



М.А. Батунский

---

РОССИЯ  
И  
ИСЛАМ

---

II

Марк Батунский  
**Россия и ислам. Том 2**

«Прогресс-Традиция»

## **Батунский М. А.**

Россия и ислам. Том 2 / М. А. Батунский — «Прогресс-Традиция»,

Работа одного из крупнейших российских исламоведов профессора М. А. Батунского (1933–1997) является до сих пор единственным широкомасштабным исследованием отношения России к исламу и к мусульманским царствам с X по начало XX века, публикация которого в советских условиях была исключена. Книга написана в историко-культурной перспективе и состоит из трех частей: «Русская средневековая культура и ислам», «Русская культура XVIII и XIX веков и исламский мир», «Формирование и динамика профессионального светского исламоведения в Российской империи». Используя политологический, философский, религиоведческий, психологический и исторический методы, М. Батунский анализирует множество различных источников; его подход вполне может служить благодатной почвой для дальнейших исследований многонациональной России, а также дать импульс всеобщим дебатам о «конфликте цивилизаций» и столкновении (противоборстве) христианского мира и ислама.

## Содержание

Часть II	5
Глава 1	5
1. Образ Востока в русском менталитете XVIII начала XIX в. Формальная структура категорий. Общность и различия в восприятии ориентальных феноменов	5
2. Интерпретация мусульманского мира в средневековом наследии. Дальнейшие поиски идентичности	20
Глава 2	29
1. Культурное самоопределение и проблема ислама	29
2. Радикалы, либералы, консерваторы: общий курс на деазиатизацию и генезис последующих расхождений в интерпретации Ислама	34
Конец ознакомительного фрагмента.	46

# Марк Абрамович Батунский

## Россия и ислам. Т. 2

### Часть II

## Русская культура в ее отношении к Западу и Востоку: опыт историко-эпистемологической реконструкции

### Глава 1

## Русская культура XVIII–XIX вв. и мир ислама

### 1. Образ Востока в русском менталитете XVIII начала XIX в. Формальная структура категорий. Общность и различия в восприятии ориентальных феноменов

Уже со времен Петра Великого<sup>1</sup> была, казалось, бесповоротно решена принципиальнейшая концептуальная дилемма: принадлежит ли Россия к Востоку, или же, напротив, она и сущностно, и формально на веки вечные включена в динамику глубинных структур европейской цивилизации. Речь шла о цивилизации, для которой считалась имманентной вера в разум и естественную гармонию общих и индивидуальных интересов. Утверждалось, что лишь в реалиях этой цивилизации, в ее утопиях и антиутопиях, в ее ценностных параметрах, в ее морально-этических критериях, наконец, в ее лишь символических и даже семантических категориях Россия будет искать регуляторы собственного будущего, даже если таковые и будут носить зачастую подчеркнуто антизападный характер<sup>2</sup>.

Славянофильские и близкие им модели трансформации духовного наследия и образы наиболее желательных дальнейших путей социополитического развития на основе в первую очередь мононациональных и моноконфессиональных культурных институций оказывали на различные уровни и типы общественного сознания мощное новационное влияние. И однако, нормативный статус в конечном счете получили явные и неявные, но достаточно сильные – в том числе и благодаря своему разнообразию – европобежные тенденции. И системно и структурно определяясь в борьбе с партикуляристскими притязаниями, они в совокупном действии своем – стремясь освободить русскую мысль от чрезмерной привязанности к собственному «Я» – нередко резко минимизировали роль дискурсивно-логического мышления. Этим самым процессу восприятия западноевропейского идейного массива, культурных форм, организационных принципов и т. п. придавался какой-то непосредственный, чуть ли не аксиоматический, характер. Поэтому-то и развернулась борьба против однозначного преобладания западной культуры, за развертывание собственных, «исконно русских», культурных потенциалов, за право вхождения в радикально меняющуюся мировую историю на правах ее активного и автономного участника, а не объекта влияния извне<sup>3</sup>.

Но здесь следует отметить, что не только термин «культура» в его латинской транскрипции был известен образованным русским с начала XVIII в., но и само формирование его происходило в русской общественной мысли во многом аналогично западноевропейской<sup>4</sup>. В конце XVIII – начале XIX в. в русский язык начинает входить слово «цивилизация». И хотя обычно

его переводили как «гражданственность»<sup>5</sup>, тем не менее именно в таком понятии оно противопоставлялось «дикой Азии», закрепляясь (как и слово «культура»<sup>6</sup>) лишь за Европой<sup>7</sup>, сумевшей перенять от Востока его наилучшие достижения и трансформировать их на качественно новой основе.

Очень показательна в этой связи речь (1836 г.) известного казанского востоковеда Мирзы (Александра – ибо он перешел в христианство) Казем-бека.

Он воздает должное вкладу раннесредневекового мусульманского Востока в мировую цивилизацию: «В памяти Истории... очень глубоко запечатлено состояние VIII, IX и за ними следующих веков, когда халифы и их наследники распространяли просвещение вместе со своим владычеством почти во всей Азии, части Африки и Европы; когда состояние наук в этих странах ознаменовало славу сарацинов не менее славы римлян августовых времен». Между тем именно тогда «европейский мир, покрытый мраком невежества, трепетал перед могуществом магометан и... многие владыки его были совершенно чужды самому первоначальному образованию»<sup>8</sup>. Но вследствие самых разных причин – в ряду которых Казем-бек, однако, совершенно не упоминает расовый фактор – на Западе «просвещение превозмогло». Оно начало «изливать свой свет из двух источников, Флоренции и Андалузии, и в скором времени озаренная Европа начала удивлять мир своим блеском». В Азии же шел обратный процесс: в ней «просвещение склонилось к падению по мере его возвышения в Европе; судьба его там была сопряжена с судьбою владычества халифов, их ревностных наместников и мудрых преемников. Прекращение их власти преградило ему путь к дальнейшим успехам; постепенное разделение исповеданий и властей, умножение суеверия народного, как густые тучи, сокрыли его от взоров любознательных сынов Азии, но оно распростерло лучи свои в других краях, более ясных и безмятежных. Невежество, вооружась, как лютой враг, хотело наложить на него оковы; но оно, вырвавшись из железных рук его, начало искать свободы в других странах... Таким образом, Азия помрачалась день ото дня, тогда как Европа озарялась час от часу».

Но иногда, страстно взывает Казем-бек (и здесь надо, конечно, учитывать и его же самого восточное происхождение), не следует с пренебрежением отзываться об Азии:

«Одно имя Азии должно уже возбудить почтительное воспоминание каждого члена христианского мира: ибо в ней колыбель рода человеческого; в ней первобытная и светлая страна, где впервые явилась и торжествовала христианская вера; в ней протекали изобильные источники образования народов. Какой философ может исследовать древности, погружаться в филологические изыскания или делать успехи в критических разборах истории древнего мира без того, чтобы не углубиться в поучительные развалины ее обширных областей, откуда вышли первые обитатели Запада и Севера – праотцы Европы! Или кто может без *сыновнего уважения* взирать на величественные ее (Азии. – М.Б.) памятники, которые, как надгробные камни, возбуждают родное к ним чувство и напоминают нам, что *мы потомки Востока*»<sup>10</sup>.

Казем-бек – известный в первую очередь как лингвист – декларирует, что лишь «изучение языков... единственный путь к сокровищницам знаний, сокрытых в лабиринте невежества»<sup>11</sup>. Поэтому он с восторгом пишет о тех западных интеллектуалах, которые, не жалея ни времени, ни средств, самоотверженно «срывали цветы из прелестного сада восточной литературы»<sup>12</sup>, и призывает последовать их примеру и русских, которые, правда, уже немало добились в этом направлении, особенно благодаря Екатерине II – «гениальной попечительнице славы своего отечества и покровительнице наук», царствие которой «обратило умы избранных мужей на изобильный Восток и его древности, познакомило Россию с учеными, их исследованиями, и основало заведения восточных языков»<sup>13</sup>.

Ее дело было продолжено в эпоху Александра I<sup>14</sup>. Правда, «успехи... не могли скоро удовлетворить ожиданию и совершенно соответствовать предположенной цели. Причиной

тому были многие обстоятельства: младенческое состояние восточной словесности и знания Востока в России, малое число желающих заниматься сими языками, невнимательность многих к настоящей и истинной цели образования вообще, кратковременность курса и, наконец, самое главное, неимение учебных пособий»<sup>15</sup>.

Однако благодаря императору Николаю I, в верноподданническом восторге восклицает Казем-бек, «просвещение еще быстрее течет по областям любезного нашего отечества; всякое русское сердце может утолить жажду к познанию на собственном изобильнейшем и *уже образованном* (т. е. воспринявшем европейский понятийный аппарат. – М.Б.) языке<sup>16</sup> почти по всем отраслям наук. В Европе гремит слава русских. Журналы образованнейших стран, недавно почитавшие их (русских. – М.Б.) варварами и полудикими, ныне хвалят их деятельность и таланты, и восточная словесность скоро станет в ряду с прочими науками, так успешно процветающими ныне в России»<sup>17</sup>.

И тем не менее Казем-бек вынужден приводить все новые и новые аргументы в пользу тезиса о необходимости многогранной активизации вовлеченности своей страны в процесс познания Востока. Он ссылается и на «голоса... европейских ориенталистов», которые «уже доказали, что эти (востоковедческие. – М.Б.) предметы не только полезны для учености и торговли, но даже необходимы собственно для истории России»<sup>18</sup>; он, наконец, взывает к опыту Европы:

«Неужели другие страны, отдаленные от Азии, имеют более права покровительствовать восточным языкам и щедро давать средства к их распространению, нежели Россия? Не она ли питает в недрах своих столько азиатских племен, совершенно ей чуждых? Не она ли, простирая руки могущества, обнимает обиталища разнородных поколений Востока?» А ведь «какое европейское государство имеет такую тесную и внутреннюю связь с Азией и азиатцами, как Россия? Не ее ли сыны в теснейших отношениях торговых с соседними им персами, турками и разноплеменными народами независимой Азии?»<sup>19</sup>.

И однако, у русских пока еще слабо внимание к «восточной словесности: во-первых, потому, что вкус к учению вообще не так заметен еще в кругу среднего класса; во-вторых, потому, что число людей, необходимых для дипломатических сношений с азиатскими племенами, менее того, которое могут выпускать все учебные заведения по сей части в России; в-третьих, потому, что *красота восточной литературы и богатство мыслей, сокрытых в великолепных манускриптах арабских, персидских и турецких*, сохраняющихся как драгоценности в русских библиотеках, еще не столь известны у нас, чтобы иметь влияние на просвещенных дворян и пробудить в них желание самим заниматься восточными языками или возбуждать его в своих детях»<sup>20</sup>.

Не лучше обстоит дело и с «торговым классом», хотя именно он-то должен был бы отчетливо осознать недюжинную «собственную выгоду» от коммерческих сношений с Востоком. Казем-бек питает надежду – не особенно, впрочем сильную<sup>21</sup> – на то, что и здесь Россия пойдет по примеру Европы – когда преимущественно экономический интерес обусловил в ней расцвет ориенталистики<sup>22</sup>. В общем-то она, несмотря на блестящие достижения многих ее представителей уже в первой половине XIX в. и довольно значительный рост соответствующих учебных заведений, долго еще оставалась в статусе некой эзотерической субкультуры, и лица, подобные Казем-беку, могли уповать лишь на то, что всевозможные военно-стратегические и дипломатические цели России смогут радикально изменить положение.

Любопытна поэтому и та часть разбираемого труда Казем-бека, где он касается состояния духовной жизни на мусульманском Востоке и ожидаемых от этого выгод для России (во многом прямо отождествляемой им здесь с Европой).

Как быстро, пишет он, просвещение в Азии распространилось вместе с владычеством халифов и их преемников, точно с той же быстротой оно исчезло вместе с их могуществом. До появления *Магомета, этого грозного и удивительного преобразователя Востока*, арабский и персидский языки... не отличались особенными произведениями, до наук касавшимися... одна отечественная литература занимала деятельные умы образованных. Во время появления *Магомета* словесность арабов была на высшей степени совершенства; *Алкоран* по своей неподражаемости в поэзии принят энтузиастами за чудо небес. Около этого времени страсть к песнопению, волнение знойных чувств и соревнование талантов создали *никогда неугасимую поэзию арабов...* (впрочем, «арабские поэты писали изящно, умели отличить высокое от надутого... но не могли дать в том никакого отчета. Они писали красноречиво, не имея правил красноречия») <sup>23</sup>.

Высоко отозвавшись и о других, в особенности персо- и тюркоязычных, как литературных, так и научных, произведениях <sup>24</sup>, Казем-бек далее высказывает одну в высшей степени примечательную мысль.

Как многие представители тогдашней русской культуры, он с сочувствием относился к реформам султана Махмуда, поскольку они-де «предвещают новые и блестящие успехи европейской образованности» <sup>25</sup>. А коли так, то «может быть, – считает Казем-бек, – скоро настанет время... когда давно покрытая невежеством страна древнего просвещения снова примет его в свои объятия, как потерянное чадо, *но уже увенчанное предвечным благословением неба – неувядаемою славою христианства*» <sup>26</sup>.

Что касается Персии, то хотя ее духовная жизнь в течение столетий подавлялась схоластическим богословием обоих «суеверных сект», шиитов и суннитов, а «науки оставались в одних фолиантах, закупоренных в сундуки или запыленных в полках» <sup>27</sup>, – все же и в ней модернизаторский курс «просвещенного Аббас-Мирзы» позволяет надеяться на пробуждение «усыпленных умов Азии» <sup>28</sup>. Конечно, предупреждает Казем-бек, давным-давно ставший (как и полагается образцовому прозелиту!) убежденным исламофобом (если, впрочем, не придавать особого значения его комплиментам в адрес Мухаммеда), «представители веры магометанской запрещали и запрещают ныне иметь какое-либо сообщение с неверными, учиться их языкам и следовать по стопам их, ибо думают, что делами и умом их управляет сатана. Вот *главные данные, на коих основаны предания Пророка и на которых так долго держится фатализм*» <sup>29</sup>.

И тем не менее Казем-бек вовсе не склонен во всем винить ислам, неустанно прославляя одни лишь «чрезвычайные успехи Европы во всех родах человеческих деяний» <sup>30</sup>. Ведь «и в самой Европе в VIII–IX и следующих столетиях... богословы старались преградить путь к исследованию Азии, и народ смотрел на магометанские произведения точно такими же глазами, какими они ныне смотрят на христианские» <sup>31</sup>.

Но ныне во всем мире все более и более начинает царить, по воле провидения, Цивилизация, и, обогатившись ее плодами, Европа «стала главою вселенной» <sup>32</sup>. Отсюда у Казем-бека уже постепенно сходит резкое сопоставление двух образов – «просвещенного Запада» и «отсталого Востока». И на последнем теперь разворачивается – благодаря «Небом избранным правителям народов» вроде султана Махмуда и Аббаса-Мирзы – исключительно сложная и многоплановая драма, итогом которой станет новый культурный макрокосм, в позитивных своих аспектах имитирующий Европу и ей же безмерно и навсегда благодарный. Но сколь бы ни были сильны у Казем-бека патриотическо-русские мотивы, однако и он отдает первенство Европе как таковой, только на нее смотрит как на вдохновляющий образец.

\* \* \*

Это была общая для множества российских интеллектуалов установка, заложенная Петром Великим<sup>33</sup>. Учтем, что именно с него, когда идеалом была избрана античная имперская структура, начинается серия радикально-секуляристских – во всяком случае, на этатистском уровне – акций, которые одновременно позволяли:

– искать все новые и новые аргументы в пользу уникального статуса российской государственности;

– создавать концептуальную основу для присоединения к ней разнообразных, в том числе и «нечестивых» (в первую очередь мусульманских), регионов;

– вводить несравненно больше, чем прежде, толерантные установки по отношению к неправославным – и даже нехристианским – общинам в соответствии с духом «истинно-имперской» (моделирующей древнеримскую) модели.

Зацикленность на европейско-античном (= «западном») государственном идеале и в то же время сильнейшая приверженность ко множеству традиционно-русских политических мифов и ключевых политических символов в совокупности своей играли стабилизирующую, ассимилирующую и упреждающую функцию в динамике культуры XVIII – начала XIX в. Этот симбиоз позволял, наконец, не только консервировать, но и в случае необходимости, минимизировать оппозицию между всегда считавшимися противоположными символами: Россия / Европа; Запад / Восток; христианство / ислам; православие / неправославные разновидности христианства и т. д.

И хотя ни одно из течений русской культуры описываемого времени вовсе не склонно было рассматривать Россию (и всю отождествляемую с западными обществами «Цивилизацию») и мусульманский (или даже «нехристианский») Восток как два равновесных компонента единой культурной субстанции<sup>34</sup>, тем не менее уже в XVIII веке – веке большого исторического поворота – российская интеллектуальная элита приняла довольно значительное участие в характерном для всей европейской цивилизации процессе «открытия дверей» на Восток.

Давала ли теоретическую основу для этого современная Петру русская историческая мысль?

