



М.А. Батунский

РОССИЯ
И
ИСЛАМ

Марк Абрамович Батунский

Россия и ислам. Том 1

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2672075
Россия и ислам. Том 1: Прогресс-Традиция; Москва; 2003
ISBN 5-89826-106-0, 5-89826-189-3, 5-89826-188-5, 5-89826-187-7

Аннотация

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

| | |
|---|----|
| Лев Аннинский | 5 |
| Пролог. Марк | 5 |
| Диалог 1 | 7 |
| Диалог 2 | 10 |
| Диалог 3 | 13 |
| Диалог 4 | 16 |
| Диалог 5 | 20 |
| Эпилог | 24 |
| Часть I | 26 |
| Глава 1 | 26 |
| 1. Восприятие Востока (Азии) в дохристианской Руси | 26 |
| 2. Формирование на базе христианства представлений о Востоке и об исламе | 31 |
| 3. Древнерусская литература и византийская традиция о мусульманской цивилизации | 38 |
| 4. Русское религиозно-культурное сознание и европейско-средневековая исламистика | 42 |
| 5. «Хождение» черниговского игумена Даниила | 49 |
| Глава 2 | 52 |
| 1. Образ ислама на Руси в «монгольскую эпоху» (до середины XIV в.) | 52 |
| 2. Русская культура расширяет объем знаний об исламе и мусульманах | 57 |
| 3. Православно-русское мировоззрение versus Ислам в условиях формирования абсолютистской политической доктрины русского государства | 61 |
| 4. Религиозная экспансия как суть проблемы «Россия и мусульманский Восток» | 68 |
| 5. Позднесредневековая русская культура: восприятие ислама в период религиозного осмысления возникающей централизованной монархии как «третьего Рима» | 73 |
| Конец ознакомительного фрагмента. | 76 |

Марк Абрамович Батунский

Россия и ислам. Том 1

Известный исламовед Марк Батунский скончался 12 апреля 1997 года в Кёльне, оставив после себя рукопись книги о России и исламе.

Я сочла своим долгом сделать все возможное для того, чтобы она была издана. Задуманное осуществилось благодаря помощи очень многих друзей и коллег моего мужа, которые приложили немалые усилия к тому, чтобы это стало возможным.

Хочу поблагодарить профессора Лозаннского университета, известного востоковеда Жан-Жака Ваарденбурга, который еще при жизни автора кропотливо собирал и хранил у себя все копии рукописи, впоследствии передал их мне и помог скомпоновать книгу. Ваарденбург же написал в издательство письмо о значении книги Марка Батунского, о том, насколько она важна и актуальна для науки.

Хочу отметить также большое участие профессора Венского университета Андреаса Каппелера – известного немецкого ученого, руководившего ранее семинаром по истории Восточной Европы в Кёльнском университете.

Все то время, пока шла подготовка к изданию книги, меня поддерживал морально, помогал советами и направлял Л.А. Аннинский, который и написал вступительное слово.

Много советов я получила от Е.Б. Рашковского и других ученых и друзей автора.

Особая благодарность издательству «Прогресс-Традиция», лично его директору Б.В. Орешину и зам. директора Е.Д. Горжевской за проявленную ими душевную теплоту и чуткость. Хотела бы также поблагодарить ведущего научного сотрудника ИМЭМО Д.Б. Малышеву, замечательно отредактировавшую этот труд и всех сотрудников издательства, принявших участие в выпуске книги.

Выражаю глубокую признательность и всем тем, кого я не упомянула лично (ибо получился бы очень большой список), кто помогал мне словом и делом и принял большое участие в подготовке книги к изданию.

Думаю, что книга М. Батунского будет интересна не только для специалистов, но и для широкого круга читателей.

Элеонора Батунская

Лев Аннинский Окно или дверь?

*Попробуем осмыслить ситуацию в иных терминах...
Марк Батунский. Россия и мусульмане*

Пролог. Марк

Три сюжетные точки светятся в академическом бытии Батунского. Я имею в виду не абрис его «внешней» жизни. Хотя и там событий хватает. Слом детства 1941 года, переезд из Ворошиловграда в Узбекистан – выброс в инокультурный космос... Это-то, может, и создало личность. Затем – блестящая учеба и изнурительная борьба за преодоление негласной процентной нормы; затем не менее изнурительная борьба с ортодоксальной идеологией, кончившаяся в 1993 году то ли добровольным изгнанием на Запад, то ли триумфальным «завоеванием» Запада. И наконец, на вершине мирового признания – неизлечимая болезнь и смерть в кельнской клинике, шестидесяти трех лет от роду...

