иноверцами существенно корректировала границы между своим и чужим в сознании наблюдателя.

Примеры такой корректировки можно найти в письмах А.И. Тургенева, студента Геттингенского университета, совершившего в 1804–1805 гг. вместе с А.С. Кайсаровым научно-познавательную поездку по Европе, целью которой стал сбор материалов по истории и культуре славян. Путешественники побывали в Саксонии, Богемии, Австрии, Венгрии, Среме, Хорватии и Италии. Уже сама цель поездки – «узнать своих сродников во всех оттенках»⁶⁴ – однозначно указывала на приверженность ее участников этническому взгляду. Поскольку первые встретившиеся путешественникам «сродники» оказались протестантами и католиками, тезис о единоверии был неактуален и конфессиональный момент поначалу никак не участвовал в формировании образов *своего* и *чужого*. Инаковость определялась не конфессией, а этничностью, границы между *своим* и *чужим* совпадали с границами этнических групп, что отражалось в соответствующем словоупотреблении: «В день Преображения был у двух обеден – в нашей русской церкви и в сербской; вместо яблок освящали виноград, и я разговелся над ним»⁶⁵. В этом письме из Будапешта Тургенев, называя «нашей» именно русскую церковь, противопоставляет ее сербской, тоже православной. Очевидно, общностью, к которой он в этот момент себя причисляет, являются русские как этническая группа. Однако уже через месяц ситуация меняется: путешественник оказывается в Воеводине, среди православных сербов и, находясь в резиденции сербского митрополита, пишет: «Мы пробудем здесь еще дней 5 и поедем осматривать т[ак] н[азываемую] Фружскую гору, в которой находится большая часть монастырей наших»⁶⁶. Совершенно очевидно, что здесь под «нашими» понимаются уже не собственно русские, а православные монастыри. В основе такого восприятия лежит идея религиозного единства сербов и русских, которое (вероятно, в силу специфической этноконфессиональной обстановки на данной территории) оттесняет на второй план единство этническое и заставляет путешественника причислять себя уже не к этнической, а к конфессиональной группе.

Итак, проведение культурных границ, различение *своего* и *чужого* представляло собой отдельную задачу для путешественника, которая каждый раз решалась по-разному. Разные парадигмы (концептуальные схемы), существовавшие в их сознании, опре-

деляли разные принципы этнографического описания и соответственно – разные модели инаковости. Области *своего* и *чужого* на умозрительной этнографической карте меняли свои очертания в зависимости от взгляда наблюдателя. *Свои* по крови становились *чужими* по вере, а «жестокие дикари» оказывались «дальними родственниками». И хотя этот взгляд был направлен вовне, он менял и самого наблюдателя, поскольку самым непосредственным образом влиял на его представления о собственной идентичности. Поэтому определить единую универсальную идентичность русского путешественника начала XIX в. оказывается невозможно – вместо нее можно указать как минимум 4 варианта: путешественник мог выступать в роли просвещенного европейца, россиянина, русского (славянина) или православного. Кроме того, ситуация осложнялась терминологической неопределенностью, благодаря которой слово «русский» употреблялось при каждом из перечисленных вариантов.

В связи с этим показательны фрагменты дневника Е.Е. Левенштерна, лейтенанта корабля «Надежда», описавшего пребывание россиян в Японии в ходе первого российского кругосветного плавания 1803–1806 гг. В них содержится несколько характерных высказываний, позволяющих отчасти реконструировать представления автора о собственной идентичности. С одной стороны, он уверенно относил себя к европейцам, отмечая, что «мы, европейцы, видим препятствие в церемониях этой нации», а «японцы презируют нас, европейцев»: «Какое же представление могут иметь японцы о нас, европейцах, когда они видят, насколько мы одержимы страстями»⁶⁷. Здесь налицо общеевропейская идентичность – перед японцами российские мореплаватели выступают как представители Европы. С другой стороны, на этой же странице упоминается о том, что японцы учат русский язык и «некоторые приветствуют нас уже на нашем родном языке». Иными словами, лейтенант Левенштерн называет русский язык *своим родным*. А рассказывая о торжественном обеде в Макао в честь дня рождения португальской королевы, он сообщает: «Нам, русским, прислуживали слуги дома и относились к нам с большим уважением»⁶⁸. На основе этих последних высказываний можно было бы заключить, что автор причисляет себя к русскому народу как этнической общности. Между тем, скорее всего, в данном случае подразумевалась не этническая, а государственно-локальная общность, подданство – для ее обозначения определение «русский» использовалось в то время довольно часто. Тот же Левенштерн явно отделял себя от «русских», которых уличал в пьянстве, считая его специфической этнической чертой. «Была очень сильная гроза с невероятно сильным ливнем, – записал он однажды, – промочившим нас насквозь, *до нитки*, как говорит русский»⁶⁹. Здесь, очевидно, слово русский наделялось уже собственным этническим значением.