Как помним, Лейбниц считал, что «теперь» (при Петре<sup>35</sup>) пальма культурного первенства переходит к русскому народу, который имеет возможность использовать достижения двух континентов – Европы и Азии. Но лейбницевской теории исторического круговорота суждена была в России известная трансформация, поскольку Дмитрий Кантемир<sup>36</sup> попытался соединить ее с теорией четырех монархий (также претерпевшей под пером бывшего молдавского государя немаловажные изменения). Вместо принципа, исходящего из числа «мировых монархий» – Ассиро-Вавилонской, Персидской, Греко-Македонской и Римской, – Кантемир вводит принцип, основанный на числе *стран света*. Это означает, с его точки зрения (а Дмитрий Кантемир во многом разделял идеи Просвещения), трактовку истории человечества на «естественном основании». Ссылаясь на Аристотеля, Кантемир заявляет, что *восточная монархия* должна выступить первой потому, что это «сама натура показывает». *Всякое движение* начинается с востока, «по воле Творца и по чину естественному». К первой, восточной, монархии относятся «инды, ассирияне, мидяне, парфяне. И сих и иных знатнейшие персы, которых титул монархии содержали даже до Александра Великого». Таким образом, вместо двух монархий старой схемы (ассиро-вавилонской и персидской) Кантемир фиксирует одну, персидскую, не упомянув даже о вавилонянах. За восточной (или персидской) монархией, «по жребиям своим исполнение приаще», проделали свой круг последующие монархии – *полуденная*, или греко-

македонская, вместо третьего заняла второе, а *западная*, или римская, вместо четвертого – третье место.

«Это сведение известных четырех монархий к трем, – пишет Алпатов, – являлось главной целью автора – освободившееся место четвертой монархии после восточной, полуденной и западной должна занять *Северная*, или *Российская монархия*: «Ей же по чину от самой природы никак не нарушимого (своего бо устава не весь поменять натура) и вечно (соизволяще божественной воли) законно хранимому... простираться и распространиться подолише»<sup>37</sup>.

Северная, Российская, монархия «предвещает» превзойти своим могуществом и культурой все предшествующие монархии, и это начинает осуществляться<sup>38</sup>. Здесь, однако, мы видим не только культ Северной монархии, но и решительную попытку деориентализировать и прошлое, и настоящее, и будущее России, подчеркивая одновременно ее нетождественность Западу и ее подлинную универсальность, способную создать «едино стадо и один пастырь», слить в гармоничном союзе достижения Запада и Востока.

Но при этом для апологетов Петра<sup>39</sup> (убежденных, что допетровская Россия была погружена в «небытие»<sup>40</sup>) «Запад... был единственным и решающим эталоном для определения успехов России – эта идея теперь стала официальной государственной идеей»<sup>41</sup>. Однако Запад же – не весь, конечно, но то или иное становившееся враждебным России государство – не раз изображался в качестве самого опасного врага. Так, согласно Феофану Прокоповичу, татары, угнетавшие некогда Русь, не идут ни в какое сравнение со шведами<sup>42</sup>. Впрочем, и Турция не забывалась, как и вся вообще мусульманская (в основном тюркско-мусульманская) проблема, причем она тесно сопрягалась с общеевропейской проблематикой.

Так, в известной «Скифской истории» А.И. Лызлова<sup>43</sup> (Скифия, территория Северного Причерноморья, для Лызлова – колыбель, откуда вышли татары и турки) последовательно проводится мысль о том, что главной причиной того, что Турция сумела захватить весь юго-восточный угол Западной Европы, были противоречия и борьба между европейскими государствами.

Характерно, однако, что, описывая татарское нашествие, Лызлов подчеркивает, что оно было бедой не только для России, но и Западной Европы («странам полуночным»)<sup>44</sup>.

Ни капли сочувствия нет у Лызлова и к другим завоевателям – арабам. Эти наследники Мухаммеда: «поеваша всю Аравию, Сирию, Египет, Испанию и распространиша государство свое от реки Ефрата до моря Атлантицкого и от реки Черныя до гор Пиринейских... К тому обладали было Сицилию и опустошили Италию и через триста лет непрестанно приумножаху себе государства, свогда обладали восточные и западные государства и быша много лет под державою срацынской»<sup>45</sup>.

Причиной не только арабских, но и турецких завоеваний Лызлов считает ислам: турки «егда прияша прелесть Магометову, даже донныне, уже через тысящу лет и вясущи непрестанное пленение и пустошение творят народам христианским»<sup>46</sup>. В итоге создалась огромная турецкая империя, которая для христиан «превосходит египетскую неволю, вавилонское изгнание, ассирийское пленение и иерусалимское разорение». Но Лызлов верит, что близко время, когда турецкое владычество «упасти имат», и молит Бога, чтобы это произошло в его дни<sup>47</sup>.

Все это, однако, не мешало тому, что постепенно рос фонд мировых, общечеловеческих тем, сюжетов, образов, символов в творчестве различных представителей русской культуры – фонд, вовсе не ограниченный восточно-христианским духовным наследием<sup>48</sup>. Так, в XVIII в. журнал «Утренние часы», например, был одним из тех, кто регулярно знакомил читателей с различного рода образчиками мусульманской (нравоучительной в первую очередь) литературы, переводя их с английского и французского языков. И хотя это была псевдовосточная

литература, для масонских и промасонских<sup>49</sup> изданий типа «Утренних часов» (или новиковского «Утреннего света») служившая целям борьбы с материалистическими и рационалистическими системами и к тому же в русских переводах порой радикально менявшая даже имена главных героев<sup>50</sup>, тем не менее вместе с нею достойным читателей делались и «настоящие восточные» произведения или их фрагменты. Например, те же «Утренние часы» опубликовали много переводов из французского сборника М. Кардона (*Cardonne M.* «*Mélanges de littérature orientale*»)<sup>51</sup>.

При общем увлечении «восточной повестью» в европейской литературе тех лет удачный подбор произведений и то обстоятельство, что все они были подлинно восточными, обеспечили сборнику Кардона успех. Почти сразу же после выхода сборника (1770 г.; переиздания: в 1771, 1772 и 1778 гг.) появились его переводы и на другие европейские языки. В 1780-е годы появились русские переводы. Иван Рахманинов (как и другие масоны) стал использовать сборник Кардона систематически. Но хотя никто другой из русских литераторов XVIII в. не обращался к этой книге столь часто, тем не менее переводы из нее продолжали время от времени появляться в разных изданиях<sup>52</sup>.

В XVIII в. переводились не одни только «идеологически нейтральные» произведения, но и те – исключительно западные, – которые посвящены борьбе христианства с исламом<sup>53</sup>, в частности эпопея «Освобожденный Иерусалим» Торквато Тассо<sup>54</sup>, повествующая о первом крестовом походе под предводительством Готфрида Бульонского.

В первом русском (прозаическом) переводе (М.И. Попова) поэма представляла собой, несмотря на важность основного замысла, «произведение в духе увлекательного волшебного-рыцарского романа»<sup>55</sup>.

Интересен и такой эпизод. Писатель и просветитель М.Н. Муравьев (1758–1807) – о котором мы упомянем и далее, – восхищаясь творением Тассо как художественным произведением, осуждал (как и Вольтер) религиозный фанатизм крестовых походов, т. е. событий, положенных в основу поэмы.

Он избрал оригинальный способ высказать такое осуждение в одном из своих трудов («Тетради для сочинения»), Муравьев приводит следующий нравоучительный пример веротерпимости: заблудившийся ночью после боя рыцарь Танкред находит убежище в пещере мусульманина; устами этого «пустынника», отечество которого разоряют «западные рыцари», автор рассуждает об общем для всех милостивом Боге. «Вы сами, – говорит мусульманин, – когда-нибудь сделавшись просвещеннее, будете жалеть о бесполезном свирепстве вашем».

И хотя Танкред изображен Тассо как великодушный рыцарь, тем не менее в его поэме такого эпизода нет: Муравьев «сам сочинил его, но подал в форме исторического анекдота, который должен был вызвать ассоциации с “Освобожденным Иерусалимом”<sup>56</sup>».

Но были и противоположные толкования.

В 1780 г. в русском переводе вышла драма Л.-С. Мерсье «Олинд и Софрония», сюжет которой был в свою очередь заимствован из «Освобожденного Иерусалима»<sup>57</sup>. И хотя в драме Мерсье значительно изменены характеристики персонажей и ситуация, главный пафос оригинала – «отменная ревность к христианской вере» – был сохранен.

Слова об «отменной ревности к христианской вере» принадлежат переводчице, княгине Екатерине Меншиковой, посвятившей свой труд<sup>58</sup> «первейшему члену Синода, архиепископу Новгородскому и Санкт-Петербургскому Гавриилу». В посвящении она писала: «Не вмести́м показать может, что мой феатрального действия перевод посвящаю Вашему высокопреосвященству, но как намерение сего сочинения не иное что, как отменная ревность к христианской вере во время победы магометан области Иерусалимской до пришедствия Готфрида Буллионского и Крестовой войны; почему и разсудила, что оной перевод никому приличнее отнестись

не может, как Вашему высокопреосвященству...»<sup>59</sup>. Отсюда и манера, в которой перевод был выполнен: «столь возвышенному сюжету подобал, в ее (Меньшиковой. – М.Б.) представлении, высокий – несравненно более высокий, чем у французского автора, – стиль»<sup>60</sup>.

Восточно-мусульманская экзотика проникала и на театральную сцену, причем не в одних только переводах с западных языков. Так, в 1785 г. была представлена трагедия П.А. Плавильщикова «Тахмас Кулухан» – о жизни персидского военачальника Кули-Хана, узурпировавшего в середине XVIII в. шахский престол и вошедшего в историю под именем шаха Надира<sup>61</sup>; казанский литератор-дилетант С.А. Москобильников в трагедии «Остан» (1790 г.) перенес действие ее в экзотическую обстановку древней Индии, «хотя ни о каком древнеиндийском колорите говорить, конечно, не приходится. Герои трагедии... условны и схематичны, как это было принято в трагедиях XVIII в.»<sup>62</sup>.

Сложнее вопрос о трагедии М.В. Ломоносова «Тамира и Селим», успех которой оказался кратковременным, и причины этой неудачи до сих пор вызывают споры.

По мнению А.В. Западова, дело было прежде всего в политической окраске содержания пьесы. Ведь ее главными положительными героями были татары и арабы, союзники Мамаю и потому – враги России, о чем русский зритель никогда не забывал. В этом Западов видит «художественный просчет» в замысле трагедии<sup>63</sup>. В принципе соглашаясь с таким объяснением, Ю.В. Стенник считает в то же время необходимым исходить не только из политического аспекта содержания «Тамиры и Селима», но и учитывать особенности творческого метода Ломоносова, тот уровень художественных решений, какой определялся его эстетической программой<sup>64</sup>.

Но нас все же более интересует «политический аспект», анализ которого позволит отчетливей доказать, что в сознании русской интеллектуальной элиты середины XVIII в. образно-концептуальная модель мира ислама выступала как многомерное отображение разных его реалий, описанных (или, скорее, пытающихся быть описанными) разными перцептивными, символическими и вербальными языками.

Вот что гласит предварявшее пьесу авторское «изъяснение» (в соответствии с общеевропейской традицией вводившее зрителя в курс происходящего на сцене): «В сей трагедии изображается стихотворческим вымыслом позорная гибель гордаго Мамаю, царя Татарского, о котором из Российской истории известно, что он, будучи побежден храбростию Московского государя, великаго князя Димитрия Иоанновича на Дону, убежал с четырьмя князьями своими в Крым, в город Кафу, и там убит от своих». Такова, по мысли Ломоносова, тема его трагедии. «В дополнение сего, – продолжает автор, – представляется здесь, что в нашествие Мамаево на Россию Мумет, царь Крымский, обещал дочь свою Тамиру в супружество Мамаю, послал сына своего Нарсима с некоторым числом войска на вспоможение оному. В его отсутствие Селим, царевич Багдатский... приступил под Кафу, в которой Мумет, будучи осажден и не имея довольной силы к сопротивлению, выпросил у Селима на некоторое время перемирия... чтобы между тем дожидаться обратно с войском сына своего Нарсима»<sup>65</sup>.

Все, что излагает Ломоносов в «дополнении» к основной теме и что составляет своеобразную экспозицию драматического действия пьесы, не опирается на исторические источники. Романтическая линия любящих друг друга Селима и Тамиры является сюжетобразующей канвой развития трагедийного действия. Единственное историческое лицо пьесы – Мамай, который выступает соперником Селима, рассчитывая жениться на Тамире и получить поддержку ее отца в войне с русскими. При этом если Мамай («Царь Татарский») «стремится достигнуть своей цели ложью и коварством, используя корыстолюбие и трусость Мумета (а он ведь тоже «Царь Татарский»! – М.Б.), то Селим (арабский царевич. – М.Б.) олицетворяет собой отвагу и благородство, – качества, в конечном счете и определяющие торжество справедливости»<sup>66</sup>.

Сочетание вымышленной истории о любви Тамиры к багдадскому царевичу с подлинными фактами истории России (поражение и смерть Мамаю) призвано было, по мысли Ломоносова, подчеркнуть «очень важную для него патриотическую идею, на которую он и указал в «изъяснении». Только в данном случае наглядным воплощением этой идеи должны были служить романтические события борьбы за обладание Тамирой. Подлинным же историческим фактам отводилась роль глубинного подтекста»<sup>67</sup>.

Осведомленный о конечной судьбе Мамаю, зритель не мог не соотносить происходящее на сцене с историей Руси до Куликовской битвы. В течение веков Русь «страдала под владычеством татар, когда насилие и жестокость торжествовали. В пьесе Ломоносова татарский хан тоже временно торжествует»<sup>68</sup>. Согласие Мумета выдать дочь за Мамаю связано с уверенностью в его победе над русскими, которая основана на ложном известии Мамаю. Ложь достигает цели, однако успех Мамаю призрачен. Второй кульминационный пункт пьесы назревает в 5-м действии, когда вестник извещает о гибели (оказавшейся, однако, мнимой) Селима. Тамира пытается заколоться, но внезапно появляющиеся ее брат (Нарсим) и возлюбленный («царевич багдадский») сообщают о смерти Мамаю. Нарсим подробно описывает ход Куликовской битвы и победу русского войска. Мамаю изобличен. Наступает и еще одна счастливая развязка: Тамира и Селим соединяются, преодолев все превратности судьбы.

Опираясь в своем довольно детальном изображении Куликовской битвы на древнерусскую летопись XV в. «Сказание о Мамаевом побоище» (в его киприановской редакции, отраженной в Никоновской летописи)<sup>69</sup>, Ломоносов стремился в своей трагедии прежде всего к моральной назидательности, – но такой, и только такой, которая служила бы в первую очередь прославлению России, прославлению, отождествляемому им с конечным торжеством Истины.

И здесь всего любопытнее, что проводником соответствующих воззрений автора выступает мусульманин – крымский татарин НаDIR (брат Мумета и, соответственно, дядя Тамиры). Вопреки совету (визиря Заисана) пойти на союз с Мамаем, НаDIR говорит (проявляя и недюжинные познания в русской истории, и рвение истинно русского патриота):

Нарочно Бог во тьме грядущее скрывает,  
 Чтоб смертным гордые советы разорить.  
 Мамет поля свои людьми опустошает,  
 Дабы их трупами Российский край покрыть.  
 Насильна власть стоять не может долговечно.  
 Кто гонит одного, тот всякому грозит.  
 Россию варварство его бесчеловечно  
 Из многих областей в одну совокупит.  
 На плач, на шум, на дым со всех сторон стекутся;  
 Рассыпанных враждой сберет последний страх.  
 Какую силою в единстве облекутся  
 Владимир нам пример и храбрый Мономах<sup>70</sup>.

«За возвышенной риторикой афористически отточенной речи НаDIRа, – замечает Стенник, – явственно слышен голос самого Ломоносова. В доводах, которые выдвигаются этим персонажем, обращение к примерам русской истории может рассматриваться в контексте политических идеалов, неоднократно утверждавшихся в одах Ломоносова»<sup>71</sup>.

Но нам важно зафиксировать не только то, что рупором излюбленных политико-публицистических идей Ломоносова выступает приверженец ислама – явление, впервые столь масштабно и последовательно выступившее в русской литературе, – но и известное расщепление понятия «мусульманин»: одни мусульмане (арабы и крымский вельможа НаDIR) олицетворяют

Добро<sup>72</sup>, тогда как татарин Мамай – Зло. Это вполне соответствует характерной для русского массового сознания и спустя века после свержения ордынского ига связанной с ним парализующей психологической атмосфере тенденции к отождествлению Ига со Страшным Миром, непреклонным, безжалостным, коварным, с трудом преодолимым. Мы не раз убедимся еще в том, что едва ли не во всей русской литературе, повествующей о временах Ига, возникал единый, предельно эмоционально окрашенный ключевой образ Татарина, символ холодной и злой жестокости, нередко, однако (как свидетельствует хотя бы «Тамира и Селим»), противопоставляясь «чужим поганым», в частности арабам.

Таким образом, мы вправе говорить о все более диффузном восприятии понятия «мусульманский Восток», лишаящегося тем самым конкретизирующей четкости описания, что было очевидно в такой, скажем, панегирической драме школьного театра петровских времен, как «Торжество мира православного...»<sup>73</sup>.

Но неприязненное отношение к татарам – как к бывшим врагам и туркам – как «врагам нынешним» отчетливо проходит через множество трагедий эпохи русского классицизма.

Вот, к примеру, пьеса В.И. Майкова «Фемист и Иеронима».

На выбор ее сюжета, по-видимому, повлияла трагедия Расина «Баязет»<sup>74</sup>.

Действие происходит при дворе турецкого султана Магомета II, который добивается любви плененной греческой княжны Иеронимы, племянницы последнего византийского императора. Но княжна сохраняет верность своему возлюбленному и единоверцу – греческому князю Фемисту, хотя и считает его погибшим. Однако оставшийся в живых Фемист служит Магомету под именем Солимана. Фемист поднимает восстание греков против поработителей-турок. Подозревая в Иерониме соучастницу мятежников, султан требует от нее выдачи скрывающегося Фемиста и, не добившись, закалывает ее. Схваченный при попытке убить Магомета, Солиман открывает свое подлинное имя и тоже закалывается.