Но если даже не брать в расчет эти перенапряги и сломы биографии, а углубиться в выбор души, то есть в чистую специальность, в исламоведение (из которого вынесено около тысячи страниц текстов и полтысячи страниц ссылок), – внутри этой профессиональной чащобы светятся три интереснейших сюжета.

Первый. Работники ЦК КПСС, которые периодически «снимают стружку» с игнорирующего атеистическое религиоведение ученого, – все время вызывают его же для консультаций. То есть отлично знают, кто перед ними.

Второй. При всем том, что ни в какие традиционные марксистские ворота исламоведение Батунского не лезет и он этого не скрывает, – именно ему заказывают-таки статью «Ислам» для Большой Советской энциклопедии. Опять-таки там понимают, кто владеет материалом.

Третий эпизод, вошедший в анналы памяти. Марк, этот зарывшийся в материал «крот» исторической науки, однажды поднял голову и поразил реальных политиков конкретным предсказанием: иранская революция победит.

Надо было обладать уникальным чутьем, чтобы угадать обреченность прогрессивного и просвещенного шаха, столь похожего на нашего Петра Великого, – и неодолимость аятоллы, во главе толп женщин в паранджах прорывавшегося из беспросветного средневековья в наш XX век.

Не дожил Марк до талибских *взрывов*, до дагестанских ваххабитов, до палестинского ликования при виде дымящихся развалин американских небоскребов... Впрочем, до Буденновска дожил. До «духа Хасавюрта». И вообще – до фатального поворота фронта Запад – Восток на линию Север – Юг.

На рубеже XXI века академическое исламоведение обнаруживает себя на краю дымящейся пропасти. В сугубо научных текстах отсвечивают сполохи мировой геополитической драмы.

С тем и перечитываешь сегодня тяжеловесные тексты Батунского, собранные после его смерти людьми, осознававшими, кого потеряла наука 12 апреля 1997 года.

Его труды – несомненное событие в науке; с сугубо профессиональной точки зрения наука их и оценит. Моя задача другая: продолжение актуального диалога. Доктор наук – при всей своей «профессорской отрешенности» – был человеком открыто бойцовского темпера-

мента. На рубеже 70-х годов мне пришлось поработать с ним вместе на социологическом поприще. Общался я с Марком и позже, вплоть до его отъезда в Германию. В его докторальных текстах слышатся мне и теперь отзвуки наших бесед.

Этим объясняется тот «виртуальный» жанр, в котором я решаюсь взаимодействовать с ними теперь.

А фразу Марка о том, что ситуацию приходится то и дело осмыслять «в иных терминах», я беру на вооружение для того, чтобы справляться каждый раз с тем языком, на котором пишут – для посвященных – современные авгуры.

Марк был одним из них.

Диалог 1

Русь домонгольская

Исходная расстановка сил, или, если «в других терминах», пролегомены, вводящие в систему, описаны у Марка следующим образом:

– *В своем стремлении преодолеть «кризис идентичности» посредством внедрения новой системы идей и конструирования новых представлений о собственной системе как рекурсивно организованной, жизнеспособной и одновременно универсальной, древнерусская элита искала такие интеллектуальные рамки, которые, зиждясь на монотеистическом универсализме, давали бы именно благодаря ему гораздо больший, в сравнении с предшествующими, партикуляристскими верованиями, жестко-экспансионистский «накал», в том числе и против непрестанно и тотально расширявшегося домена ислама с имманентным ему набором метафизических доктрин, моральных ценностей и экзистенциальных установок.*

– А ведь права была древнерусская элита: пришла пора собирать рассыпанный языческий мир вокруг идеи, которая росла бы из себя самой, то есть не требовала бы никаких дополнительных санкций и переплавляла бы весь мыслимый мир универсально, выстраивая его как домен, а проще сказать, дом. Тем более что аналогичный домен выстраивался на востоке. Да только ли на востоке?

– *Византия, зорко следившая за изменением обстановки в Восточной Европе, активно противилась усилению Руси у берегов Черного моря, Дуная и Волги, тем более что начиная с VII в., стесненная арабами империя все больше проявляла заинтересованность в землях к северу от Черного моря.*

– Стало быть, русскому домену противостоит еще и византийский. И оба разворачивают руссов один против другого! Впрочем, не мы одни оказываемся между жерновами: хазарский вождь, прижатый византийцами, жалуется, что ему приходится воевать с русскими, иначе они уничтожили бы всю страну измаильтян до самого Багдада. Получается, что геополитическая драма все равно расколола бы мир даже и без всякого ислама.