Использование в одном тексте одного и того же слова в разных значениях приводит к противоречиям, избежать которых отчасти позволяет довольно популярный в начале XIX в. термин «россияне», «российский». «Достойный примечания мыс сей назвал я мысом Россиян», – сообщал Крузенштерн⁷⁰. Эта форма позволяла многочисленным иноэтничным российским подданным (как те же Левенштерн и Крузенштерн) выразить свою принадлежность к России. Между тем строгого смыслового разграничения терминов «русский» и «российский» в то время не было, что порождало такие странные для современного уха формулы, как «русский немец», в которых слово «русский» обозначало государственную, а не этническую принадлежность.

Случаи Броневского, Головина, Тургенева, Левенштерна не единичны, материалы путешествий изобилуют аналогичными примерами. На протяжении поездки, плаванья, экспедиции путешественники всегда по-разному определяли себя, используя разные критерии группового различия. Сама идея смены идентичности воспринималась как вполне естественная. Разные идентичности и разные модели инаковости совмещались и чередовались, поочередно занимая доминирующие позиции в разных частях путешествия. С одной стороны, данный феномен можно объяснить тем, что начало XIX в. – это период становления в общественном сознании новой этнической парадигмы, которая постепенно вытесняет привычные конфессиональные и государственно-территориальные модели идентичности⁷¹. Совмещение же противоречивых элемен-

тов объясняется спецификой переходного периода. Но такое объяснение исходит из того, что универсальной *нормой* для индивидуального сознания признается *единственная* идентичность, обеспечивающая непротиворечивую интерпретацию наблюдаемой действительности. Между тем верность данного представления все чаще подвергается сомнению. Этнологи и психологи описывают феномен сложной, множественной, подвижной идентичности, понимаемой не как раз и навсегда зафиксированная принадлежность к той или иной общности, а как процесс постоянного самоопределения индивида в актуальном социокультурном пространстве⁷². Анализ материалов русских заграничных путешествий показывает, что эта динамическая, процессуальная парадигма является более адекватной и продуктивной для описания сознания российской интеллектуальной элиты начала XIX в.

Примечания

¹ Каганский В.Л. Путешествие и границы // Культурное пространство путешествий. Материалы научного форума 8–10 апреля 2003 г. СПб., 2003. С. 9.

² Из многочисленных трудов, затрагивающих тему «другого» на российском материале укажу лишь 2, на мой взгляд, наиболее пронизательных исследования: Соколовский С.В. Образы других в российской науке, политике и праве. М., 2001; Слезкин Ю.Л. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М., 2008.

³ Панафидин П.И. Письма морского офицера (1806–1809). Пг., 1916. С. 18.

⁴ Свинын П.П. Воспоминания на флоте Павла Свинына. Ч. II. СПб., 1818. С. 278–279.

⁵ Там же. Ч. III. СПб., 1818. С. 89.

⁶ Броневский В.Б. Записки морского офицера в продолжение кампании на Средиземном море под начальством вице-адмирала Д.Н. Сенявина от 1805 по 1810 гг. Ч. IV. СПб., 1819. С. 204.

⁷ Панафидин П.И. Указ. соч. С. 81.

⁸ Коростовец Н. Из путевых записок моряка Николая Коростовца // Русский архив. 1905. № 1. С. 57.

⁹ Крузенштерн И.Ф. Путешествие вокруг света на корабле «Надежда» в 1803–1806 гг. М., 1950. С. 85.

¹⁰ Коростовец Н. Указ. соч. // Русский архив. 1905. № 2. С. 201.

¹¹ Лисянский Ю.Ф. Путешествие вокруг света на корабле «Нева» в 1803–1806 гг. М., 1947. С. 124.

¹² Свинын П.П. Указ. соч. Ч. I. СПб., 1818. С. 139, 219.

¹³ Лисянский Ю.Ф. Указ. соч. С. 79.

¹⁴ Левенштерн Е.Е. Вокруг света с Иваном Крузенштерном. СПб., 2003. С. 116, 335.

¹⁵ Крузенштерн И.Ф. Указ. соч. С. 63.

¹⁶ Лисянский Ю.Ф. Указ. соч. С. 286.

¹⁷ Шукуров Р.М. Введение, или предварительные замечания о чуждости в истории // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999. С. 25.

¹⁸ Там же. С. 249.