Источником данного сюжета послужил перевод французской повести «История о княжне Иерониме...». Но Майков<sup>75</sup> взял оттуда лишь имена героев и основные эпизоды, связанные с судьбой греческой княжны, совершенно изменив смысл оригинала в угоду, как мы сейчас убедимся, политической конъюнктуре.

Согласно тексту «Истории о княжне Иерониме», героиня ее любила одного из военачальников султана, пашу Солимана, спасшего ее во время захвата Константинополя. При помощи одного своего друга Солиман встречается с Иеронимой. Происходит восстание янычар, подстрекаемых первой женой султана и требующих смерти гречанки. Но Солиман помогает Магомету усмирить бунтарей, за что свирепый владыка великодушно прощает провинившегося пашу, отдает ему чудом спасенную Иерониму и благословляет их брак.

У Майкова же паша Солиман стал греческим князем (как стал греком друг Фемиста, Мурад, устроивший ему свидание с Иеронимой). Все эти изменения «в сочетании с трагической развязкой пьесы придали ее содержанию антиираническую и антитурецкую направленность. Если вспомнить о начавшейся с 1768 г. русско-турецкой войне, то станут понятными политическая актуальность выбранного Майковым сюжета трагедии и те изменения, которые он внес в этот сюжет по сравнению с первоисточником»<sup>76</sup>. Греческое происхождение основных положительных героев пьесы не только способствовало усилению драматизма действия, но и давало автору возможность дополнить идею трагедии «существенным в тогдашней обстановке мотивом законности выступления греков против жестокости мусульман»<sup>77</sup>.

Спустя более чем пятьдесят лет после постановки ломоносовской «Тамиры и Селима», 7 мая 1807 г., в Санкт-Петербурге прошла премьера трагедии С.И. Глинки «Сумбека, или Падение Казанского царства».

Написанная по мотивам знаменитой эпопеи Хераскова «Россиада», трагедия повествовала о страдающей от безответной любви Сумбеке, трон которой становится объектом притязаний сразу нескольких претендентов.

Для нас, впрочем, и здесь всего интересней, что проводником авторских идей о необходимости всячески чтить утвердившийся порядок вещей и, следовательно, быть покорным не только небесному, но и земному владыке выступает казанский «первосвященник Сеит».

Обличая честолюбивого вельможу Сагруну, поднимающего татар на битву с русскими, мусульмано-татарский священнослужитель говорит:

Народ! Покорен будь уставам высшей власти;  
От безначалья шаг к тиранству и напасти.  
Ласкателей своих коварный глас отринь;  
Любостяжение для них устав один...

Бог, вера и закон – вот к счастью пути!  
Велик народ, в душах почтенье к ним хранящий...<sup>78</sup>

Впрочем, в том же 1807 г. громадный успех имела трагедия В.А. Озерова «Дмитрий Донской», где Мамай как репрезентант Татарского Ига олицетворяет Абсолютное Зло. И тем не менее обличение сгинувшей много веков назад татарской власти было для Озерова не самоцелью, а скорее средством пробудить патриотический настрой в войнах с Наполеоном. Ту же функциональную нагрузку несла, по-видимому, и трагедия Г.Р. Державина «Евпраксия», обличавшая «наглые требования»<sup>79</sup> другого татарского хана, Батыя.

Что же касается отношения к собственному исламу, то в принципе оно по-прежнему оставалось негативным, в том числе, конечно, и у представителей вольнодумной мысли<sup>80</sup>. Коль речь идет о просветителях XVIII в., то учтем, что, во-первых, они были приверженцами не просто христианства<sup>81</sup>, но и православия (противопоставляя его католицизму)<sup>82</sup>, и, во-вторых, отрицательно оценивали ислам – в особенности за то, что он соединяет в себе светское и религиозное начала.

Так, Аничков критикует не только «натуральное богопочитание» – язычество, не только католицизм и папу, но и весь институт жречества, относя к этой категории и мусульманство. «...Жрецы, – пишет он (в 1769 г.), – которые кроме как только чтоб предстоять алтарю, ни к чему большему не способны, в необыкновенной испещренных одежде невеждам казались имеющими непосредственное сообщение с оным существом, к которому и весь прибегает народ. И сей, по несправедливости своих рассуждений, одним аналогичным образом и то еще заключает часто, что жрецам как ближайшим всегда к Богу представителям, натурально следует поручить и все правление. Сходно с таким заключением мы видим из истории варварских веков, что такие жрецы были купно и правителями целого народа, какими примечаются у древних британцев друиды, а у турок Магомет, который и один есть довольным доказательством сея истины... От сего також ослепленного удивления народного, не упоминая других причин политических, и папа римский сделался наместником божиим и по подобному о себе простого народа разумению принял меч духовный и гражданский (т. е. уподобился Магомету. – М.Б.)»<sup>83</sup>.

Но, полагая, что, за исключением христианства, все веры «суть одни обыкновения народные»<sup>84</sup>, Аничков в то же время предупреждает против насильственной христианизации: «Не должно через усилие никакой переменять веры, когда пременение оно соединятся с большим возмущением, нежели спокойствием народным»<sup>85</sup>.

А Дмитрий Голицын охарактеризовал крестовые походы как «бич, изобретенный честолюбием и видами политическими, поддержанный изуверством и суевериями...»<sup>86</sup>.

Вообще же русские просветители злейшим врагом прогресса считали католическую церковь, а не ислам<sup>87</sup> – при всем том, что с этим словом давным-давно связывалась отрицательная экспрессия.

\* \* \*

Как бы то ни было, довольно широкий по тем временам наплыв в русскую культуру<sup>88</sup> мусульманских персонажей – олицетворявших не только наивно-оптимистический пафос, но и скептическую, изъеденную рефлексией мысль – давал определенные предпосылки для упрочения представлений о признании, говоря словами одного из русских философов, «множественности миров, множественности людей и богов среди необъятных пространств необъятной вселенной»<sup>89</sup>.

Функционирование в русском массовом сознании инорусских персонажей, – или, вернее, различных символов различных же философий, этик, эстетик, преподносимых зачастую в мусульманских одеяниях<sup>90</sup>, – показало, что в принципе можно:

– положить конец тотальному изолированию одного от другого ярусов российского многонационального социума;

– взглянуть на границы между ними как на таие, которые есть в сущности эмпирического происхождения, а не коренятся ни в природе восточных компонентов социума, ни в природе главенствующей в нем русской культуры.

Конечно, и она и другие культуры, – культуры «инородцев», – твердо предполагались реализованными в разных структурах восприятия, осмысления конструирования бытия и потому полярно разделенными (до тех пор, пока «инородческие» культуры не руссофицируются). Они, эти культуры – как «материальные» образования, получающие свое единство и осмысленность от главенствующей культуры, воплощающей в себе Движущий Дух, но при этом сами не становящиеся субстанциями. Главенствующая культура и имманентна негосподствующим, и трансцендентна им. Негосподствующие культуры могут, в случае необходимости, реализовать – но лишь наряду с господствующей, которой и здесь принадлежит ведущая роль, – функцию, так сказать, физического выражения духа российского социума, но не его глубинное «Я».

Конечно, предполагался – даже в идеале – фрагментарный, а вовсе не целостный компромисс; исключалась сама возможность какого-то уникального праздника всепримирения, ибо зло и от татаро-монгольского ига, и от набегов крымчаков, и от ожесточенных войн с турками могло быть в лучшем случае забыто, но никак не прощено<sup>91</sup>.

Но как бы долго ни фигурировало слово «азиатский» в качестве прилагательного с отрицательными в основном эмоциональными коннотациями, какие бы оно ни вызывало тенденциозные концептуальные наслоения, тем не менее уже сама прагматическая неопределенность внутри– и внешнеполитической жизни Российской империи заставляла ее идеологов (или, вернее, ее «дальновидных идеологов») мыслить категориями холизма.

Они приучались видеть в своем государстве не механическую сумму частей. Ими все более осознавалось, что части и целое внутренне необходимы, находятся в иерархических отношениях и подчиняются общим культурным законам. И наконец, что особенно важно, концепция холизма связана с принципом относительной инвариантности: любая единица (т. е. в данном случае какая-нибудь более или менее значимая этноконфессиональная общность) на всех этапах своего участия в динамике целого (т. е. империи) сохраняет набор свойств, определяющих ее идентичность. А это, конечно, заставляло не только не отодвигать проблему

«Азиатской России» на периферию интересов, а, напротив, придавать все большую значимость соответствующей категориальной информации<sup>92</sup>.

И уже во второй половине XVIII в. русский просветитель Семен (Ефимович) Десницкий так восхвалял успехи России: «...грек и римлянин не могут похвалиться толиким обширным завоеванием, каковым росс ныне (написано в 1768 г. – М.Б.) по справедливости возносятся. Творец его намерениям и предприятиям поспешествует во благое, и аки бы единственно для него, оставя на Юге и возлюбленное себе издревле места, ныне в полнотных странах невечерний россу жидет познания свет. *Азия уже отворяет ему своих сокровищ недро*, из которого девицы и юноши его почерпают себе великолепии и украшение. Сребро и золото истекает у него в своем отечестве»<sup>93</sup> и т. п.<sup>94</sup>.

При этом Десницкий предупреждает:

«Пленить и покорить многочисленные народы и распространить державу есть только доказать военное искусство и превосходную оною силу; но удержать безмерные завоевания в единомысленном повиновении с удовлетворением всенародным есть такое дело, которым неоспоримо доказываются человеческая премудрость и счастливое правительствующих дарование к совершению великих дел». И тут же он напоминает, сколь тщетными оказались грандиозные завоевания и Александра Македонского, и «варварских героев Атилы, Чингизхана и Тамерлана»<sup>95</sup>. Они со своими «гуннами и татарами» стали подобными «ветреной буре, которая, восстав от Востока и с ужасным стремлением прошед до Запада, обратно на Восток с шумом возвратилась... оставляя за собою только одни следы своего свирепства в государствах, чрез которые проходила»<sup>96</sup>.

Десницкий же напоминает российским правителям, что «внезапным превосходного в силах одного народа нападением завоеванные народы разного правления, разных нравов и состояния в скором времени не могут действительно соединиться во единый народ с победителями и не могут быть удержаны в покорении чрез долгое время. Для верного соединения подданных и для их единогодушного и единомысленного повиновения своему правлению требуется веков изрядного законоположения, согласно исповедания веры (но вряд ли здесь имеется в виду массовая христианизация. – М.Б.) и великой взаимной коммерции со своими и соседними народами»<sup>97</sup>.

Ясно, что все это имело в виду и мусульманские народы – как входившие в состав Российской империи, так и граничащие с нею.

Несомненно, указанная тенденция была во многом порождена (уже отмеченным мною выше) и начавшимся со времен Петра I процессом секуляризации и его неизбежными спутниками – ростом свободомыслия, индифферентизма в делах религии<sup>98</sup> и даже призывами к веротерпимости.

Ведь уже сам дух петровских преобразований обуславливал отказ от церковной авторитарности мышления, определенное размежевание философии и теологии, адаптацию принципа «двойственности истины»<sup>99</sup>, более или менее рафинированного деизма, с сопутствующим им всем отказом от экстремистских вариантов христианоцентризма.

Так, первый русский светский поэт, крупный дипломат, переводчик и философ Антиох Кантемир (сын Дмитрия Кантемира; 1709–1744) в одном из своих произведений осуждает некоего церковника, проповедующего ненависть к представителям неправославных вероисповеданий. Между тем, утверждает Кантемир, более правильно было бы, «... если б он учил веры басурманской отбегает...»; он же призывает ненавидеть мусульман, хотя «должность пастырская первая» – проповедовать «братолюбие»<sup>100</sup>.

Не стоит, конечно, преувеличивать значимость подобного рода тенденций в мировосприятии идеологов российского абсолютизма (к числу которых, бесспорно, относились и оба Кан-

темира<sup>101</sup>): выступая за секуляризацию культуры, за подчинение церкви государству и т. п., они оставались принципиальными защитниками православия и антагонистами ислама<sup>102</sup>. Но когда нужно было доказать необходимость для России монархии неограниченной и наследственной, тот же Прокопович охотно ссылался и на опыт мусульманских деспотий: «Начни от Европы, предстанут Испания, Галлия, Германия, Дания, Швеция и прочая. Все вид монаршеский, все скипетра наследуемое имущия. Пойди в Африку, – такого чина: Фец, Тунис, Алгер, Трипол, Барка и великая Ефиопия – народ абиссинский и прочия... государства. Пойди в Асию, – такова: Туркия, Персида, Индия...»<sup>103</sup>.

Да и вообще стремление и на секулярной основе (ни в коем случае, однако, не отказываясь и от традиционно-теологической) построить сильное централизованное государство с необходимостью вело к определенным прорывам в сторону конфессиональной толерантности в пределах разноликот Российской империи<sup>104</sup>.

Одним из первых в России знаменитый историк В.Н. Татищев писал, что «разность вер великой в государстве беды не наносит»<sup>105</sup>, что «умному до веры другого ничто не касается и ему равно Лютер ли Кальвин ли, или язычник с ним в одном городе живет или с ним торгуется»<sup>106</sup> (благо, подчеркивал Михаил Васильевич Ломоносов, «российский народ гибок!»<sup>107</sup>). А по категорическому мнению столь радикального мыслителя, как Александр Радищев, «веротерпимость должна быть совершенная и устранено все то, что стесняет свободу совести»<sup>108</sup>.

\* \* \*

Не вдаваясь сейчас в детали, отмечу, что еще задолго до Петра Великого русское правительство наладило довольно интенсивные экономические и политические связи со Средней Азией, Казахской степью<sup>109</sup>, мусульманскими регионами Кавказа и Закавказья.

Русские послы, отправляясь в страны Востока, обычно получали от правительства особые указы («память»), где предусматривались все вопросы, которые могли быть заданы послу в чужой стране, и тут же давались на них примерные ответы. По мнению известного востоковеда Н.И. Веселовского, «такое глубокое понимание Азии происходило главным образом из того, что послам русским вменялось в непременную обязанность представить по возвращении подробный отчет о положении тех стран, которые они посещали... А кроме того, при отправлении посланника знакомили со всем тем, что было сделано его предшественниками и что ими было достигнуто»<sup>110</sup>.

Еще одна цитата – на сей раз из книги другого маститого востоковеда, П.С. Савельева: «...и до времен Петра Великого мы имели в архивах богатый запас географических и этнографических сведений, собранных на месте, обо всей полосе Средней Азии, в обширном смысле взятой, от восточных берегов Каспийского моря до берегов Китая; но при младенчестве нашей ученой деятельности в то время, этими сведениями могло пользоваться одно правительство да немногие иностранные резиденты, которые явно черпали свои сведения о Сибири и восточных странах не из одних рассказов, но и из письменных источников»<sup>111</sup>.

Ситуация принципиально меняется во времена Петра I, начавшего «рациональное совершенствование» российского общества на его собственной основе, но путем таких структурных и функциональных сдвигов, которые осуществлялись в соответствии с идеальными западными моделями. Стремление к автоматизации всей буквально машины управления посредством отлично вышколенной и компетентной в определенных пределах иерархии государственных чиновников<sup>112</sup> имплицировало и курс на этатизацию востоковедения, на придание его эмпирическим или теоретическим критериям большей роли в процессе выработки рациональных решений в сферах как внутренней, так и внешней политики. Таким образом, на институцио-

нализирующееся востоковедение – или, во всяком случае, на довольно явственный во времена Петра I прообраз его – возлагалась функция одного из тех социальных институтов, которые производят «смысл» (*Sinn*)<sup>113</sup>, т. е. информацию, идеалы, ориентации, сообщения и т. п., и который (и это уже – его «высокоспециализированная функция») позволил бы показать, что нет Востока как одной и только одной реальности, что, напротив, есть множество ступеней функционирования и структурной сложности множества объемлемых этим термином объектов.

Петра I менее всего интересовали теоретические изыски, лишь бы они явно не противоречили ни экспансионистской динамике его государства, ни общим нормам курса бюрократически господствующей элиты по отношению к мусульманским подданным, лишь бы познавательная эффективность любой связанной с Востоком культурной формы была поставлена на службу имперской власти – будь то ее же стремление к захвату «Киргиз-Кайсецкия орды» – как «ключа и врат всем азиатским странам и землям»<sup>114</sup>, или же систематические попытки организовать под своей эгидой подготовку знатоков восточных языков, в том числе и мусульманских<sup>115</sup>, а равно и самого ислама<sup>116</sup>.

В 1716 г. по распоряжению Петра издается первый полный перевод Корана на русский язык, сделанный Петром Посниковым на основе первого французского перевода Дю Рие (1647): «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий...»<sup>117</sup>. В период его же царствования постепенно накапливаются различные сведения о Турции, ее внутреннем устройстве, вооруженных силах, торговле и т. п.<sup>118</sup>.

Советником Петра по турецким делам стал бывший молдавский господарь (выходец из старинного татарского аристократического рода) Дмитрий Кантемир<sup>119</sup>, автор «Возвышения и падения дома Османов» (1716 г.) и – уже вкратце охарактеризованной мною – «Системы религии и состояние Турецкой империи» (1720 г.) (в русском переводе Н. Ильинского опубликована в 1722 г. под названием «Книга система, или Состояние мухаммеданския религия...») – книг, внесших громадный вклад в (доселе довольно скудный в целом) фонд не только фактических, но и концептуальных знаний об исламе как специфически конфессиональном комплексе.

Не останавливаясь далее на истории накопления разнообразных фактических сведений<sup>120</sup> о внутрироссийских<sup>121</sup> и зарубежных мусульманских регионах<sup>122</sup>, обратим пока внимание на следующие два пункта из составленного Г. Кером (1733 г.) грандиозного по тем временам (фантастического, по мнению одних, вполне реального, по мнению других<sup>123</sup>) проекта «Академии, или Общества восточных наук и языков в империи Российской».