– *В этом, казавшемся бесконечным процессе динамического взаимодействия разнородных полярностей ведущую роль играло противостояние Степи, противостояние, поздней четко символизированное как оппозиция «Европа – Азия» (сыны последней «врывались на быстрых конях, как настоящий степной ветер, переворачивали все вверх дном и, опустошив, обезлюдив страну, довольные, покидали ее»),*

– Но степные кочевники вовсе не обязательно были мусульманами! Так что еще надо выяснить те катастрофически опасные черты, которые средневековый христианин-землепашец видел у воина ислама, – может, это черты степняка-кочевника.

– *Если пророк говорит в исступлении, или обнаруживает чуждые Евангелию нравственные понятия (немилосердие к павшим, преувеличенный аскетизм, фанатическую жажду мученичества), или говорит не от имени Бога-творца и Иисуса Христа, «во плоти пришедшего», или склонен к своекорыстию, или если дела его расходятся со словами, то он («Учение 12 апостолов», гл. XI) – лжепророк.*

– Кто там пророк, кто лжепророк, об этом судить не будем, а вот исступленная безжалостность, преувеличенный аскетизм, фанатическая жажда мученичества – не штрихи ли к портрету современного шахида, надевающего неснимаемый взрывной пояс, чтобы посчитаться с неверными? Это действительно катастрофическое сознание, или оно только кажется таковым эсхатологически настроенным христианам, для которых все должно иметь высшую санкцию?

– Такой подход позволяет в каждом конфликте между христианством и мусульманством видеть законченную, полную смысла картину, рисуемую рукой Провидения, логическое развитие коллизий Добра и Зла, а не просто Случай. Описания и интерпретации этих конфликтов аккумулировали в себе вообще присущее христианскому этосу тревожное осознание проблематичности, амбивалентности статуса человека, трагическое ощущение или неустойчивости и неустроенности мира.

– Но ведь не могли же все потенциальные обитатели древнерусского домена разделять настроение непреклонных и бескомпромиссных идеологов христианства. Кто-то должен был обладать инициативной энергией.

– Носителями, распространителями, систематизаторами соответствующих непреклонно христианских и подчеркнута антимусульманских и рационалистически-теологических установок и эмоциональных механизмов специфически христианского же морального сознания были выходцы из Византии – люди, сформировавшиеся под влиянием в общем одинаковых локальных условий. Эту особую часть древнерусской культурной элиты отличала сравнительная однородность состава, общность как функциональных интересов, так и, главное, мнений по (если не всем, то, во всяком случае, многим) наиболее актуальным тогда проблемам, в частности и в особенности по тем, которые были связаны с «мусульманской опасностью».

– И все-таки конкретная древнерусская реальность не могла же безостаточно уложиться в универсалистскую доктрину, занесенную к нам греками? У этой русской реальности должна была выработываться собственная историческая память.

– Русская культура в качестве сложного и многофакторного механизма начала обнаруживать признаки самонастраивающейся системы и способность регулировать и усложнять собственный строй, выделять из себя так называемые автомоделирующие тексты, моделировать собственную концептуальную память.

– И эта память не только не противоречила решению насущных задач, которые, впрочем, могли формулироваться и на языке доктрины, насажденной у нас по законам домена, но именно насущными задачами диктовались.

– Прагматизм заставлял и наиболее субъективно искренних адептов христианства отходить от традиционного монистического рационально-механицистского (и потому – телеологического и гомогенизирующего) мышления, не соглашавшегося на большее, чем признание «единства в многообразии», и делать немаловажные уступки идее последовательного плюрализма.

– Интересно: плюрализм еще недавно был настоящим пугалом в домене советской идеологии, а вот «единство в многообразии» шелестит ветвями милого моему сердцу древа взлелеянного при советской власти древа «дружбы народов». Меж тем в трудах академически скрупулезного ученого эти термины встречаются чуть не через запятую... Когда ситуации сходны, то и доктрины перекликаются. Разумеется, надо учитывать, что это не просто нюансы языка, – язык обладает свойством концентрировать опыт и обрушивать его на головы носителей языка в самые неподходящие моменты. А ситуация такая: универсалистскую систему разъедает прагматика, ее обкладывает релятивность, растягивает маргинальность. Что это: деструкция? Или вызревание новой универсалистской доктрины?

– Неминуемое возрастание в качественно новой, поликультурно-конфессиональной среде процесса традиционно-личностной деструкции позволяло создавать новую, несубстанциальную, нестатичную, экстравертированную, с тотальной напряженностью мышления и эмоций, направленную на непрерывный творческий поиск, «субкультуру «временной эмиграции» (или, если угодно, – «резидентуры»).

– Ну, Марк! Эмиграция, резидентура – это уже наш век: так и слышится родное. Как славно ложатся эти термины в описание того «диффузного сближения» христианства и

ислама, которое все сильнее шло в рамках «катастрофического» противостояния, когда сарацины и гяуры призывали громы небесные на головы друг друга... Что было бы, если бы процесс диффузии продолжился?