¹⁹ Там же. С. 244.

²⁰ Свинын П.П. Указ. соч. Ч. II. С. 270.

²¹ В этом смысле можно говорить об *отрицании инаковости* в просветительском мышлении: несмотря на тщательную фиксацию многочисленных и разнообразных отличий локальных вариантов человеческой культуры от европейского «образца», все они – не более, чем варианты, разные типы одного инварианта, не наделенные никакой самобытностью, и лишь внешне отличающиеся от известного шаблона. См.: Дюше М. Мир цивилизации и мир дикарей в эпоху просвещения. Основы антропологии у философов // Век Просвещения. М., 1970. С. 251–278; Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 239–281.

²² Крузенштерн И.Ф. Указ. соч. С. 165.

²³ Slezkine Y. Naturalists Versus Nations: Eighteenth-Century Russian Scholars Confront Ethnic Diversity // Representations, University of California Press. 1994. № 47. P. 170–195.

²⁴ Лисянский Ю.Ф. Указ. соч. С. 181.

²⁵ Броневский В.Б. Указ. соч. Ч. I. СПб., 1818. С. 235.

²⁶ Лисянский Ю.Ф. Указ. соч. С. 235.

- ²⁷ Там же. С. 179.
- ²⁸ *Ла Порт Ж., де* Всемирный путешественник, или Познание Старого и Нового света. Т. 3. М., 1800. С. 42, 74–75.
- ²⁹ Всемирный русский путешественник. Ч. 1. М., 1813. С. 211.
- ³⁰ *Левенштерн Е.Е.* Путевой дневник, веденный на корабле «Азия» с 1.08.1799 по 31.05.1800 // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1994. Вып. 4. С. 231.
- ³¹ *Броневский В.Б.* Указ. соч. Ч. I. С. 253.
- ³² *Крузенштерн И.Ф.* Указ. соч. С. 91.
- ³³ Там же. С. 86; *Лисянский Ю.Ф.* Указ. соч. С. 96.
- ³⁴ *Крузенштерн И.Ф.* Указ. соч. С. 86.
- ³⁵ *Лисянский Ю.Ф.* Указ. соч. С. 116, 126, 167, 187.
- ³⁶ Там же. С. 115.
- ³⁷ *Мельников Г.М.* Дневные морские записки, веденные на корабле «Уриил» во время плавания его в Средиземном море с эскадрой под начальством вице-адмирала Д.Н. Сенявина состоявшею. Ч. III. СПб., 1872. С. 630.
- ³⁸ Француз в Константинополе, или Краткое и истинное историческое и географическое описание Турецкой империи. М., 1794. С. 30–31.
- ³⁹ *Шукуров Р.М.* Указ. соч. С. 12.
- ⁴⁰ О понятии «отсутствующей модели» см.: *Лучицкая С.И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. С. 206.
- ⁴¹ *Лисянский Ю.Ф.* Указ. соч. С. 104. Речь идет о шнурке, обвязывающем крайнюю плоть.
- ⁴² *Броневский В.Б.* Указ. соч. Ч. III. СПб., 1819. С. 154.
- ⁴³ *Головнин В.М.* Записки флота капитана В. Головнина о приключениях его в плену у японцев в 1811, 1812 и 1813 гг. Ч. I. СПб., 1816. С. 92–93, 165.
- ⁴⁴ Там же. Ч. 3. СПб., 1816. С. 104.
- ⁴⁵ Там же. Ч. I. С. 86–88.
- ⁴⁶ В этом случае японские блюда и продукты выступают лишь как *заменители* полноценных европейских образцов (хлеба, соли, кваса). Особенно показательно высказывание о том, что пленные получали «вместо питья чай без сахару» (Там же. Ч. I. С. 83). Из него следует, что в отличие от кваса, пива и воды, чай не рассматривался как полноценное «питье».
- ⁴⁷ *Головнин В.М.* Указ. соч. Ч. 3. С. 140.
- ⁴⁸ Там же. С. 181.
- ⁴⁹ Там же. С. 96–99, 104.
- ⁵⁰ Там же. Ч. 2. СПб., 1816. С. 152.
- ⁵¹ Там же. Ч. I. С. 123–124.
- ⁵² Там же. Ч. 3. С. 122.
- ⁵³ Там же. С. 119.
- ⁵⁴ *Slezkine Y.* Op. cit. P. 180–181.
- ⁵⁵ *Броневский В.Б.* Путешествие от Триеста до Санкт-Петербурга в 1810 г. Ч. I. М., 1828. С. 160.
- ⁵⁶ *Броневский В.Б.* Записки морского офицера. Ч. I. С. 290.
- ⁵⁷ *Броневский В.Б.* Путешествие от Триеста до Санкт-Петербурга. Ч. I. С. 28, 53, 159.
- ⁵⁸ Там же. С. 163.
- ⁵⁹ *Броневский В.Б.* Записки морского офицера. Ч. I. С. 192.
- ⁶⁰ Там же. С. 267.
- ⁶¹ Впервые на эти противоречия указала И.С. Достян, объяснив их тем, что Броневский в своем описании Черногории механически соединил несколько источников, написанных с разных позиций: *Достян И.С.* Русская общественная мысль и балканские народы. От Радищева до декабристов. М., 1980. С. 156–158.
- ⁶² *Броневский В.Б.* Записки морского офицера. Ч. I. С. 295.
- ⁶³ *Свиньин П.П.* Указ. соч. Ч. I. С. 162; *Броневский В.Б.* Путешествие от Триеста до Санкт-Петербурга. Ч. I. С. 31; *его же.* Записки морского офицера Ч. I. С. 144; *Мельников Г.М.* Указ. соч. Ч. II. С. 294.
- ⁶⁴ *Тургенев А.И.* Путешествие А.И. Тургенева и А.С. Кайсарова по славянским землям в 1804 г. // Архив братьев Тургеневых. Вып. 4. СПб., 1915. С. 35.
- ⁶⁵ Там же. С. 43.
- ⁶⁶ Там же. С. 50.
- ⁶⁷ *Левенштерн Е.Е.* Вокруг света с Иваном Крузенштерном. С. 206–207.
- ⁶⁸ Там же. С. 411.