Хорошо уловив истинные мотивы русской восточной политики, Кер писал: «Назначенным в пограничные с Турцией, Персией, Татарией, Бухарой земли Российской империи военачальникам, губернаторам, правителям, советникам, судьям необходимо знать: каким образом, *действуя в соответствии с обычаями отцов этих народов, склонить их на свою сторону* и укрепить в них благосклонность к Российской империи...»; из среды воспитанников Академии русского происхождения должны были избираться не только исполнители на Востоке «секретных императорских дел», но и «*миссионеры* для обращения мусульман в христианскую веру»<sup>124</sup>.

Итак, комбинация безусловно-секулярного и по сути и по форме своей политического прагматизма с идеалом тотальной христианизации всего населения империи – такова идущая еще от допетровских времен модель, с большими или меньшими вариациями воспринятая последующим, XIX, веком.

## 2. Интерпретация мусульманского мира в средневековом наследии. Дальнейшие поиски идентичности

В семиотической перспективе исторический процесс может быть представлен как процесс коммуникации, при котором постоянно выступающая новая информация обуславливает ту или иную ответную реакцию со стороны общественного адресата (социума). В качестве кода выступает при этом некоторый язык (понимаемый не в узко лингвистическом, а в широко семантическом смысле), определяющий восприятие тех или иных фактов, как реальных, так и потенциально возможных, в соответствующем историко-культурном контексте. «Таким образом, – утверждает Б.А. Успенский, – событиям приписывается значение: *текст* событий *читается* социумом. Можно сказать тогда, что в своей элементарной фазе исторический процесс предстает как процесс порождения новых фраз на некотором языке и прочтения их общественным адресатом (социумом)»<sup>125</sup>.

Для описания языка определенного историко-культурного ареала – в данном случае России второй половины XVIII – начала

XIX в. – особенно показательны конфликтные, контроверсные ситуации, обусловленные столкновением разных языков по отношению к одной и той же действительности и обнаруживающие вообще неадекватное восприятие одних и тех же событий. В предельном случае возможна ситуация, когда отправитель и получатель сообщения, по существу, пользуются различными языками при одних и тех же внешних средствах выражения<sup>126</sup>. Интересующий нас период – яркий образец культурной гетерогенности – дает множество примеров того, что и мощный поток импортируемого языка западноевропейских культурных представлений не только не смог в ряде случаев (однако лишь «в ряде случаев», и не более. – М.Б.) разрушить каркас категорий традиционно-русского мировосприятия<sup>127</sup>, но и активизировал стремление по-новому осмыслить его внутреннюю и внешнюю роль.

Зафиксируем вначале то обстоятельство, что обретающей все более динамичный и многосторонний характер русской петровской и послепетровской культуре, по мере ее выхода из внутренне замкнутого во внешне разомкнутое пространство, необходимо было резкое изменение своих концептуальных, семантических и психологических структур, и прежде всего – отказ от созерцательного (или трансцендентного) ориентирования (когда даже активизм имел пассивно-защитительный преимущественно характер). Можно далее указать и на процесс – хотя и довольно медленный – возрастания «терпимости к неопределенности», к амбивалентным чувствам и идеям, постепенное убывание стремлений мыслить в «черно-белой альтернативе» и выносить экстремальные решения, ревностно защищая лишь собственную – тщательно изолируемую – систему убеждений и остро негативно реагируя на другие. А ведь толерантность к когнитивной неуверенности в амбивалентных, диссонансных или неожиданных ситуациях – это фактор, благоприятствующий развитию и проявлению познавательного мышления<sup>128</sup>. Он, в частности, позволяет находить истинные связи между различными перцептивными и концептуальными мирами.

Здесь я подхожу к проблеме формирования старорусского («допетровского») «рефлекса на Иное». История его еще ждет своего обстоятельного концептуального истолкования. Ни в коей мере не претендуя на решение этой задачи в сколько-нибудь генерализованной форме, я хотел бы тем не менее высказать несколько замечаний.

Уже в допетровской Руси элита и массы, несмотря на бесчисленные социальные конфликты между ними, были связаны единой системой социально-религиозных, убежденно-христианских норм, идеалов, символов, в этноцентристском духе проинтерпретированной иерархией ценностей и функционирующих в ней категорий «добра» и «зла». Эта же система,

исходящая из представления об априорном совершенстве крепнущей российской государственности – а потому и антиэгалитарная, – в свою очередь, была основой, на которой конструировалась концепция мира, как бы расходящегося концентрическими кругами из центра, каковым являлась (или собиралась стать) «святая Русь»<sup>129</sup>.

Первый круг – это государства и народы, наиболее близкие России в религиозном прежде всего («православные») и культурном планах. Стереотипизации идеи «Москва – третий Рим» упрочила взгляд на них как на периферию русской политико-культурной зоны, т. е. ее «сниженный дубликат», но всегда реальный и потенциальный союзник в борьбе и с Западом, и с мусульманским Востоком.

Назовем этот круг «Югом».

Второй круг – католические (а с XVI в. – и протестантские) регионы.

Этот круг – «Запад» – и конфессионально, и культурно, и политически чужд, а во многом даже антиподичен России. Он был и может быть для нее – как и мусульманский мир – перманентным деструктором, инспиратором Зла, и потому между ним и Русским государством так долго сохранялся коммуникационный вакуум, так настойчиво шла акцентуация когнитивного и институционального размежевания.

Но в конечном счете в отношении к Западу возобладала установка на комплиментарность, т. е. на взаимодополняющее сожительство противоположностей.

Третий круг – «нехристианский Восток», обиталище варваров, сфера репрессивной и отчужденной культуры (Не- и Антикультуры), с не-истинностью протекающего в ее руслах бытия<sup>130</sup>. Поэтому она должна быть, во-первых, подчинена нормативному контролю со стороны «передовой», «настоящей» культуры и, во-вторых, размыта и разложена (преимущественно – путем христианизации) так, чтобы все слабей и слабей являла себя как фатальный источник страданий «истинно верующих».

Все это – идеальная схема, в которую жизнь вносила фундаментальные зачастую коррекции, но тем не менее обретшая в XVIII в. и позднее статус высокостереотипизированного способа совладения с конфликтными ситуациями и на международной арене, и в пределах собственного государства. Впрочем, не будем абсолютизировать этот «высокостереотипизированный способ».

Я уже привлекал внимание к тому факту, что унификаторская модель работала в Российской империи с громадными перебоями – и не только потому, что удельный вес клерикальных («тотально-христианизирующих») лозунгов оказывался довольно низким. Прагматизм «строителей и укрепителей империи» – о которых я еще не раз буду говорить дальше – заставлял в «нетрадиционных» терминах интерпретировать природу курса на «сохранение многообразия» нерусской сферы российской государственности. Перед нами – сохранение этнического (и конфессионального) плюрализма не как самоцель, а как стимулирование способности этой сферы к саморегуляции в измененных русско-православным субстратом условиях, чтобы эффективнее осуществлялись всевозможные взаимобмены «во имя общих интересов» этнических компонентов империи. Тем самым каждый из них смог бы не замыкать вопросы своей истории в наличной социальной прагматике – как бы ни была она важна, – а актуализировать одни потенциалы и, напротив, не объективизировать в своем эмпирическом бытии другие.

И еще один весьма примечательный момент.

Благодаря в общем-то неопределенной спецификации каждый из этнических коллективов мог стремиться к автономии и – по крайней мере, в идеале – даже к преобладающему положению (если и не формально, то фактически). В то же время автономия оказывалась лишь относительной, а преобладание – временным, поскольку ни один из этносов (само собой разумеется, что имеется в виду и его, этноса, конфессиональная принадлежность) не мог осуществлять управление всей государственной и общественной жизнью. Рано или поздно, но тенденция каждого этноса – в том числе и главенствующего, русского, – к тотальной автоно-

мии сталкивалась с противоположными требованиями к объединению с другими этническими образованиями. Идеальная норма сводилась поэтому к требованию взаимного «подлаживания» всех этносов, каждый из которых должен участвовать в определении того способа, которым остальные «вносят свою лепту в общее дело». Заключающему в себе неистощимое поле потенциалов, каждому этносу надлежит оставаться открытым для других: в каждом из них можно будет тогда распознавать отражение остальных; каждый одновременно будет и структурирующим и структурируемым. Сказанное – я хочу подчеркнуть это с особой силой – относилось и к мусульманским этносам.

Отсюда следует, что концептуальное обоснование «импульса самоопределения» и до-, и петровской, и послепетровской политической организации культуры как только «рывка на Запад» (или «тяготения к Востоку», как доказывали евразийцы и их современные последователи) обретает всецело фаталистическую направленность. Элиминирован, таким образом, механизм подлинной самодетерминации российского социума в явно амбивалентных условиях. Он выключен из цепи условий выбора, что неминуемо делает альтернативную ситуацию выбора между Востоком и Западом – всегда, кстати, имевшую функциональный характер – беспредметной. Словом, узел проблемы лишь частично реконструирован, но отнюдь пока не разорван. Хотелось бы, однако, отметить, что специфичность отношений России с «кочевым Востоком», – трактуемых как радикальный отрицательный опыт, а не как нечто способное хотя бы и в очень отдаленной перспективе рождать новые открытия и новые ценности – и, главное, пошедшее во многом иными, чем на Западе, путями развитие высших сфер русской культуры обусловили то, что в общем-то эта культура не знала сколько-нибудь масштабной и глубококорневой склонности в самоцельном эстетическом упоении вызывать, после периода приторно-архаической гуманистической пресыщенности, к «свежей силе первобытности и варварства».

Если, как мы увидим, еще какой-то успех – правда, кратковременный – мог иметь миф о «романтическом варваре-славянине», то культ мусульманина-кочевника был полностью лишен каких-либо интеллектуальных и эмоциональных подпорок.

Как долговременную парадигму надо счесть пушкинское противопоставление арабов-мусульман номадам-мусульманам, которые не принесли завоеванным им странам и народам «ни алгебры, ни Аристотеля». Утверждая, что русские необозримые пространства, поглотив «силу монголов», тем самым обеспечили спасение «растерзанной и издыхающей Россией» европейского «образующегося просвещения», Пушкин негодуя именуется монголов «варварами», вынужденными (имеется в виду финал похода Батыя на Запад) возвратиться «на степи своего Востока».

\* \* \*

Конечно, уже многое было сделано для того, чтобы философско-профессиональные (или старающиеся стать таковыми) блоки русской культуры могли бы с вполне достаточной по тем временам объективностью исследовать наиболее общие, абстрактные, инвариантные, фундаментальные онтологические структуры событий истории – не только собственной, но и иноверческих, даже самых ей враждебных ареалов, включая сюда и мусульманский Восток с его различными для судеб России функциональными конstellляциями.

Но кристаллизации целостной системы соответствующих воззрений не получилось, несмотря на обилие интуитивно правильных представлений о предмете и задачах комплекса знаний (или даже более или менее автономных научных дисциплин) касательно роли исламского мира в становлении и последующей эволюции российской государственности. И дело тут не только в том, что в русском востоковедении никогда не имели успеха попытки выпятить эвристическую и ориентирующую значимость Теории, ибо доминировал дискриптивизм с его

убежденностью в безусловном преимуществе описания эмпирически полученных фактов, с его нежеланием найти какие-либо новые интерпретации связи между поведенческими переменными ориенталов и их конфессиональными коррелятами.

Я попытаюсь в последующих главах показать, что – как бы парадоксальным ни казался этот тезис – не академическая, а миссионерская исламистика представала в качестве коммуникативно диалогического типа науки (при всей условности применения к ней этого термина), что именно она-то всего усердней реализовывала (впрочем, так и полагается любой религиозной германевтике!) установку на прояснение различий между внешним обрамлением канонических мусульманских текстов и их же внутренним смыслом, на выделение даже их «подсознательного субстрата» (конечно, в данном случае я полностью снимаю вопрос об истинных плодах этих интерпретаций, настаивая в то же время на их пионерском характере и гносеологической правомочности).

Что же касается описываемых мною сейчас лет, то тогда когнитивная и мотивационная психология практически всех авторов о мусульманстве все еще была в громадной мере аберрирована древней (и, разумеется, грубо редуccionистской) оппозицией Россия / кочевой Восток<sup>131</sup> (при том, что вновь важно подчеркнуть отнюдь еще не исламизированным), по своей суггестивной мощи покрывая (и, более того, во многом ее детерминируя) антитезу Христианство / Ислам.

Уже В.Н. Татищев видит в печенегах, торках и половцах злейших врагов Древней Руси<sup>132</sup>.

Историография XIX в. относил кочевые народы к разряду «неисторических», утверждая, что они «никогда не будут занимать высокого места во всемирной истории»<sup>133</sup>, хотя и их надобно изучать. По словам все того же крупного востоковеда Куника, подобно тому как «естественные науки воздвигают наблюдением и тщательным исследованием и низшие, несовершенные организмы в связи с совершеннейшими, так и *историки* по разным причинам впредь должны больше обращать внимание на эти низшие породы человечества, особенно там, где дело идет об оценке истории России в сравнении с другими главными европейскими и азиатскими народами»<sup>134</sup>.

Еще ранее авторитетнейший Н.М. Карамзин представил историю домонгольской Руси как беспрестанную борьбу с «варварами»-печенегами, торками и, наконец, самыми опасными номадами, «свирепыми половцами»<sup>135</sup>. Согласно знаменитому историку Сергею Соловьеву, история России – это история страны, которая колонизируется. «Основное содержание этой колонизации – борьба леса со степью», длительная борьба русского народа с кочевыми народами, вторгавшимися из Азии в южнорусские степи<sup>136</sup>. «Россия, – утверждал Соловьев, – вследствие своего географического положения должна была вести борьбу с жителями степей, с кочевыми азиатскими народами»<sup>137</sup>. В итоге необходимыми условиями существования русского народа становились колонизация и укрепление границ со степью, что в свою очередь обусловило необходимость создания сильного централизованного государства<sup>138</sup>. «Постоянная борьба со степными варварами» – это, полагает Соловьев, одно из доминирующих направлений истории России и, более того, есть вообще ярчайшая манифестация извечного соперничества Азии и Европы, или оседлого населения и номадов.

Другой видный историк, В. О. Ключевский, дает следующую обобщающую формулу, не проводя никаких дифференциаций в понятии «кочевой Восток»: «Борьба со степным кочевником, половчином, злым татаринном, длившаяся с VIII почти до конца XVII в., – самое тяжелое историческое воспоминание русского народа... Тысячелетнее и враждебное соседство с хищным степным азиатом – это такое обстоятельство, которое одно может покрыть не один европейский недочет в русской исторической жизни»<sup>139</sup>, причем «Русь своей степной борьбой

– и, особенно, с татаро-монголами, – прикрывала левый фланг европейского наступления (на Восток. – МБ.)»<sup>140</sup>.

А вот еще одна яркая цитата – из книги крупного русского и украинского историка Н.И. Костомарова: «Русь была окружена чужеземцами, готовыми вмешаться в ее дела. С востока, как тучи, одна другой мрачнее, выходили полчища степных кочующих народов Азии, жадных к грабежу и истреблению»<sup>141</sup>.

В 1895 г. Е.Ф. Шмурло дает такую эмоциональную характеристику отечественной истории, характеристику, которую стоит, пожалуй, воспроизвести практически полностью, ибо трудно найти более последовательно манихейское впечатление о судьбах России: «Кроме истории собственно европейской, которую она (Россия) создавала, развивала, культивировала, у нее была еще другая: история азиатская, вынужденная навязанная, неотвязчивая. Обе шли параллельно одна другой, обе самостоятельные, враждебные, никогда не примиренные... сила вещей неумолимо тянула нас... в сторону Азии, отвлекая от общего очага цивилизации (Европы) и принуждая двоиться. История России – это равнодействующая, образованная двумя силами, из которых каждая лишь противодействовала одна другой. Конечно, здесь прежде всего приходится искать объяснений, почему многое в русской истории шло не так гладко, достигалось не так легко... как у наших соседей... Первая страница русской истории еще не была намечена, а темная сила уже тяготеет над нами. Если справедливо, как утверждали наши предки, современники половецких набегов и татарского ига, что незванные выходцы азиатских степей были наваждением зла, наказанием божьим, то позволительно утверждать, что Россия зачалась во грехе»<sup>142</sup>.

Подобного рода точек зрения – превеликое множество, и нет смысла приводить их далее. Но имеют ли они отношение к проблеме «Россия и ислам»? Самое прямое.

Все, что подводилось под термин «Ислам», бесповоротно переходило в категорию «Аномалия» – которой не позволялось играть даже самой ограниченной эвристической функции в процессе развертывания операционного и символического аспектов познания истории мировой и составляющих ее локальных культур.

Слову «Ислам» твердо отводилась роль «условного раздражителя», представляющего всецело отрицательным знаком любой из нынешних или будущих ситуаций. Преобладала линия на полифонически многообразную, протестическую соотнесенность этого слова со всем миром «поганных»<sup>143</sup>, на корреспондирование с образом мусульманства самых различных враждебных Руси восточных племен и конгломераций – и прежде всего татаро-монголов.

Но уже после Куликовской битвы культура упорно создававшегося Российского централизованного государства стремилась не только долгосрочно функционировать в качестве интегрированного структурного целого, но и, сдвигая прежние международные стандарты престижа и авторитета (поневоле связанные большей частью своей с Золотой Ордой), расширить пространство для политического и идеологического манипулирования с целью в наибольшей степени отмежеваться от нехристианского Востока и уверенно повернуть в сторону Европы.