– Мог бы постепенно свершиться отход от господства вербальных автоматизмов, монолитных стереотипов; мог бы стать более насыщенным, более «многомерным» образ ближневосточного ареала, более широким и сложным круг связей контактирующих этносов и религий; предстал бы более многозначным спектр объективных последствий и для аборигенов, и для «франков», и, возможно, для каких-то смелых и неожиданных внешнеполитических планов Киевского государства...

– Не узко ли: Киевского?

– ...или, точнее, системы интегрированных этим термином могущественных региональных военно-феодалных группировок, полностью контролировавших отдельные провинции и группы провинций старорусской земли.

– Но как внешнеполитические интересы Киевской Руси согласовались бы с той несовместимостью доктрин, через которые пролегают пути от многоплеменной чресполосицы к домену? Запад есть Запад, Восток...

– И однако, Восток (можно показать это на примере амбивалентного отношения князя Владимира к чувственным соблазнам мусульманской проповеди) выступает в очень потаенном, очень маскируемом ценностно-мировоззренческом плане для русского (и вообще любого средневекового европейско-христианско-го) сознания как его «иное», нечто ему чуждое и в то же время интимно с ним связанное, как некая окружающая его протоплазма. Литературной парадигмой здесь может, очевидно, служить известная притча о Тени и ее Хозяине.

– Хозяин может и меняться с Тенью... Но какова музыка! Его иное... свое другое... Значит, возможно было и сближение? Если бы не монголы!

– Монгольское нашествие одним махом свело до минимума возможности на трансформацию концептуального строя тех слоев русской идеологии, которые были прямо связаны с проблемой познания и ассимиляции плодов восточных культур. Мусульманский мир практически прекратил свои – и без того, впрочем, слабые и несистематические – контакты с Русью и все полней стал блокироваться с ее исконными врагами, азиатскими кочевниками.

– ...которые, заметим, вовсе не были мусульманами, когда, гонясь за другими кочевниками, смяли Русь. Они стали мусульманами позже, когда хан Узбег «обесерменился». Увы, история не знает сослагательного наклонения: акт завершился, занавес упал, следующее действие разворачивается от других «пролегоменов».

Диалог 2

Русь московитская

Русь объявлена улусом татаро-монгольского государства. Это государство оставляет завоеванным регионам свободу религиозного самоопределения. Что в этих условиях может помочь народу сохранить духовную целостность?

Общая вера. То самое «рекурсивно организованное и одновременно универсальное» начало, которое четверть тысячелетия назад превратило «поган» в «домен». Но меняются начала, и, соответственно, меняются пролегомены. Одно дело – объединять разрозненное, и другое дело – объединяться против воли тех, кто уже объединил тебя против твоей воли.

Общая вера, сохраненная в глубине души, помогает сохранить душу, но не помогает, как формулирует Марк Батунский, «на множественность изменившейся реальности ответить множественностью способов анализа». Вместо этого душу крепят:

– ...*тотально аберрирующие иноконфессиональные феномены, такие атрибуты массового сознания, как эмоционально-образные комплексы, мыслительные штампы, ассоциативность, фрагментарность, отсутствие теоретической связности, соблазн поставить случайно полученное, но специально не «добываемое» знание в любую подсказанную причудливой фантазией, связь.*

Однако случайно полученное как раз и спасает в ситуации, полной случайного риска. То есть помогает вписаться в причудливое положение, найти прорехи в ситуации интеллектуального плена, или, как пишет Марк, учит отыскивать выходы из железного кольца.

Все начинается... с языка. Как назвать противников?

– *Монголы – еще язычники, еще никак и не думавшие о мусульманизации – подключаются в понятийный ряд и «безбожников» и «агарян», в свою очередь оцениваемых как совершенно равнозначные.*

Как же определить ислам в пестроте равнозначных супостатов?

– *Слову «ислам» все усердней отводился статус «условного раздражителя», наделенного всецело отрицательным знаком в нынешней и будущей ситуации.*

Насчет будущей – это задним числом сообразится, но каково москвитам соображать, кто есть кто, как им-то прояснять ситуацию?

– *В ожидании «концептуального прояснения» (а попытка произвести таковое связана лишь с XVI в. с именем выходца из Византии Максима Грека) приходится довольствоваться лишь проведением прагматических в основном различий между «своими» и «чужими» мусульманами, не меняя структуры разработки конструкции «Ислам», вследствие чего и она в целом и связанные с ней признаки всегда воспринимаются с многообразием оттенков и возможностей, окруженные горизонтом «неясной определенности».*

Или определенной неясности, что, я думаю, ближе к истине.