⁶⁹ Там же. С. 398.

⁷⁰ Крузенштерн И.Ф. Указ. соч. С. 149.

⁷¹ Вдовина Л.Н. Что есть мы? (Русское национальное самосознание в контексте истории от Средневековья к Новому времени) // Вестник Московского университета. Сер. 8: История. 1993. № 5. С. 6–13.

⁷² Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 120–124.

© 2010 г. Т. П. ХЛЫНИНА *

ЗАПАД В ВОСПРИЯТИИ СОВЕТСКОГО ЧЕЛОВЕКА 1920-х годов

Если задаться целью и собрать воедино все словарные определения такого ключевого для российской истории понятия, как «запад», то окажется, что их не так-то много. Запад понимается как географическая характеристика («сторона света», «часть горизонта, за которую заходит солнце»); особенность определенного типа культуры и цивилизации; обобщающее название ряда европейских стран. При этом каждое из этих определений имеет временные особенности своего бытования, что не только смещает смысловые акценты, но и привносит любопытные aberrации в восприятие массовым сознанием Запада в целом. Так, для образованного человека XIX в. Запад ассоциировался с «западной», «упадком» и «спадом». Вместе с тем, как показал в своем исследовании классического российского западничества Д.И. Олейников, при всех сложностях взаимовосприятия России и Запада представление об их единстве долгое время считалось очевидным¹. С петровских времен крепнет идея ученичества – соперничества России с Западом, который окажется для нее, по точному замечанию Б.А. Успенского, «постоянным культурным ориентиром», тем, «с чем все время приходится считаться»². В конечном итоге, Запад превращается для России в «значимого другого», по отношению к которому «определяется и переопределяется ее идентичность»³. При этом, как показали изыскания О.Ю. Малиновой, тема соотнесения России с Западом не всегда в одинаковой мере являлась для нее актуальной. В 1920-х гг., когда появилась возможность «переписать свои отношения с Западом практически с чистого листа», она переживает настоящий Ренессанс.

В официальном дискурсе представителей правящей партии возобновляются старые споры о месте России в мировой истории. Правда, теперь они уже ведутся относительно страны победившего социализма, чей прорыв в «светлое царство свободы и справедливости» опередил более подготовленный к тому Запад. Данное обстоятельство, идущее вразрез с дореволюционными установками партии, увязывавшими победу пролетарской революции в России с ее началом на Западе, должно было бы стать хорошим поводом к пересмотру представлений о российской отсталости и ее извечно догоняющем пути развития. Однако одержанная победа воспринималась скорее как чрезвычайное стечение обстоятельств, нежели новая историческая закономерность. Ее превращению в предмет национальной гордости мешала и идеология пролетарско-го интернационализма, исходившая из близости грядущей мировой революции и рас-

* Хлынина Татьяна Павловна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Южного научного центра РАН (Ростов-на-Дону).

Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей», проект «Повседневный мир советского человека: стратегии выживания и механизмы адаптации в условиях социальных трансформаций 1920–1940-х гг.».