Фокус медленно, но непреклонно свершавшейся инновационной драмы сводился теперь именно к тому, чтобы в глазах остального христианского мира – и прежде всего европейского – сопоставление России с «азиатским варварством»<sup>144</sup> навсегда утратило бы характер экспрессивной метафоры (или пояснительной аналогии)<sup>145</sup>.

Поэтому всегда, когда речь шла о (отождествляемом с Исламом) татаро-монгольском владычестве, соответствующий знак в его объективном, «словарном», значении обретал значение «насилия», «жестокости», «лжи», «дьявольщины» и т. п. В лексическом значении он постоянно парадигматически сопоставлен с «мраком», «темнотой», «мглой»<sup>146</sup>.

Но и это еще не все.

И Пушкин, и подавляющее большинство всех тех русских авторов, которые в той или иной связи касались значимости для судеб своей страны периода татаро-монгольского ига, исходили из того, что оно принесло в отечественную культуру и «синдром зависимости». Он же индуцирует конформистские императивы, механические реакции на воздействие среды, спонтанность протеста, самые отрицательные морально-этические нормы и установки<sup>147</sup>.

Впрочем, еще предстоит с большей, нежели теперь, объективностью и доказательностью, идя на существенное «перепластование» и уточнение привычных категориальных связей, осветить вопрос о том, действительно ли «золотоордынское иго» привело к коллапсу традиционных аксиологических структур, детерминированных ими мотивационных звеньев и регуляторов и имела ли потому место такая идеологическая мутация, деструктивных последствий которой можно было бы избежать лишь путем вестернизации?

Нельзя, во всяком случае, не видеть, что упорное противопоставление «аморальности мусульман-завоевателей» «высокой морали завоеванных христиан» создавало на самом деле логический капкан полярно-взаимообусловленных понятий, которые семантически сформировались одно через другое, так что всякое их автономное употребление является бессодержательным. И даже тогда, когда пытались говорить об их (даже в нейтральном или положительном смысле) каком-то внутреннем единстве («русско-татарские» мораль, ментальность и т. п.), анализ в целом страдал дурной спекулятивностью. Но, с другой стороны, властвующая элита Российской империи – и, соответственно, официальная и официозная идеологии – не могла скидывать со счетов опасность не только внешнего (Османская держава в первую очередь), но и собственного ислама.

Уйдем в далекое от описываемого нами периода прошлое.

Не приемля линии Л.Н. Гумилева на драматизацию факта мусульманизации Золотой Орды<sup>148</sup>, я все же не склонен преуменьшать его значение.

Принятие ислама Золотой Ордой – этим не имеющим единой интеллектуальной суперструктуры и потому могущим довольно легко развалиться государством – прежде всего позволяло заполнить социокультурный вакуум, преодолеть чувства одиночества и беспомощности перед католицизмом и особенно православием. Это могло быть достигнуто лишь посредством установления широкого конфессионального тождества с могущественным мусульманским лагерем. Одновременно же создавалась видимость постоянства и порядка собственной – золотоордынской – переменчивой и многоэтнической общины. И в Поволжье, и в казахско-киргизских степях ислам – точнее, «татарский ислам» – создавал религиозную общность из представителей различных этносов, племен и социальных структур. Эта общность покоилась на единых ценностях и привлекала «язычников» пропагандой идей «братства и сплоченности» всех мусульман. Что же касается царского правительства, то оно – особенно со времен Екатерины II – в целом стало склоняться к мысли, что «поддерживать ислам (слово «поддержка», пожалуй, слишком сильно; лучше бы сказать «установление толерантного курса к процессу функционирования – а нередко даже и динамики – ислама». – М.Б.) может быть выгоднее, чем распространять среди исповедующих его народов православие»<sup>149</sup>.

Не вдаваясь в детали – поскольку они достаточно подробно представлены в только что процитированной книге Климовича, – отмечу лишь следующее:

– Екатерина II тщательно следила за тем, чтобы в киргизско-казахских регионах не только распространялся ислам, но и назначенные туда муллы из числа казанских татар были в высшей степени «надежными и преданными людьми», долженствующими воспитывать свою паству «в духе подчинения нашему царствующему дому»;

– она же, Екатерина II, стала создавать сеть народных училищ для казахов (печатались и учебники на казахском языке), где преподавателями были опять-таки казанские муллы;

– все та же императрица на государственные средства построила ряд мечетей для кочевников и даже издала для них Коран;

– В 1788 г. по повелению Екатерины II было учреждено «Ориенбургское магометанское духовное собрание» в г. Уфе (в Крыму уже таковое имелось).

Какую бы негодующую реакцию ревнителей жестко-унификаторского курса – особенно у клерикалов – ни вызывали эти и им подобные акции, нельзя не видеть в них очередное доказательство того, что «русское (царское. – М.Б.) правительство в течение уже многих поколений воспитывало государственных деятелей, изошренных в искусстве внутренней дипломатии»<sup>150</sup>, что «коллективный опыт и коллективный разум» самодержавного правительства<sup>151</sup> далеко не всегда исходили из представления, будто «Россия проживет одним православием...»<sup>152</sup>.

И при Екатерине II, и при ее предшественниках и преемниках Россия была «полицейским государством»<sup>153</sup>, но таким, которое нередко делало весьма удачные шаги в «искусстве внутренней дипломатии», включая сюда и политику по отношению к нерусским и неправославным коллективам, политику, что особенно важно всегда иметь в виду, в принципе чуждую расизму<sup>154</sup>.

Уже в допетровскую эпоху религиозный центризм<sup>155</sup> исключал возможность сколько-нибудь широкого размаха в русской культуре расистских концептов и импликаций. В течение веков только православие и лояльность (независимо от конфессиональной принадлежности) к господствующей политической (и культурной) структуре выделялись той силой, которая охватывает и объединяет руководимое преимущественно разнородной по своему национальному составу элитой полиэтничное Российское государство в единую сферу, несмотря на все его реальные (и кажущиеся) многообразие и изменчивость.

В связи с этим наиболее важным оказывается не столько развитие государства в целом и составляющих его компонентов, сколько проблема «количественного соотношения» как между ними, так и между частями, элементами, функциями и т. п. последних – чтобы не нарушился баланс в сторону «внешних» (=«подрывных») влияний. С другой стороны, усиление роли таких критериев, как конфессиональный и лояльность к политической структуре, давало – пусть пока и эмбриональные, но тем не менее имеющие твердый шанс стать перспективными – основания для отказа от увековечивания (разумеется, на уровне официальной идеологии) какого-либо этноса в качестве привилегированного, в качестве носителя онтологически заданных, уникальных, абсолютных и неизменных способностей для того, чтобы быть наиболее ревностным носителем «последовательно-православного духа», высших образцов преданности существующему режиму и патриотизма.

Но поэтому могло существенно трансформироваться и такое казавшееся веками совершенно однозначным понятие, как «мусульманин» – или, вернее, «мусульманин – российский подданный». Его уже нельзя было интерпретировать в рамках дихотомической картины мира с ее жестко разграничиваемой системой категорий.

Я воспользуюсь для дальнейшего анализа моделями концепции «размытых (или нечетких) множеств» Л.А. Задеха<sup>156</sup>.

Исходным понятием обычной теории множеств является понятие принадлежности элемента  $x$  (в нашем случае – «мусульманин» или даже «отдельная мусульманская община») некоторого множества  $X$  (в нашем случае – «все российское мусульманство») к определенному подмножеству  $A \subset X$  (в нашем случае – «весь мусульманский мир»), В основе же теории «размытых» («нечетких») множеств (и, соответственно, «логики нечетких понятий») лежит представление о том, что составляющие множество элементы, обладающие общим свойством (т. е. «все мусульмане»), могут обладать этим свойством с различной степенью и, следовательно, принадлежать данному множеству («общемусульманский мир») в различной степени. Напротив, уже сам факт вхождения и длительного функционирования данного элемента («мусульма-

нин» или «отдельная мусульманская община») в качественно иную («русско-православную») систему неизбежно вел к таким его трансформациям, которые заставляли считать его одновременно принадлежащим и этой, второй, системе (или «подмножеству») и признать онтологически правомочным тезис о множественности степеней системы, свойственных не просто человеческому мышлению как таковому, но и тому, которое действует в его, так сказать, российско-имперской разновидности.

Но все это еще в основном было на уровне потенциалов (лишь часть которых могла более или менее последовательно манифестироваться), но еще не стало категорией ни теоретической, ни даже эмпирической необходимости, тогда как смысловая оппозиция Христианство / Ислам по-прежнему выполняла высокомоделлирующую функцию в русской послепетровской культуре. Поскольку все сегменты ее (речь идет о XVIII – первой половине XIX в.) страстно стремились и «деазитироваться», и одновременно оградиться как от нехристианского Востока, так и от неправославного Запада.

Нужна была, наконец, спекулятивная трансформация<sup>157</sup> пестрых, противоречивых, ярких, застывших в массовом сознании конкретно-чувственных образов того, что – условно или безусловно – связывалось с исламом и неправославным христианством.

Нетрудно убедиться в том, сколь сильны в этой программе-максимум тенденции явно утилитарного плана. Они, следовательно, давали возможность не ограничиваться одним лишь (тут я воспользуюсь удачным термином итальянского психолога М.З. Гизальберти) «детерминистским поиском», нацеленным не на единственность решения, а на смелое ориентирование и на «эвристический подход»<sup>158</sup>.

Развертыванию этих тенденций – в силу самой своей природы требовавших опоры на наблюдение и опыт, а вовсе не умозрительного постижения реальности – препятствовали:

– курс (всего усердней проддерживаемый церковью<sup>159</sup>) на интеллектуальный аффективно-эмоциональный изоляционизм русской культуры;

– своеобразная социально-психологическая трактовка понятию «свое» и «чужое»<sup>160</sup>.

В сущности, никогда не было какой-то канонизированной матрицы – с весьма ограниченным количеством вводимых в нее параметров и однозначностью демаркационных критериев – развития русской внутри- и внешнеполитической деятельности<sup>161</sup>. Ведь всякая абсолютизация норм и правил закрыла бы возможность адекватного познания ситуации и, следовательно, ее регулирования в соответствии с интересами формирующегося русского «интегрального национализма»<sup>162</sup> (имевшего, кстати говоря, значительное сходство с испанским национализмом, который выковывался в процессе Реконкисты). А для него термин «мусульмане» (с которым все чаще, по мере усиления «западного крена» в социокультурной динамике России<sup>163</sup>, стал отождествляться метатермин «поганые») по-прежнему осуществлял функции и пространственно-временного и ценностно-смыслового регулирования.

При любых – в том числе и весьма дружественных порой (в том числе с Османской империей) – отношениях с какой-либо мусульманской державой все, покрываемое термином «Ислам», трактовалось как нечто существующее порознь от православно-русского субстрата. Оба они рассматривались как внешние по отношению друг к другу феномены, как разные полюса человеческой экзистенции<sup>164</sup>.

Преобразованиями Петра Великого закладывалась гносеологическая основа для того, чтобы:

– понять, что божественный миропорядок существует во времени и пространстве не как статичный монолит, а как разнообразная, многосложная система взаимосвязей с совсем различными зачастую аксиологическими стержнями;

– ускорить тяготение русской культуры к своему Иному, которое доселе казалось Абсолютной Противоположностью, и тем самым;

– признать и себя лишь в качестве сегмента всеобщего бытия, которое разворачивается как бесконечная цепь различий и не имеет ни смыслового, ни любого другого вечного фиксированного центра<sup>165</sup>.

Но активнейше действовала противоположная вышеописанной тенденция: не толковать мировую историю как историю самоценных и равноправных культур, несводимых друг к другу и необъяснимых друг из друга, отвергнув любое концептуализированное признание принципиальной равнозначности и равновероятности любых «условий человеческого существования».

Эта тенденция – наравне с другой, «толерантной», «эгалитирующей», «релятивизирующей» и т. п., – получила высокий гносеологический ранг во всех тех когнитивных процессах, которые были связаны с ценностными ориентациями русской культуры по отношению к другим духовным конструкциям, с понятийным оформлением эмпирической констатации трех оказавшихся волею судеб сопряженных феноменов – России, Запада, Востока.

## Глава 2 «Вестернизация» и «деазиатизация»

### 1. Культурное самоопределение и проблема ислама

В самом начале Части II я фиксировал заданный Петром Великим жестко-европобежный курс русской культуры<sup>1</sup>, неминуемо означавший и сущностное и символическое «отталкивание» от мусульманского Востока. Этот курс характерен не только для России XVIII в.: намного ранее, в пред- и ренессансную эпохи, его избрал Запад. Именно тогда становилась нормативной убежденность в том, что:

– вследствие нашествия монголов и Средиземноморье, и Персия перестали быть культурными лидерами;

– окончательно прошли времена, когда Запад видел центры мировой цивилизации лишь в Иерусалиме, Византии и «Вавилоне» (т. е. Каире) и был их старательным учеником, и потому:

– надо найти свою внутреннеличную сущность и в соответствии с ней избрать собственный путь многогранного развития.

Эта позиция по отношению к Востоку («у него нечему учиться, ему незачем подражать», ибо он утратил свое структурное и функциональное значение в истории мировой цивилизации) послужила мощной психологической и культурологической основой для зарождения в XVIII в. идеи «молодой России»<sup>2</sup>. Но для нее и быстро превращающийся в архаику («загнивающий») Запад уже не может быть вдохновляющим образцом. Надлежит поэтому идти своим и только своим – «ни западным, ни, тем более, восточным»<sup>3</sup> – путем, дерзновенно сохраняя способность к однозначному, по сути дела, самовоспроизводству автохтонной рудиментарной первоосновы и не смущаясь никаким возникающим вследствие этого дисбалансом во внутри- и внешнеполитической ситуациях.

Предоставим слово столь интересному исследователю этой проблемы, как Тирген<sup>4</sup>.

По его мнению, в основе европейской литературной традиции лежит «трансляционное мышление», русский вариант которого также активно продуцировал различные «имитационные формулы»<sup>5</sup>. Сочетание типа «второй Гомер», «новый Гораций» по-своему отражают историю самоопределения русской литературы<sup>6</sup> или «поиски идентичности»<sup>7</sup>.

С древнейших времен, фиксирует Тирген, страны, вовлеченные в единый культурно-исторический процесс, перенимали друг у друга вместе с формой правления и формы культуры. Происходило то, что можно определить как «трансляция власти» (*translatio imperii*) и «трансляция культуры» (*translatio artium*). Что касается России, то здесь, утверждает Тирген, этот процесс лишен внутренней синхронности: сначала происходила только трансляция власти. Доктрина «Москва – третий Рим» возникла в XVI в. (точнее было бы сказать: «Окончательно оформилась в XVI в.» – М.Б.), тогда как о «трансляции культуры» (речь идет о западной культуре. – М.Б.) можно говорить лишь после 1700 г.<sup>8</sup> Именно с этого времени, полагает Тирген, начинается бурный процесс самоопределения русской литературы, причем влияние западноевропейских образцов хотя и было тогда весьма значительным<sup>9</sup>, тем не менее с самого начала воспринималось как момент развития, не более<sup>10</sup>. Усвоение предполагало в перспективе преодоление<sup>11</sup>, в чем мы не раз убедимся далее и на примере эволюции русского востоковедения.

Для целей настоящей работы важно репродуцировать замечание Тиргена о том, что для литературы XVIII в. характерна «амбивалентная» ситуация: с духом первооткрывательства

странным образом уживались сознание собственной незначительности, постоянная апелляция к «снихождению». Именно в те годы расцветают уже упомянутые «имитационные формулы»<sup>12</sup> («второй Гомер» – Херасков, «новый Гораций» – Державин, «северный Расин» – Сумароков, «русский Тацит» – Карамзин), – формулы, являющиеся не только «концентрированным выражением чувства собственного достоинства», но и – одновременно – индикаторами сознания своей зависимости и эпитонства<sup>13</sup>. Ломоносов, превосходивший соотечественников универсальностью образования, понимал это: «Сами свой ум употребляйте. Меня за Аристора, Картезия, Невтона не почитайте. Ежели вы мне их имя даете, то знайте, что вы холопы, а моя слава падет и с вашей»<sup>14</sup>.

У русских писателей XVIII в. сознание собственной культурно-исторической вторичности сочеталось с гордостью, вызванной фактом быстрого развития отечественной словесности, как, впрочем, и других зон культуры. Возникает представление о «специфически русской способности бесконечного совершенствования именно в сфере науки и искусства»<sup>15</sup>.

Вместе с тем все чаще и чаще высказываются мысли о том, что отныне России суждена роль культурного лидера<sup>16</sup>: к этому призывает «Ода к России» Новикова (он же начинает борьбу с галломанией); М. Херасков и М. Муравьев объявляют русских прямыми наследниками греков и римлян; Карамзин все настойчивее говорит о великом будущем русского народа. В своей знаменитой академической речи 1818 г. (я бы назвал ее «декларацией русской интеллектуальной независимости») он провозгласил, что Россия при Александре I станет священной страной искусства – наподобие Греции времен Перикла и Рима эпохи Августа. Решающую роль в этом сыграли, по Карамзину, европеизаторские реформы Петра I<sup>17</sup>.

Тирген обращает внимание на то, что если на Западе до XVIII в. «Московия» казалась европейцам «скифско-татарским где-то»<sup>18</sup>, то в 1770 г. Гердер называет Украину новой Грецией<sup>19</sup> и мечтает о восстановлении эллинской культуры под русской эгидой<sup>20</sup>. Аналогичные высказывания можно найти у Вольтера, Жан-Поля и других европейских писателей.

Мы не должны забывать и о том, что и русская историография в XVIII в. переживала эпоху подъема<sup>21</sup>.