Однако интересно, что именно грек (по имени Максим) пытается вернуть словам ясность и определенность, пробует положить конец «бесконечному процессу расщепления смысла» в понятии «мусульманин». Это ему не удается. Априорный канон, хранимый на скрижалях византийской ортодоксии, не помогает найти выход из домена, накрывшего всех общей крышей. Элита держится, а народ ищет. Канон хранится, а язык повседневности делает свое дело: расщепляет понятия, применяясь к меняющейся ситуации. Ислам – далеко, он в «неясной определенности». А кто близко? Вот его-то и определяют каждый раз. Поганец. Нехристь. Татарин. Турок. Араб. Перс. Пока князья делят ярлыки, народ интуитивно делит имена, дробит понятия, удваивает контуры.

У Лотмана Батунский находит следующую мысль:

– Персонажи драмы «Русь – Восток» распадаются на отчетливо эквивалентные пары, которые при (условном) образном переводе в циклическое время взаимно свертываются, образуя в конечном итоге одно лицо.

Мгновенно вспоминается Иван Грозный, формально посадивший на свой престол Симеона Бекбулатовича, хоть и крещеного, но все-таки явного татарина. Эйзенштейн истолковал это удвоение в контексте всеобщего архаического «переворачивания»: раб – государь... Для киногении хорошо. Но в реальной истории каждый раз переворачивается по-своему. Одно дело – когда раз в год в известный день басилевс моет ноги нищему. И другое – когда царь юродствует по непредсказуемому календарю. Фронтальное противостояние, созидавшее сентиментально-романтическую русскую душу в домонгольские времена, уступает место партизанскому хитроумию московитов.

Марк пишет об этом так:

– *Свершается отход от эссенциализма былой русской аксиоматической системы абсолютных оценок, склонной категорически противопоставлять и навсегда разъединять категории «православная Русь» и «восточные нехристи» как воплощающие соответственно понятия «Добро» и «Зло». Коль этот массив можно «размыть» и «расщепить» на идеологически конфликтующие слои с разнородными мотивационными установками, придать ему тем самым неоднозначную детерминацию, заставить его расширять и сами переменные социокультурные параметры, и амплитуду их колебаний, то, значит, не надо уже предаваться иррациональному отчаянию, но можно твердо рассчитывать на то, что есть выход из «железного кольца», в которое заключили Русь «поганые». И выход этот – во всемерном стимулировании процесса христианизации, адаптации и ассимиляции «своих» восточных этносов или же «в крайнем случае» в поиске гибкой тактики сосуществования с ними, действуя поливариантно, в зависимости от ситуации. Это требовало разъединения единоверных (и даже единокровных) групп, «нехристей».*

Непосредственное политическое следствие этой ментальной перестройки – различение «чужих» и «своих» басурман. Но опосредованно здесь закладывается тот «загадочный» русский характер, перед которым будут столбенеть последовательные европейцы: что это за непредсказуемость, что за импульсивная спонтанность и задний ум, что за фантастическая живучесть в безвыходных ситуациях и фантастическая же беззаботность в ситуациях элементарных!

Да вот элементарное-то и путается, тасуется, сдвигается. При каждом корне – букет суффиксов, незаметно меняющих окраску и оценку. При каждом понятии – пучок синонимов, мерцающих непредсказуемо. Так и хочется добавить: из каждого убежища – два выхода, один, о котором все знают, другой – потаенный...

Марк формулирует устами итальянца обнаружившего нечто подобное у испанцев:

– *«Эвристический подход», предполагающий возможность нескольких решений, готовность к «расчленению» проблемы на целый ряд новых проблем и требующий, чтобы суждение опиралось на личные критерии.*

Личные критерии, пожалуй, придется отложить до эпохи Просвещения. А вот судьбы веры и государства определяются на Руси именно в этот, московитский период. А также и судьбы народов, среди которых все интереснее различать и объединять своих и чужих.

Тут вместе с Батунским надо бросить взгляд на «плоть» русской религиозности, разделяющей нас не столько даже с «агарянами», сколько с «папезниками».

– *В православии клир не так кардинально, как в католицизме, отделен от мирян... отсутствует наднациональная централизованная организация, национальные церкви вполне автономны по отношению к вселенскому патриарху, авторитет которого и теоретически ниже авторитета соборов; допускается богослужение на национальных языках. Все это не позволило православию обрести космополитический характер, который свой-*

ственен католицизму, и создало на русской почве предпосылки для соединения принципа православия с «русской идеей»

А ведь здесь корень проблемы, которая и теперь мучает русских идеологов, ищущих «национальную идею». Что мучает? Если идея национальная, значит, надо распрощаться с мессианством, которое веками держало русскую душу в самоощущении величия решаемых задач, диктуя москвитам – роль Третьего Рима, подданным Российской империи – веру в то, что мы больше европейцы, чем сама Европа, а советским людям – убеждение, что они прокладывают революционный путь всему человечеству. Допустим, все это химеры. Но в их тени (в их свете) создана тысячелетняя культура. И это реальность.

В «философской плоскости» Марк формулирует проблему так:

– Православное самосознание пребывает в сложной ситуации: с одной стороны, оно не может быть представлено без конкретно-национального духа, а с другой – должно проявляться вне его, превосходя его, перекрывая его, ибо постоянно должно нацеливаться на божественную сверхреальность.

Сверхреальность сверхреальностью и остается. А вот соединение несоединимого, загадочное и нелогичное (а когда русские действовали по логике?) – только и позволило им, перехватив у татар структуру верховной власти, наполнить ее и выстроить великое государство. Может, оно и «национально» по форме, но по содержанию – разомкнуто разом во все-ленскую высь и немереную ширь.

На чем стоим и шатаемся по сей день.

– И хотя его конструирующим элементом остается национальная субстанция, последняя предполагалась как «разомкнутая», чуждая каким бы то ни было «фиксированным» состояниям, актуальным позициям. Ведь один лишь переход в православие в состоянии вписать любого представителя любого объявленного доселе ущербным фрагмента человечества («басурмане», «язычники», «лютерцы», «кальвины», «папезжи» и пр.) в тотальную гармонию, которую Всевышний устанавливает через демиургически-мощную русскую официальную религиозную институцию и неразрывно с ней спаянную уникально-русскую ментальность, единственный и неповторимый русский модус поведения.

Этот «модус», как известно, вошел в фольклор, где русский с кем угодно побратается, то есть выпьет и переспит под забором. Вошел и в политическую историю, где Ивану III (еще не заслоненному безумным внуком) было найдено должное место на латинской шкале, – так умело он «разделял и властвовал», или, по острой Марксовой формулировке, «одних татар губил при помощи других». Бог ему судья.

С точки зрения исламоведения Иван III на некоторое время снял проблему, сумев наладить добрые отношения с Османской империей. С точки зрения русской судьбы проблема была еще только поставлена.

– Отныне эволюция русского социума становилась мозаичной, ибо каждый входящий в нее этноконфессиональный коллектив (или система таковых) обретал собственный темп и скорость развития (или, напротив, стагнации), – ситуация, в конце XV в. оказавшаяся в целом благоприятной для централизующейся монархии, с ее совершенствующимися механизмами регуляции внутренней жизни и осложнившимися программами поведения на международной арене.

С каковым багажом Русь Московская и отправляется на следующий этап – к Российской империи.

Диалог 3 От царства к империи

Переход государства и народа из одного состояния в другое может быть осознан двояко: либо как последовательное накопление черт, оформляемое впоследствии «скачком» в новое качество, либо как «скачок», открывающий простор для накопления новых черт...

– Я интерпретировал бы падение золотоордынского владычества на Руси, а вслед за тем завоевание Казани и Астрахани как «перерыв постоянности», означающий переход к новому качеству, к новому структурному уровню, на котором уже значительную роль начинает играть момент дискретности.

...То есть дробления, членения... А это не противоречит тому, что общество должно было скреплять себя обручем единой доктрины? Или это двусторонний процесс: членение реальности и одновременно скрепление ее доктриной? Чтобы отталкиваться и прыгать, нужно иметь твердую опору...

– Любой «рывок вперед» тогдашнего русского общества (общества дробного, избыточного бесчисленными конфликтами) вел, с одной стороны, к вытеснению потаенных комплексов за рамки своего замкнутого коллектива на какую-либо из одиозных иноверческих ассоциаций, а с другой – к прагматическому взаимодействию с Чужаком, к отходу от связанных с ним традиционных острых и броских антитез.

А это, в свою очередь, предполагает...

– А это, в свою очередь, предполагает альтернативность восприятия: один и тот же объект (все те же «татары-басурмане») может попеременно вызывать у воспринимающего по крайней мере два несовместимых между собой образа.

Опять удвоение, двоящийся контур, двойной стандарт, как сказали бы теперь, в XXI веке.

Но вернемся в XV. Мир во всей своей пестроте распахивается перед русскими, вырвавшимся из татаро-монгольского «полона». Начинается изумленное освоение мира – то самое разбегание вширь, которое классик социалистического реализма назвал в свой час «Дорогой на океан», а лидер антисоветской публицистики – экспансионизмом, неотделимым, впрочем, от такой чисто русской черты, как любопытство к тому, что за горизонтом... Кажется, Афанасий Никитин признан провозвестником пробуждения в русском человеке интереса к «неслышанному» и «невиданному». Как это должно было сказаться на состоянии народа?