Она<sup>22</sup>, оставаясь самостоятельной в выборе, постановке и разрешении на конкретном материале исторических проблем, приблизилась в теоретическом отношении к уровню западноевропейской. Методологической основой русской историографии стал рационализм<sup>23</sup>. Обогащавшие русскую историческую науку контакты между нею и западноевропейской историографией, особенно французской, «способствовали усвоению, уточнению и обогащению русской наукой понятий, категорий, терминов и представлений европейских мыслителей»<sup>24</sup>, их проверке на фактах русской истории»<sup>25</sup>.

Уже в конце XVII – начале XVIII в.<sup>26</sup> в русской литературе и общественной мысли человек впервые начал восприниматься как личность; он становится отправной точкой в постижении самого себя и окружающего мира. Свою сущность он видит теперь не только – и не столько – в «в образе и подобию Божьем», в безгрешной душе и греховном теле, сколько в совокупности «естественных» черт и свойств, определяющих индивидуальный «нрав» – характер, достоинства и недостатки личности. «Естество», принимаемое как сущность человеческой природы, постепенно наполняется новым глубоким содержанием<sup>27</sup>.

В петровский и последующие периоды новой литературный герой «ориентирован на образы героев западноевропейского романа и в то же время глубоко национален»<sup>28</sup>.

Важно тут же отметить, что «образованные слои русского общества, элита, подвергавшаяся воздействию западной цивилизации, остро нуждались в переводной беллетристике. Испытывая потребность в просвещении, они всячески тянулись к Европе и видели в переводной

литературе источник сведений о новой для них жизни... Южнославянское и византийское влияние, определившее литературные контакты средневековой Руси, сменились в XVIII в. отчетливо выраженным западноевропейским...»<sup>29</sup>. И именно благодаря этому же влиянию прочным атрибутом русской культуры становилось «рациональное сомнение как активная программа познавательной деятельности человека», подобное «мощному магниту, в поле которого европейская мысль развивалась на протяжении почти двух столетий» (т. е. XVII–XVIII вв. – *М.Б.*). В контексте поднятой нами тематики<sup>30</sup> воцарение – тесно сопряженного с деизмом<sup>31</sup> – «рационального сомнения» означало, конечно, такую секуляризацию общественного мнения (имеются в виду его элитарные слои), которая, с одной стороны, противостояла идущим от христианского клерикализма ярко-субъективистским интерпретациям ислама и истории стран его распространения, а с другой, создавала сильную преграду в лице скептицизма любому возможному источнику сколько-нибудь массивного вторжения в лоно российского духовного бытия традиционно-восточных образований, с неизбежным для них архаическим мифомистическим антуражем.

Так проводилась культурная дистанция между Россией и – нехристианским, в первую очередь, – Востоком. Она, впрочем, не означала ни идеи полного отождествления с Западом, ни возможности раз и навсегда отвернуться от Азии<sup>32</sup>, вследствие и абсолютного характера христианского гуманизма, и даже несших еще более широкое, чуждое конфессиональных рамок нравственное обоснование «человеколюбия без берегов», охотно воспринятых целым рядом русских интеллектуалов воззрений Декарта, Лейбница<sup>33</sup> и других западных мыслителей, давших русской интеллектуальной элите весомый категориально-понятийный аппарат для непрерывного познания и преобразования (в противоположность «статичному Востоку») реального бытия.

Таким образом, расширение мировоззренческого горизонта русской культуры<sup>34</sup> означало одновременно и более интенсивный поиск ею природы собственной сущности, что всего четче отразилось в формулах типа «Мы – и не Запад и не Азия». Интересно, что зачастую это «Мы» означало не только русских, но и всех прочих восточных (православных) славян<sup>35</sup>.

Продолжим сюжеты, связанные с «идеей исторического развития в русской культуре конца XVIII – начала XIX столетия», как озаглавил свою весьма интересную статью Ю.М. Лотман<sup>36</sup>. Не вдаваясь в его типологию различных типов тогдашнего исторического мышления, остановимся лишь на Карамзине, мировоззренческие пласты трудов которого – это смысловая кульминация длительного этапа русской социально-философской мысли.

Карамзин, я считаю необходимым вновь это настойчиво подчеркнуть – убежден в неотвратимости постоянного поступательного движения во всех сферах жизни: в быту и языке, культуре и нравственности<sup>37</sup>. Прошлое для него – «история веков варварства», притом прошлое даже Запада и России, а тем более Востока. Что же касается стратегии действий по отношению к последнему, то, на мой взгляд, она во многом определялась – заимствованной от XVIII в. – концепцией устремленности в будущее, когда путь всего человечества (в том числе и его мусульманской части) представлялся как восхождение от начального несовершенства к будущему благу.

В основе здесь лежала идея усовершенствования человека, также «уходящая корнями в определенные философские течения

XVIII в. Однако в данном случае речь шла о концепции противоположной просветительской; говорилось об исконном несовершенстве (иногда даже эгоизме и порочности) природы человека (пожалуй, Homo Islamicus всего чаще! – *М.Б.*) и о последующем улучшении ее под влиянием различных (в нашем случае – русско-православных. – *М.Б.*) культурно-этических

или религиозных воздействий, а также дисциплинирующего влияния государства (в нашем случае – царского. – МБ.)»<sup>38</sup>.

После смерти Карамзина<sup>39</sup> русская литература – а за ней и вся культура – вступила в новую полосу самоопределения; начались (стимулированные войнами с Наполеоном, восстанием декабристов, определением социально-экономической отсталости страны<sup>40</sup>) поиски истинного места России в мировом историческом процессе. Достоинства того или иного писателя определяются теперь – и в основном благодаря Белинскому – не столько через соотнесение его с западноевропейскими образцами. Этой цели служит отныне собственное творчество; сопоставления теперь надо делать «внутри» самой русской культуры<sup>41</sup>.

Дальнейшее развитие ее самосознания связано, полагает Тирген, с идеей специфической миссии России, об избранничестве русского человека. Особая «трансляционная задача»<sup>42</sup> понималась русскими писателями и мыслителями (В. Одоевский, И. Киреевский и др.) как духовное одоление Запада (и даже чаадаевская «Апология сумасшедшего» исходит из того, что Россия задержалась в своем историческом развитии, для того чтобы избежать ошибок предшествовавшей мировой истории). Широкое распространение получают теории (Н. Гоголь, Н. Данилевский и др.), согласно которым духовное наследие Запада надо освободить от рационализма и обогатить «более высокими принципами русской ортодоксальной целостности»<sup>43</sup>.

В потоке славянофильской публицистики отчетливо различимы два основных идейно-тематических поворота. Это, во-первых, критика западноевропейского рационализма и «несамобытность» русского просвещения, во-вторых, обоснование утопического идеала национального культурного развития, а также особой исторической миссии подлинно русской «образованности». В форме неприятия европейского рационалистического духа со свойственным ему преобладанием анализа над синтезом, абстрактной мысли над чувственностью, утилитарного интереса над «сердечной потребностью» и т. д. славянофилы выражали свое отрицательное отношение к «буржуазному прогрессу».

Однако гонимый славянофилами «рационализм» не преодолевается ими, поскольку идеалом их становится неразвитое единство «правды и красоты», та «иконописная целостность», которая в современных условиях не может явиться иначе, чем в виде холодной абстракции... Если внимательно приглядеться к публицистике не только И. Киреевского, но и других «самобытников», то обнаружится, что их «славянофильность» неизбежно дополняется скрытым или явным «западничеством»<sup>44</sup>.

Славянофилы не могли последовательно развить собственной же концепции народности. Не признавая за человеком из народа «личных» добродетелей, а лишь «общественные» – и прежде всего пресловутое «смирение», – они недоверчиво относились к живой личности, к человеческим страстям, призывали обуздывать их или религией, или формализмом «частного логического сознания».

В итоге такие лидеры славянофильства, как И. Киреевский и А. Хомяков, с «германским рационализмом» сражались «оружием того же рационализма»<sup>45</sup>. И недаром Герцен, отвергая путь славянофилов, сближал их с западниками, которые «смотрели в разные стороны в то время, как *сердце билось одно*»<sup>46</sup>.

Было ли в этом плане что-нибудь принципиально отличное в других вариантах<sup>47</sup> построения русской национальной культуры?

В высокоинформативной статье польского литературоведа А. Витковской «Славяне и старая Европа; вокруг романтического понятия варварства» выявляются истоки и философское содержание такого любопытного понятия, как «славянское младенчество»<sup>48</sup>, возникшего в противовес тезису о «старой Европе»<sup>49</sup>. Мысль о «младенчестве» славянских народов, трак-

туемом либо как их особая привилегия<sup>50</sup>, либо как их недостаток, была сформулирована Петром Чаадаевым в его первом (1836) «Философическом письме». Свое дальнейшее развитие она получила в славянофильстве, противопоставлявшем «юность» славянства «дряхлости Европы, отравленной крайним рационализмом»<sup>51</sup>.

Некоторые из славянофильских воззрений Герцен интерпретировал как «козырь» русских в их противостоянии буржуазно-европейской цивилизации<sup>52</sup>. Идея Герцена о «варварской Руси» перекликается с оценкой польским поэтом Адамом Мицкевичем понятия «варварства» как нечто «свежего, первозданного, здорового»<sup>53</sup>. В дальнейшем против мифа о «романтическом варварстве» выступили позитивисты с их культом науки и цивилизации – и, следовательно, с сильнейшей западнбежной ориентацией.

Серьезный удар по этому мифу нанес Николай Чернышевский, статью которого «О причинах падения Рима»<sup>54</sup> Витковская именует «публицистической эпитафией романтическому варвару»<sup>55</sup>.

Чернышевский высмеивает утверждения тех, кто считает, что отсталая, самодержавно-крепостническая Россия обновит «ветхую Европу»<sup>56</sup>. С точки зрения самого Чернышевского, за исключением общины, в русском «общественном и частном быте» нет «ни одного учреждения или хотя бы зародыша учреждения для предсказываемого ими (славянофилами. – М.Б.) обновления ветхой Европы нашею свежей помощью»<sup>57</sup>. Даже к общине, по мнению Чернышевского, Европа идет своим независимым путем. Чернышевский выступает здесь как убежденный «западник», сторонник европейского пути развития. Его противопоставление Европы современной ему России направлено против всякой идеализации русского помещичьего самодержавно-бюрократического государства, против всех «устоев», на которых оно зиждется. Чернышевский не забывает отметить, что он далек от восхищения «нынешним состоянием Западной Европы», но в то же время полагает, что «нечем ей позаимствоваться от нас»<sup>58</sup>.

Вопреки тем же славянофилам – этим «чужакам», для которых «всякая наша дрянь оказывается превосходной и чрезвычайно пригодной для оживления умирающей Европы»<sup>59</sup>, – Чернышевский выступал против воинствующего панисламизма, доказывая, что западные и южные славяне вовсе не заинтересованы в поглощении их самодержавной Россией<sup>60</sup>, в подчинении деспотической власти царизма, в сколь бы привлекательные наряды («обновляющее варварство» и т. п.) его ни рядили.

Но полностью отрешиться от понятия «варварство» (в применении к собственному настоящему и особенно прошлому) было исключительно трудно, во всяком случае, если не по форме, то по существу, еще и потому, что российские социальные, политические и культурные структуры были «пропитаны азиатским варварством»<sup>61</sup>.

Российским образованным людям хорошо были знакомы слова Ф.-М. Вольтера («Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand». 1759) о том, что «обычаи, одежда и нравы в России всегда сходствовали скорее с азиатскими, нежели с европейскими...»<sup>62</sup>. Они сознавали их – если и не полную, то хотя бы частичную – истинность, что ярко сказалось, например, в едва ли не всеобщей приверженности даже самых передовых писателей, поэтов, мыслителей и XVIII и начала XIX вв. к политической и эстетической символической «азиатогенной» и «азиатоподобной» деспотизма<sup>63</sup>.

И потому не только сущностно, но уже и торжествующе-формально «отречься от азиатского («татаро-монгольского») наследия», отречься целиком, начиная от пышной и импозантной восточной материально-бытовой культуры<sup>64</sup> и кончая сферой ритуальноиерархиче-

ской («византийской» – опять-таки «восточной») эстетики, означало тогда и интеллектуальный и эмоциональный переход в стан «сил прогресса» во главе с Западом.

Еще статьи Н.А. Карамзина периода 1790-х годов пронизывают идеи развития, прогресса – навеянные оптимистической философией Гердера, – и потому они во многом носят снисходительный по отношению к Азии (да, впрочем, не только к ней, но «даже» к древним грекам) тон. Так, один из карамзинских героев, Филалет, возражает своему оппоненту Мелодору, склонявшемуся к пессимистической теории круговорота Вико:

«Мысли твои о вечном возвышении и падении разума человеческого кажутся мне... воздушным замком... Положим, в древней Азии были многочисленные народы, но где же следы их просвещения? История застала людей во младенчестве, в начальной простоте, которая не совместна с великими успехами наук. Даже и в Египте видим мы только первые действия ума, первые магазины знаний, в которых истины были перемешаны с бесчисленными заблуждениями. Самые греки – я люблю их, мой друг; но они были не что иное, как милые дети! Мы удивляемся их разуму, их чувству, их талантам, но так, как взрослый человек удивляется иногда разуму, чувствам и талантам юного отрока. Читай вместе Платона и Боннета, Аристотеля и Локка – я не говорю о Канте – и потом скажи мне, что была греческая философия в сравнении с нашей»<sup>65</sup>, – с «нашею», т. е. западной, и только западной по всем своим явным и латентным параметрам, ибо лишь она казалась тогда способной дать и адекватное объяснение, и ясные ориентиры проходившему на глазах у всех «великому мета-морфозису» социальных структур, политических укладов, нравственных, этических, интеллектуальных конструкций.

Эта линия мне кажется безусловно доминирующей, несмотря на то что уже само преодоление просветителями канонов иудео-христианской «священной истории» способствовало сосредоточению интереса на истории не только европейских, но и азиатских государств, цивилизаций, культур.

Сказанное в полной мере относится к так называемой «скептической школе» русской историографии во главе с М.Т. Каченовским (1775–1842). Она, по мнению новейшей исследовательницы, выражала «протест против методологических и источниковедческих основ господствовавшего тогда в исторической науке дворянско-монархического направления. В противоположность консервативной точке зрения дворянских историков (в первую очередь «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина. —

М.Б.), отстаивавших идею исключительности исторического развития России<sup>66</sup>, представители «скептической школы» (которую отечественные авторы считают «буржуазно-либеральным направлением в русской исторической науке». – М.Б.) рассматривали русскую историю как часть мирового (точнее, европогенного. – М.Б.) исторического процесса<sup>67</sup>.

## **2. Радикалы, либералы, консерваторы: общий курс на деазиатизацию и генезис последующих расхождений в интерпретации Ислама**

Один из видных декабристов, Никита Муравьев, подчеркивал, что русский народ «был избран *оплотом Европы* против *кочующих народов*»<sup>68</sup> и совершил подвиг всемирно-исторического значения.

Знаменитый литературный критик и мыслитель Виссарион Белинский<sup>69</sup> боролся и со славянофилами, пытавшимися оторвать Россию во имя «фантастической народности» от общечеловеческого (но под таковым понималась исключительно западная цивилизация. – М.Б.) прогресса, и с западниками – «фантастическими космополитами»<sup>70</sup>, стремившимися

растворить национальное в общечеловеческом (читай: «западном». – М.Б.) и считавшими западно-буржуазные отношения идеалом для всего человечества и для России.

Но вот его яркая и, как нетрудно убедиться, антитрадиционалистская и антивосточная характеристика допетровской Руси: «Конечно, наш *китайско-византийский* монархизм до Петра Великого имел свое значение, свою поэзию, словом, свою историческую закономерность; но из этого бедного и частного исторического момента сделать абсолютное право и применять его к нашему времени... Неужели я говорил это?., должно было развить и идею отрицания, как исторического права не менее первого священного и без которого история человечества превратилась бы в стоячее и вонючее болото...»<sup>71</sup>.

И еще: «В конце XVII века Московское царство представляло собой уже слишком резкий контраст с европейскими государствами, уже не могло более двигаться на *ржавых колесах своего азиатского устройства...*»<sup>72</sup>.

Есть у Белинского и своя периодизация всемирной истории.

Период «младенчества» человечества представляли народы Востока, Египта, Древней Греции и Древнего Рима; период «юности» – народы средневековой Европы; период «возмужалости» – народы Европы в новое время<sup>73</sup>.

Белинский

– совершенно не приемлет попытки Карамзина доказать, что в конечном счете татаро-монгольское владычество оказалось благом для России («Москва обязана своим величием ханам»<sup>74</sup>);

– говорит, что Иван IV «сделался не преобразователем России, а грозною карою *восточной* формы ее государственного быта»<sup>75</sup>;

– восхваляет «и быструю централизацию Московского государства, и мамаево побоище, и свержение татарского ига, и завоевание *темного* Казанского царства...»<sup>76</sup>;

– вопреки все тому же Карамзину, осуждавшему реформы Петра за насильственное восприятие «начал европеизма», результатом чего явилась якобы утрата национальных особенностей русского народа<sup>77</sup>, полагает, что и после петровских преобразований русский народ остался тем же, и Петр не пересоздал его, «а только вывел из кривых, избитых тропинок на столбовую дорогу всемирно-исторической жизни»<sup>78</sup>;

– доказывает, что нововведения Петра «и введенный им европеизм нисколько не изменили и не могли изменить нашей народности, но только оживили ее духом новой и богатейшей жизни и дали ей необъятную сферу для проявления и деятельности»<sup>79</sup>.