– Встречи с непривычными в целом для русской культуры верованиями могли бы привести к скачкообразной смене мировоззренческих, культурологических и политологических парадигм и, в частности, резко увеличить набор альтернативных курсов по отношению к различным вариантам мусульманства.

Почему этого не произошло? Ведь налицо же объективные предпосылки для «крена в сторону исламских доменов», когда Московия выходит на берега Волги. И, как признает Марк Батунский, все сильнее ощущается у москвитов потребность в «медиумических», опосредствующих культурных формах, которые, обладая чертами как православной, так и мусульманской цивилизаций, помогали бы наладить между ними «логику сосуществования», а не только «разрушительной конфронтации».

Да, потребность в таких формах была. Но была и гигантская разлаженность пространств, на которых свершались события. Формы хорошо отрабатываются в лабораториях духа. В свой час такой лабораторный опыт поставят евразийцы и предложат России гибрид, в котором, по выражению Марка, западное и восточное начала «присутствуют друг в друге». Да и тогда не приживется. А за полтысячи лет до этого? Надо же учитывать, на каком поле шла тогда пахота.

– *Нельзя забывать о том, что и в тогдашней Руси динамика культуры была тесно связана с «избыточностью культурного поля», т. е. с многомерностью и поливариантностью культурных значений. Следовательно, эта культура включила в себя не только явные, но и латентные, не только функционально полезные, но и дисфункциональные системы, а также структуры, различающиеся временными параметрами своего действия.*

Одно словцо в этой характеристике кажется мне особенно многообещающим. «Избыточность». Откуда она? Кто ее измерял? Кто примирит ее с тысячелетним стоном народа о нищете, с голодными бунтами и бессмысленной их беспощадностью?

А может, «русский бунт» как раз и есть выброс избыточной энергии? И сколь бы тяжелыми ни были пути культуры – «избыточность поля» доказывается уже хотя бы результатом, «урожаем», тем фактом, что русская культура стала мощнейшим участником общечеловеческого процесса? Значит, был избыток сил и у обездоленных мужиков, которые бежали от помещичьего гнета и шли в казачьи дружины, и у тех «басурман», которые веками кочевали по залежам «природных кладовых», а потом, октясь и перейдя в русские помещики, клали начало великим фамилиям в «поле» русской культуры. Интересно все-таки понять: эти предки Кантемира, Карамзина, Тургенева и Булгакова попадали под гнет самодержавия? Или они выходили на простор мировой культуры? Что тут скажешь насчет творческой свободы, необходимой в культурном поле?

– *Русской, как и любой другой, культуре оказались присущими такие «степени свободы», которые превышали необходимый для ее функционирования в социальной системе уровень. Это «сверхнеобходимое» многообразие потенций и образовывало тот резерв, который обеспечивал ее продвижение вперед, и те ресурсы, которые использовались в ходе развертывания культурно-исторических судеб России.*

И если бы «линия Афанасия Никитина» победила безраздельно...

– *Будь она продолжена далее – т. е. если бы ей удалось снять и следующую оппозицию – Монотеизм //Немонотеизм, – соответственно ушел бы с авансцены образ экумены, не имеющей завершенной структуры, не являющейся иерархически упорядоченной и качественно дифференцированной в онтологическом плане. Она, напротив, предстала бы как открытая, неопределенная и бесконечная, в которой все религиозно-культурные субстраты принадлежали к одному и тому же уровню реальности, в частности, вследствие этого был бы минимизирован и уровень психологической взаимонапряженности.*

Но этого не происходит, так? Куда же девается в этом случае «избыточность культурного поля»?

– *«Избыточные пласты» возможных, но по тем или иным причинам не реализованных, культурных смыслов отодвигаются на периферию. Однако, в силу диалогичности культуры как таковой, существования в ней не только процессов взаимодействия и взаимообогащения, но и диалога-конфликта различных противоборствующих сил, эти латентные культурные смыслы, или культурные ценности, в определенный момент в состоянии актуализоваться и даже стать фундаментально значимыми для нового типа культуры.*

...И этот новый тип культуры реализуется в будущем. Разумеется, не «чистым скачком», но и не «тихим накоплением» ценностей, а – сложными галсами меж той и этой «определенностью». Особенно если иметь в виду историю России...

– *История ее характеризуется принципом подвижности или процессуальности существования. Она есть континуум, в котором царит тотальность возможности и действительности, причем напряженность между этими двумя модусами бытия и составляет как основу укоренения в действительности, так и условие изменения.*

– Как же осуществляются повороты от «укоренения» к «изменению» и обратно?

– *Переход от одной ее стадии к другой, от одной системы отношений к другой и, следовательно, качественный перелом или скачок осуществляется не дискретно, а пред-*

полагает континуум переходных состояний, могущих повести и к качественным скачкам («переломам», «порогам», если воспользоваться терминологией Лейбница)...