Как и декабристы, Белинский и так называемые «утопические социалисты»-петрашевцы не отделяли русскую историю от всемирной, в первую очередь от европейской<sup>80</sup>.

Выдающийся революционер и философ Александр Герцен<sup>81</sup> принципиально возражает против любой попытки реабилитировать татаро-монгольский период русской истории.

«Монгольское иго, – пишет он, – ...нанесло стране ужасный удар: материальный ущерб после неоднократных опустошений привел к полному истощению народ... Именно в это несчастное время, длившееся около двух столетий, Россия и дала обогнать себя Европе»<sup>82</sup>.

Герцен именует татаро-монгольскую власть «варварским игом»<sup>83</sup> и, хотя уверен, что «половина иностранных форм, пересаженных им (Петром I. – М.Б.) в Россию, была в высшей степени противна духу русского народа»<sup>84</sup>, тем не менее осуждает славянофилов, которые «стали восхищаться узкими формами Московского государства и, отрекшись от собственного разума и собственных знаний, устремились под сень креста греческой церкви»<sup>85</sup>.

Правда, если для множества его соотечественников слово «ислам» было высшим олицетворением «религиозного фанатизма», то Герцен нашел для последнего совсем иной символ.

«Французы, – утверждал он, – самый абстрактнейший и самый религиозный народ в мире, фанатизм к идее идет у них об руку с неуважением к лицу, с пренебрежением ближнего; у французов все превращается в идол – и горе той личности, которая не поклонится сегодняшнему кумиру... Это происходит, между прочим, от того, что французы всякую истину возводят в догмат; их считали нерелигиозными, нехристианами от того, что они ветрены и привыкли к вольтеровскому кощунству, но разве рядом с Вольтером не стоит Руссо, которого каждое слово религиозно, который перевел Евангелие с церковно-латинского языка на новофранцузский. Французы несколько не освободились от религии, читайте Ж. Санд и Пьера Леру, Луи Блана и Мишле, вы везде встретите христианство и романтизм...»<sup>86</sup> и т. п.

И хотя порой и он устает от «трескучей деятельности больших городов, также ни к чему не ведущей на Западе, как *беспечная праздность* (курсив мой. – М.Б.) на Востоке»<sup>87</sup>, все равно – «история принадлежит постоянно одной партии – партии движения»<sup>88</sup>, т. е. Не-Востоку. Это, впрочем, не значит, что все, что связано с понятиями «Восток», «Азия», вызывало у Герцена негативное отношение. Вот что, к примеру, пишет он о древнем Востоке:

«Нам едва известны имена древних азиатских народов и царств, но по некоторым историческим отрывкам можно думать, что сии народы были не варвары... Царства разрушались, народы исчезали, из праха их рождались новые племена, рождались в сумраке, в мерцании, младенчествовали, учились и славились. Может быть, Эоны погрузились в вечность, и несколько раз сиял день в умах людей, и несколько раз ночь темнила души, прежде нежели воссиял Египет.

Египетское просвещение соединяется с греческим. Римляне учились в сей великой школе»<sup>89</sup> и т. д.

И все-таки Запад всегда был и будет выше Востока, где царствует деспотизм:

«Несмотря на всю гнусность тогдашних немецких правительств, Спинозу не послали на поселение, Лессинга не секли или не отдали в солдаты (как это могло быть в России. – М.Б.). В этом уважении не к одной материальной, но и к нравственной силе, в этом невольном признании личности – один из великих человеческих принципов европейской жизни»<sup>90</sup>.

Резко обличая николаевский режим, Герцен сравнивает его с тогдашними мусульманскими и приходит к выводу, что российский деспотизм превосходит даже оттоманский или персидский: «Власть у нас увереннее в себе, свободнее, нежели в Турции, нежели в Персии, ее ничего не останавливает, никакое прошедшее; от своего она отказалась, до европейского ей дела нет; народность она не уважает, общечеловеческой образованности не знает, с настоящим – она борется»<sup>91</sup>.

Весьма отрицательно отзываясь Герцен о всем вообще восточном христианстве:

«...византийская архитектура, иконопись, церковная музыка и ваение не имеют в смысле художественном высокого развития. С одной стороны, это подтверждает мысль славянофилов, что восточная церковь *чище* и вернее христианству, с другой, – свидетельствует об несовместимости христианства со всякой живой сферой, так и с искусством. Католическая церковь, имевшая сама в себе негацию и, след., развитие, не могла не найти стиля и высокого развития. Живопись была эмансипацией из-под власти исключительно религиозной, и в этом великое достоинство католицизма, не понимаемое православными. Они не понимают, что абстрактное, не выходящее в жизнь существование церкви потому именно и *чисто* (употребляя их выражение), что оно отделено от жизни, – да, в этом, собственно, определен недостаток, а не достоинство. *Верность буквальная христианству должна была привести к квинтэссенции-созерцательному покою* и к мертвой церкви с ее пассивным характером. Католицизм есть само христианство развивающееся; оно есть действительное христианство, а восточная – *eine schlechte Moglichkeit, ein incommensurable Problem* (плохая возможность, неизмеримая проблема. – Прим. ред.). Восточная церковь – скажут теперь, когда католицизм изжил свои

формы, – явится, как высшая религиозная форма, и с ней сочетаются идеи социализма и коммунизма. Да на чем же это основано? Во-первых, человечество не может определиться в религиозном отношении византизмом, потому что византизм не может удовлетворить развитию самомышления, возникшего на развалинах католицизма; добросовестно *никто не может сказать, чтоб была адекватность между учением восточной церкви и требованиями духа времени* (Курсив мой. – М.Б.). Человечество перешло ее, и так для нее времени полного развития не было, теперь поздно, тогда рано»<sup>92</sup>.

И еще: «Мицкевич говорит, что разгадка судеб мира славянского лежит сокрытая в будущем. Это говорят все славянофилы, но они не имеют геройства последовательности, они все же хотят отыскать отгадки в прошедшем. Прошедшее христианство принадлежит Европе романо-германской, католицизму, феодализму и их разложению. Во всем этом славяне не участвовали. Разумеется, и Византия и Русь имели жизнь, и жизнь более близкую к Европе, нежели Китай etc; но для них их история не была полным осуществлением всей скрытой в них мысли. Византия замирала в чиновничьей, мертвой централизации, мудрствовала о догмах и развивала их в теологические тонкости. Русь по какому-то глубокому провидению взяла, сложившись, гербом византийского орла, двуглавого, врозь смотрящего. Истинно полного слияния государства с народом никогда не было...»<sup>93</sup>.

В другом месте, касаясь динамики западного христианства в III в., Герцен говорит о «распушенности, спекулятивности Востока»<sup>94</sup>, и в первую очередь греко-христианского. Герцену оно антипатично и потому, что раболепствовало перед императорской властью, перед «гнусным порядком *азиатского* деспотизма», и эта «византийская кровь перешла в наше государственное устройство»<sup>95</sup>. Но, как бы критически ни относился Герцен к институционализированному христианству, он полагал, что иудаизм и магометанство – суть религии монотеистические<sup>96</sup>.

Думаю, этим объясняется не только то, что для Герцена термин «татаро-монгольский» несет всецело отрицательный смысл<sup>97</sup>, но и, главное, то, что он не ставит знак равенства между допетровской Русью и Азией. Приведу на сей счет длинную, но кажущуюся очень интересной цитату из его труда «О развитии революционных идей в России». Герцен полагает, что русское государство вовсе не стояло ниже западных до XIV в. и что даже:

«Русский народ в те времена был свободнее народов феодального Запада. С другой стороны, это славянское государство не больше походило и на соседние азиатские государства. *Если в нем и были какие-то восточные элементы, то все же во всем преобладал характер европейский.* Славянский язык бесспорно принадлежит к языкам индоевропейским, а не к индо-азиатским; кроме того, *славянам чужды и эти внезапные порывы, пробуждающие фанатизм всего населения, и это равнодушие, способствующее тому, что одна и та же форма общественной жизни сохраняется долгие века, переходя от поколения к поколению.* Хотя у славянских народов *чувство личной независимости так же мало развито, как у народов Востока, однакоже надобно отметить следующее различие между ними: личность славянина была без остатка поглощена общиной, деятельным членом которой он являлся, тогда как на Востоке личность человека была без остатка поглощена племенем или государством, в жизни которых он принимал лишь пассивное участие.*

*На взгляд Европы, Россия была страной азиатской, на взгляд Азии – страной европейской; эта двойственность вполне соответствовала ее характеру и ее судьбе, которая, помимо всего прочего, заключается и в том, чтобы стать великим караван-сараям цивилизации между Европой и Азией.*

*Даже в самой религии чувствуется это двойное влияние. Христианство – европейская религия, это религия Запада; приняв его, Россия тем самым отделилась от Азии, но христи-*

анство, воспринятое ею, было восточным – оношло из Византии»<sup>98</sup>. О последней (и особенно о ее «коварном духовенстве») Герцен был в общем-то довольно низкого мнения<sup>99</sup>.

«Византизм, – продолжает он, – привитый духовенством к власти, оставался как бы на поверхности: *порча* не проникала в глубинные пласты нации. Он не соответствовал ни национальному характеру народа, ни даже правительству. *Византизм – это старость, усталость, безропотная покорность агонии* (то, что в представлении Герцена часто сопрягалось с понятием «Восток». – МБ.)»<sup>100</sup>.

Но вот что важно: Герцен полагает благом турецкое господство над сокрушенной Махмудом II Византийской империей. Не будь этого, «католическая Европа не оставила бы в покое Восточную Римскую империю в продолжение четырех последних десятилетий... *латиняне...* Грецию обратили бы в католичество. Россия тех времен не была бы в силах помешать западным государствам захватить Грецию; таким образом, завоевание Константинополя турками спасло Грецию от папского владычества»<sup>101</sup>.

А власть папы (и, следовательно, «романо-германского Запада») кажется Герцену наилучшей из альтернатив. Поэтому-то он и пишет:

«На первых порах иго турок было жестоким, безжалостным, кровавым; когда же они перестали чего-либо опасаться, они позволили покоренным народам безбоязненно исповедовать свою религию и следовать своим обычаям – так прошли последние четыре столетия. С тех пор Россия возмужала, Европа состарилась, а сама Высокая Порта успела пережить султана-реформатора (Махмуд II. – М.Б.) и потерю отложившейся Морей (Греции. – МБ.)»<sup>102</sup>.

Далее Герцен отмечает: «Вскоре к византийскому влиянию добавилось другое, еще более чуждое *западному духу*, – влияние *монгольское*. Татары пронесли над Россией подобно туче саранчи, подобно урагану, сокрушавшему все, что встречалось на его пути», – проявив, однако, веротерпимость и не затронув «внутреннего... строя государства, его администрации и правительства»<sup>103</sup>.

Но все это было «злосчастное время», и тогда-то Россия «и дала обогнать себя Европе»<sup>104</sup>, став «невежественным, тупым и равнодушным обществом»<sup>105</sup>. В принципе ситуация мало изменилась, полагает Герцен, и с приходом Петра (который «не был ни восточным царем, ни *династом*; то был деспот наподобие Комитета общественного спасения»). Он, «чтобы совсем порвать со старой (т. е. полувосточной. – М.Б.) Россией... оставил Москву, *восточный* титул императора», положив начало «петербургскому империализму», империализму, не думавшему уже «ни о религии, ни о церкви» и воодушевленному лишь «мыслью о расширении государства», о «гигантском государстве, которое простерлось бы до самых глубин Азии, стало бы властелином Константинополя и судеб Европы», «петербургскому патриотизму», который «похваляется количеством штыков и опирается на пушки»<sup>106</sup>. Но Герцен тут же решительно отвергает попытки славянофилов отбросить все, что со времен Петра Великого было «европеизировано, цивилизовано», и навязать России византизм – т. е. такой режим, который «основывался на неограниченной власти, на безропотном послушании, на полном поглощении личности государством, а государства – императором»<sup>107</sup>, с его восточной церковью, которая принесла лишь вред славянам, этой «здоровой телом и душой расе»<sup>108</sup>.

Сколь трагический смысл вкладывал Герцен в процесс ориентализации – пусть и в форме восточно-христианской, – видно из следующей его обобщенной формулировки Востока как такового:

«... Жизнь восточных народов проходила или в брожении страшных переворотов или в косном покое однообразного повторения... Религиозная и гностическая жизнь азиатца полна беспокойным метанием и мертвой тишиной; она колоссальна и ничтожна, бросает взгляды паразитической глубины и ребяческой тупости. Отношение личности к предмету проводится,

но неопределенно; содержание восточной мысли состоит из представлений, образов, аллегорий, из самого щепетильного рационализма (как у китайцев) и самой громадной поэзии, в которой фантазия не знает никаких пределов (как у индийцев)»<sup>109</sup>.

Еще последовательнее, чем Герцен<sup>110</sup> и Огарев, подчеркивали принципиальную общность истории России и Западной Европы такие революционно-демократические мыслители, как Николай Чернышевский<sup>111</sup> и Николай Добролюбов (о трактовке которым Мухаммеда и первоначального ислама мы поговорим в другом месте). При этом, по словам Чернышевского, народные массы России выступали спасителями западноевропейских народов «от ига монголов, которые сдержали они на мощной вые своей, не допустив его до Европы, быв стеной ей...»<sup>112</sup>.

Н. Чернышевский называл иудейско-христианское Священное Писание не просто «лжеучением», но даже «изуверским учением». Коран же он характеризует так:

«Все, чем отличается Коран от приведенной арабской письменности до мухамманского времени, – все, безусловно все в нем, по моему мнению, или глупость или мерзость»<sup>113</sup>.

И эта демонстративная атака на ислам в первую очередь служила главному тезису Чернышевского – о «европейском пути» России.

Надо тем не менее иметь в виду, что признание своеобразия русской истории было характерно в 40-е годы XIX в. для представителей различных направлений в русской историографии<sup>114</sup>. Н.П. Павлов-Сильванский писал, что своеобразие русской истории казалось тогда неоспоримым. По его словам, в этом пункте «западники» (в том числе К.Д. Кавелин) соглашались со славянофилами<sup>115</sup>.

Главную причину резкого несходства между историей России и Западной Европы Кавелин увидел «в различии элементов, исторической почвы, на которой совершались события», в частности в особенностях «удивительного» славянского племени, «ключа к национальному характеру» которого еще нет, несмотря на то что о нем написано и сказано очень много<sup>116</sup>. Погодин, замечает Кавелин, «тоже чувствует это различие, но проводит его не до конца»<sup>117</sup>. Западник Кавелин настаивает на том, что между европейской и русской историей существует только поверхностное сходство<sup>118</sup>.

Близкий же к славянофилам Погодин утверждал, что при всем различии Россия и Запад имели много между собой общего<sup>119</sup>.

Историк-славянофил Д.А. Валуев полагал, что Петр I создал государство по европейскому типу; Россия усваивала все европейское – науку, нравы, быт, всю цивилизацию. Этот процесс происходил в благоприятных условиях, поскольку он был добровольным<sup>120</sup>. В XIV в., по мнению Валуева, наступила «для русской жизни новая эпоха»: «от заимствований извне мы начинаем обращаться на самих себя». Самое же интересное – это то, что приметы обновления страны автор связывает не только с переменами в быту и в постепенном возвращении к национальному началу, но и с борьбой православной России против мусульманской Турции, в ходе которой при содействии России в Европе появилось несколько православных государств – Греция, Сербия, Молдавия и Валахия, а также в объединении армян восточного исповедания, в воссоединении унии с православной церковью, в «проповеди Евангелия язычникам, живущим в отдаленных краях России», в создании православных школ на Востоке и т. п.<sup>121</sup>.

Ярый апологет православия и враг ислама, Валуев – как и подобает истинному славянофилу<sup>122</sup> – отрицательно относился и к католицизму и к протестантизму, считая их двумя ипостасями «одной общей религии нравственной бестревожности (комфорта). Ту же задачу, не разрешенную в области веры, берет на себя систематизм в науке, формализм в обществе, мода в гостинной и т. д.»<sup>123</sup>.

Защищая от нападок Валуева «исключительно утилитарное направление нашего времени»<sup>124</sup>, западник Кавелин тут же заявляет, что до Петра I<sup>125</sup> в России не было «ни науки, ни искусства», а сами русские «были заключены в ложном, очарованном кругу *восточных* привычек и обычаев». Кавелин отвергал противопоставление России и Европы, подчеркивая благоприятность их сближения, начало которому было положено при Петре I:

«С реформы Петра Великого все у нас с Европой – общее, и с каждым днем более и более, *ее* силлогизмы, *ее* стремления стали нашими, *ее* дело – нашим делом, *ее* наука – нашей наукой. Под европейской формой мы усвоили и усваиваем себе человеческое, равно близкое и родное всем племенам». Допуская, что в западном влиянии есть черты «исключительно национального европейского», которые со временем будут отвергнуты, Кавелин предостерегал от поспешных выводов: «Не достигнув полной самостоятельности в мышлении, в действовании, мы далеко не в состоянии определить, что принимаемого нами с Запада – *общечеловеческое* и что из исключительно историческое, принадлежащее одной Европе. С последним мы бы стали отрицать и первое»<sup>126</sup>.

Кавелин – не только западник, но и убежденный противник любой, пожалуй, разновидности востокоцентризма. Вот одна в высшей степени поучительная цитата.

В ходе реформ XVIII в. русские, пишет он, «обнаружили много сил, ума, благородства, но в таких юношеских формах, как будто... только начинали жить»<sup>127</sup>. Здесь, говорит Кавелин, надо рассматривать собственно историю России, которая отлична от истории стран *Востока*, «где с самого начала до сих пор все повторяется почти одно и то же, а если по времени и появлялось что-нибудь новое, то замирало или развивалось на европейской почве. Русская история представляет постепенное изменение форм, а не повторение их (т. е. подчеркивается, как видим, принципиальное различие между вошедшей в систему «европейская цивилизация» Россией и «статичным Востоком». – М.Б.)... В этом смысле мы народ *европейский*, способный к самосовершенствованию, к развитию, который ("опять имеется в виду Восток! – М.Б.) не любит повторяться и бесчисленное число веков стоять на одной точке»<sup>28</sup>.

Громадную, если не первостепенную, роль в стимулировании цивилизации – динамичной, прогрессивной, могущей сопрягаться лишь с понятием «европейская» – западник Кавелин отводит христианству<sup>129</sup>. Славянофилы (в особенности Ю.Ф. Самарин<sup>130</sup>) также видели в христианстве – или, точнее, в православии – главный фактор исторического развития русского народа.

Славянофилы противопоставляли германо-романский Запад и Россию и пропагандировали идею об особой миссии восточноевропейского греко-славянского мира<sup>131</sup>, возглавляемого Россией. В большей или меньшей мере все славянофилы исходили из убеждения в глубоком упадке, «гниении» Запада<sup>132</sup>.

Весь ход русской истории и все жизненные основы народа представлялись славянофилам не просто самобытными, но в исключительной степени особенными, совершенно не похожими ни на какую другую историю. Основание этой особенности, противоположности России Западу, усматривалось в религиозном разделении Европы, в православии, признаваемом единственной истинной религией по отношению и к католицизму, и к протестанству, и к исламу, олицетворяемому ненавистной Османской империей<sup>133</sup>.

Но «в пылу постоянной полемики в более поздних выступлениях представителей славянофильства... первостепенное положение о роли христианства в известной мере отступило на второй план. Вместе с тем некоторые толкователи славянофильской доктрины стали придавать ей прежде всего националистический оттенок, подчеркивая превосходство русского, кровно русского национального над всем остальным»<sup>134</sup>. Эта тенденция особенно усилилась в работах поздних славянофилов, в выступлениях «почвенников». Такой националистический вариант

славянофильской доктрины принимают за «истинное» славянофильство и некоторые исследователи. Однако представители классического славянофильства 40-х годов и позднее четко проводили различие между своей схемой и этим националистическим вариантом<sup>135</sup>. В 1880 г. И.С. Аксаков писал:

«...само собой разумеется, сойдись западники и славянофилы в понятии об основе (православной или истинно христианской) просвещения – между ними всякие споры и недоразумения кончатся, и стремление «в Европу», т. е. на арену общей, всемирной, общечеловеческой деятельности народного духа — освящается. Вот почему, кстати сказать, тот только славянофил, кто признает умом и сердцем (последнее – святыня, не допускающая грубой проверки) Христа основой и конечной целью русского народного бытия. А кто не признает – тот самозванец». Далее следует исключительно важный тезис: «Для русского человека родство племенное, физиологическое очень мало значит. Какой-нибудь православный Ключи фон Клюгенау (был такой генерал) ему совсем родной брат, а католик Голицын – чужд. Одним словом, для него определение его национальности совпадает с православием, другими словами, с христианством, ибо в другой форме он его не знает. Мудрено. Мудрено написать воззвание к русскому народу, как его пишут в других странах: «Français!» или «Британцы!» – «Русские!» – не годится, самый язык не терпит. А на всех сходках ежедневно по всему пространству России держатся речи с возванием: «православные». Вот как Р/русский / народ определяет свою национальность. Покойный брат мой (Константин. – М.Б.) называет также Р/усского / человека «человеком по преимуществу», не в том смысле, что он лучше всех, а в том, что он лучше выражает общечеловеческое»<sup>136</sup>.

Но из вышеприведенных слов<sup>137</sup> ясно видна и безусловная ориентированность славянофильства (которому, наряду с «официально-охранительными», были свойственны и либеральные тенденции<sup>138</sup>) на включение России в категорию «христианско-европейской цивилизации» (даже и при условии, что славянофилы отвергли, страшась революционной ломки, «западный путь» исторического развития) и, следовательно (вольное или невольное – в данном случае не имеет принципиального значения) противопоставление русской истории нехристианско-восточной (отсюда и значительная – пусть и имплицитная – опора на рационально-просветительскую концепцию мироздания как строго организованной, упорядоченной целостности, вынужденной, чтобы стать именно таковой, беспрестанно преодолевать Анти-Гармонию, Хаос, «Тьму кромешную» в лице «дикого Востока»<sup>139</sup>).

Так, крупнейший историк С.М. Соловьев (кстати говоря, одним из первых начавший проповедовать в России культ арийцев – к числу которых он относил и русских) выдвигает (в вышедшем в 1851 г. первом томе своей «Истории России с древнейших времен») теорию борьбы Азии, олицетворяемой «хищными ордами» кочевников, и Европы, представляемой оседлым населением. Он обосновывает проблему борьбы России против «степей», в которых обитают не только азиаты – «кочевые хищники», но еще и «казацкие толпы»<sup>140</sup>.

А в 1885 г. известный публицист и востоковед С.Н. Южаков опубликует свои еще более откровенные формулировки: Россия «должна была принять на себя неблагоприятную задачу – умиротворить страны Ахримановой Азии и раз навсегда положить предел борьбе сынов Ахурамазды, то есть культурных народов, с дикими Сынами Ахримана. Эти народы Ахримана не однажды ниспровергали культуры Востока; с *Zanada*, наконец, появилась сила (т. е. Россия, в особенности в годы ее продвижения в Центральную Азию. – М.Б.), которая взялась ниспровергнуть самый престол Ахримана и установить, наконец, мир между культурной Азией и ее северными соседями. Только этот мир дозволит Ормуздовой Азии свободно и с шансом на успех заняться приобщением себя к общечеловеческому прогрессу, созданному народами *Zanada*».

И хотя все это «в высшей степени» благотворно для самого Востока, для России – лишь «тяжесть и жертвы без вознаграждения, если не считать вознаграждением безопасностью границ от разбоев и набегов»<sup>141</sup>.

Автор широко распространенных учебников по всеобщей и русской истории для средних школ, имевших глубоко консервативный характер, написанных с последовательно-монархических и шовинистических позиций, Дмитрий Иловайский (1832–1920) не только называет русских «одним из наиболее даровитых и предприимчивых племен», которое поэтому «с одинаковым успехом предавалось мирным и воинственным занятиям, грабежу и торговле, сухопутным и морским предприятиям», обладало «государственной способностью»<sup>142</sup> и т. п. и в числе своих злейших врагов имело «турецких варваров» (половцев, печенегов и прочих домонгольских кочевников). Благодаря усилиям Владимира Мономаха, пишет Иловайский, русские князья повели в начале XII в. наступление на половцев.

«Это наступление, – пишет он, – восточноевропейского народа на своих турецких соседей совпало по времени с таким же движением западноевропейских народов против другой части того же *турецкого племени*, которая вышла из тех же закаспийских степей, объединяясь под знаменем Сельджукидов, распространила свое господство почти на всю Переднюю Азию. Славные русские походы в глубь половецких степей совпали с началом Крестовых походов для освобождения Святой земли. Владимир Мономах и Готфрид Бульонский – это два вождя-героя, одновременно подвизавшиеся на защиту христианского мира против враждебного ему Востока»<sup>143</sup>.

В другом месте читаем: «...занятые борьбой с другими турками, т. е. половцами, наши князья не участвовали в крестоносных походах, тем не менее, русские люди сочувствовали великому движению западных народов против неверных»<sup>144</sup>.

Все, убежден Иловайский, обещало Руси «блестящее развитие», которое могло поставить Восточную Европу наравне с Западной. Но злейшим врагом этой гражданственности была «соседняя степь с ее кочевыми варварами».

«Уже печенеги и особенно половцы задержали успехи русской образованности. Затем, едва Русь справилась с этими врагами и начала обратное движение на степь, как из Азии надвинулись новые тучи степных варваров (т. е. татаро-монголы. – М.Б.)... Русская гражданственность подвергалась жестокому погрому; а после него наступила тяжелая, долгая борьба за национальную самобытность»<sup>145</sup>.

Не жалуется Иловайский и католицизм, ибо «латинство не любило помогать православию в борьбе с варварами (т. е. с теми же татарами, но уже принявшими ислам. – М.Б.). Иногда оно являлось даже сторонником магометан против православных народов (чему пример мы видели и в наши дни)»<sup>146</sup>. «Мусульманские варвары»<sup>147</sup> не смогли, конечно, духовно поработить великороссов, которые в эпоху татаро-монгольского ига «ясно доказали, что из всех славян они составляют народ наиболее государственный, наиболее способный к единству и дисциплине»<sup>148</sup>. Ведущую роль в сохранении «древней русской гражданственности» Иловайский отводит православной церкви<sup>149</sup>.

И все же именно на «варварское иго» Иловайский возлагает вину за то, что, «не утрачивая вполне таких основных черт своего славянского характера, каковы добродушие и веселость, русский народ в это тяжелое время всякого гнета и насилия невольно усвоил себе некоторые внешние оттенки другого рода, каковы: скрытность, подозрительность и подчас раболепие»<sup>150</sup>.

Ведь татары «не были испанские мавры, оставившие в наследие бывшим христианским подданным довольно высоко развитую арабскую культуру; это были азиатские кочевники, во всей неприкосновенности сохранившие свое полудикое состояние. Жестокие пытки и кнут,

затворничество женщин, грубое отношение высших к низшим, рабское низших к высшим и тому подобные черты, усилившиеся у нас с того времени, суть несомненные черты татарского влияния»<sup>151</sup>.

В 1846 г. профессор Дерптского университета Э. Тобин писал об исторической роли России:

«Восточная пословица говорит: «куда ступит турок, там не растет трава, там выступает песок степей». Само Провидение, кажется, возложило на Россию священную обязанность – очистить некогда от варварства те цветущие поля, кои мусульманин омрачил своим присутствием; кажется, судьба возложила на нас долг распространить просвещение и образованность, право и закон там, где *дикий сын Азии своим исламом и бесчеловечным деспотизмом, посеял зловредные плевелы*. Высокое назначение, достойное быть главной метою стремления политического! Кто усомнится в том, что Россия наконец достигнет этой цели? Прошедшее и настоящее за то ручаются... Скоро и верно проникают лучи знаний из пространной России в *киммерийский мрак Азии*, – к племенам, о коих еще недавно сомневались, способны ли они к дальнейшему общественному развитию. И для сих народов, стоящих на *низшей ступени образования*, восходит золотая заря... История скажет, что держава, основанная Рюриком, есть единственное государство, которое умело не только побеждать, покорять целые части мира, как Рим, но умело и править побежденными великодушнее и человеколюбивее, нежели великий град семи холмов и его доблестный сенат. *Россия принимала их в число чад своих и старалась об их воспитании, о раскрытии душевных способностей, об укрощении своеволия (sic!)*»<sup>152</sup>.

Но, конечно, такой откровенно антиориентальный (или, точнее, антиисламский и анти-туркский) настрой был присущ не всем русским историкам.

Известный либерал-западник Б.Н. Чичерин (в годы, когда он еще не трансформировался в своеобразного либерала-консерватора; впоследствии он прямо признавал себя консерватором<sup>153</sup>) нашумевшей некогда статьей (брошюрой) «Восточный вопрос с русской точки зрения» опровергает утверждения правительства о том, что Крымская война – это «священная война» за права единоверцев и христианской церкви. Полемизируя не только с официальной идеологией, но и со славянофилами, подхватившими идею о Крестовом походе, Чичерин писал, что «век крестовых походов прошел: в наше время никто не подвигнется на защиту Гроба Господня... Ключи Вифлеемского храма служат предлогом для достижения вещей политических». Разговоры о посрамлении западных держав союзом с турками – это лишь «политическая уловка, которая никого не обманет». Чичерин не только высказывал свое недоверие официальным мотивам и целям страны; он, более того, находил их несовместимыми с внутренним строем Российской империи. По мнению Чичерина, если Турция и не вызывает сочувствия, то не из-за магометанства, а потому, что ее политическое устройство ведет к угнетению подвластного народа. И тут же он спрашивал:

«Но неужели мы пойдем на освобождение угнетенных в Турции, когда у нас у самих все общественное устройство основано на том же начале... тогда как наша Польша страдает под бременем ненавистного ига?» И Чичерин добавляет: «Мы в Турции никогда не являлись либералами, напротив, мы всегда были против всех реформ, сделанных в последнее время турецкими султанами»<sup>154</sup>.

Чичерин полагал, что Россия могла бы привлечь славян Османской империи на свою сторону, подняв революционное знамя. Но для этого, замечал он, ей нужно было носить революционное начало в самой себе и к тому же самой обновиться с головы до ног, преобразовать все общественные учреждения, освободить Польшу, отказаться от своего прошлого и пойти по совершенно новой дороге. В возможность такого внезапного изменения «коренных начал» русской государственной жизни Чичерин не верил и уповал на то, что военные неудачи окажут благотворное влияние на внутреннее развитие страны<sup>155</sup>. Таким образом, можно с уверен-

ностью фиксировать наличие особой – либеральной – точки зрения на «мусульманские проблемы» как вне России, так и внутри нее.

Различного рода мусульманским просветителям – о которых мы подробнее поговорим ниже – не могли не импонировать те требования, которые выдвигал русский либерализм<sup>156</sup> устами Чичерина, в частности – лозунги свободы совести, свободы общественного мнения, свободы книгопечатания, свободы преподавания и т. п.<sup>157</sup>

Еще дальше шел (в конце 50-х годов) другой видный либерал, С.П. Мельгунов.

Хотя не являясь принципиальным противником русификаторства, он, однако, порицал национальную политику Николая I.

«Мы полагаем, – заявлял он, – что даже теперь, после стольких ошибок и превратных мер, была возможность настроить на иной лад дело нравственного приобщения иноплеменных провинций к России. Сила не во внешней русификации, а во внутренней. *Говори покамест на каком хочешь языке, исповедуй какую хочешь веру, только полюби Россию*: вот что следовало бы дать почувствовать нерусским членам Русского государства. Тогда бы русификация совершилась сама собою». И далее: «К чему, например, возбуждали мы бесполезное недовольство на Кавказе, за Кавказом, в Придунайских княжествах и т. д. введением более или менее русского бюрократства и администрации? Неужели истинное государственное единство заключается в уничтожении всякой особенности, и цельность державы зависит от подведения всех под один уровень?»<sup>158</sup>

Но не будем преувеличивать различия между славянофилами и западниками в общем отношении их к нехристианскому (мусульманскому – в первую очередь) Востоку.

Так, либерал-западник Кавелин в 1866 г. большее место, чем прежде, отводит роли православия, особенно подчеркивая его значение в формировании великорусской народности. Он, в частности, утверждает, что «русский» и «православный» в народном понятии – одно и то же; православный, хотя и не русский по происхождению, считается русским, а русский, но не православной веры, не признается русским<sup>159</sup>. Словом, «сходство... с высказываниями Аксакова удивительное»<sup>160</sup>.

Еще одна цитата из Кавелина:

«В Великоруссии православие соответственно со степенью культуры получило характер государственного и политического учреждения, под покровом которого окрепло и выросло национальное самосознание». И тут же он полемизирует с теми, кто считал, что православие<sup>161</sup>, отделив Россию от остального образованного европейского мира, явилось главной, если не единственной, причиной «нашей видимой отсталости в культуре от прочих народов»<sup>162</sup>.

Согласно Кавелину, православие «оказало России неисчислимы услуги»: русские сохранили «сознание национального единства и не сделались добычей других христианских народов, опередивших нас в образованности». Но, как бы Кавелин ни разглагольствовал о достоинствах православия, он тем не менее совершенно недвусмысленно признавал, что славянские племена не могут развиваться, не усвоив (пусть и критически!) достижений европейской (а о восточной нет ни слова! – М.Б.) культуры. Что касается вопроса о роли в русской истории татаро-монгольского владычества, то Кавелин не склонен придавать ему решающего негативного значения. По его мнению, «татарское владычество было горестным, тяжелым и несчастным эпизодом русской истории; оно нас разорило, унизило, сдавило, замедлило, пожалуй, наше развитие, легло тяжким бременем на наши плечи, но напрасно станем мы отыскивать следов органического влияния диких кочевников на нашу жизнь»<sup>163</sup>.

Эти слова не надо, однако, понимать и как отвержение (очень модной на тогдашнем Западе) концепции о России как азиатской по преимуществу стране. Напротив, до Петра Великого «Московское государство было *азиатской монархией в полном смысле слова*. Однослож-

ная формация осуждала его на *совершенную неподвижность* (т. е. Кавелин именно в «вечной неподвижности» видит характернейший признак восточных социумов. – М.Б.), впредь до покорения другим народом или до внутреннего распада вследствие собственной дряхлости».

И если бы развитие Руси остановилось на этой точке, «трудно было бы сказать, что выиграла Великороссия перед западной Россией и прочими славянами, покорными чужеземному игу или принявшими исподволь нравы и язык других народов, более образованных... Самостоятельность на манер *персидской или китайской* едва ли чем лучше несамостоятельного участия в общем ходе культуры»<sup>164</sup>.

Обретший широкую известность своей речью в 1856 г. («О некоторых условиях, способствующих умножению народного капитала») либерал, казанский профессор Иван Бабст именно Турцию (где имели место «произвольные наезды башибузуков», лишавшие массы возможности более или менее эффективно трудиться) берет как образец «деспотического и произвольного управления» (хотя читатель мог отнести эти же слова и к тогдашней России), вследствие которого «иссякнет всякая энергия труда, всякая забота о будущем, об улучшении своего быта»<sup>165</sup>.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.