Лейбниц имел дело с «монадами», которые он мог считать сгустками Вселенной, но это не мешало ему работать с ними, как с деталями моделируемой системы. А мы имеем дело с российской реальностью, в которой единица народонаселения моделируется не из себя самой, а из того целого, в которое она входит, притом это целое – не столько связанная модель, сколько агрегат частей, находящихся в вечно изменчивом состоянии...

– И потому не случайно в русской культуре так долго отсутствовали целостные определения личности, заменяясь мозаикой отдельных понятий, принципов и априорных схем. Лишь в этом плане можно говорить об определенной конгенитальности русской культуры не западным (особенно постренессансным, ориентированным на прямое самораскрытие и полную самореализацию сущностных сил субъекта), а «азиатским теориям личности с их акцентом на «корпоративное благосостояние», экзистенциальную ясность, интуитивную логику и т. п.

...И даже в коммунистической программе были прописаны не права личности, а расцвет индивидуальности, неделимой и невыделимой, наделенной набором необходимых черт и сторон. Это многостороннее развитие есть не что иное, как выстраивание и отлаживание функционирующей единицы инженерами душ, которые (инженеры душ) сами выстроены по тем же законам...

В культуре, отмеченной «избыточностью» ресурсов и «латентностью» смыслов, следует, вообще-то говоря, ждать некоей компенсации такого недобора внутренней гармонии...

– Именно в конце XV – начале XVI века формируется понятие «святая Русь»...

...которое ставит религиозную общность над всеми другими системами и наделяет высшую духовную субстанцию чертами «всепроникаемости»; то есть все элементы жизни любого человека, причастного к этому Целому, связываются в осмысляемое единство, и в это Целое интегрируется весь универсум.

Колеблющийся «агрегат состояний» подпирается православием так же, как с других сторон – самодержавием и народностью. Эта формула будет найдена во времена империи, но диктует ее состояние людей, ощущающих, что разбегающиеся, расступающиеся, раскатывающиеся за пределы царства пределы надо как-то связать.

Идут ли войны на Востоке или на Юге, ширятся ли там мирная торговля и культурный обмен, а «жестокосердый ислам» продолжает противостоять «гуманному православию» в головах россиян, втянутых в переходный этап от царства к империи.

– Этим создается замкнутая система, гарантирующая стандартизированное описание всех касающихся ислама эмпирических ситуаций. Такие эвристические дефекты можно объяснить и отсутствием в средневековой России – в отличие от Запада – структурно устойчивой проблемы редукционизма, т. е. в данном случае определения ислама как «христианской ереси» (и, значит, традиции активно оперировать аналоговым мышлением).

Ересей нам и без ислама хватает с избытком.

Диалог 4 Империя на взлете

Пролегомены (исходные данные новой ситуации) высвечены с помощью сравнения: Россия – дом. Новый дом, заложенный на новом месте – на месте «тьмы лесов» и «топи блат». Дом стоит тылом к Северу, фронтом на Юг.

Что такое «Юг»?

– *Это государства и народы, наиболее близкие России в религиозном прежде всего (православные) и культурном планах. Стереотипизация идеи «Москва – Третий Рим» упростила 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.*

С Западом, как всегда, более-менее ясно: Запад – антипод. Конфессионально, культурно и политически он России чужд. Однако поворот Петра в сторону Запада раз и навсегда, кажется, включает судьбу России в европейскую цивилизацию. Восток же – «обиталище варваров» – не столько антипод, сколько поле приложения цивилизационных усилий. На Запад мы идем с «топором» и «прорубаем окно», чтобы через него Западу «грозить». На Восток мы «открываем двери» и идем туда тихо и спокойно.

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

Совершенно нет! – отвечает Марк Батунский. Теоретическая мысль ищет основу для другого: надо вписать Россию, перекрестившуюся из царства в империю, в ряд великих империй прошлого. Дмитрий Кантемир в этих целях даже сокращает число этих империй с четырех (Ассиро-Вавилонская, Персидская, Греко-Македонская и Римская) до трех (включив первую в состав второй), цель операции – освободить место для Северной, или Российской. По служебной принадлежности Кантемир – молдавский господарь, что свидетельствует лишний раз о том, что Российскую империю строили отнюдь не только русские. По генетическому корню он из татар, что свидетельствует лишний раз о том, что двери на Восток открылись не зря. Хотя из европейского окна нас продувает куда сильнее.

Батунский воспроизводит наблюдение одного из своих коллег-историков о том, что русские, как бы переживающие в XVIII веке второе рождение и ищущие свое новое место среди «стран света», – по отношению к Западу обнаруживают странное психологическое противоречие: с одной стороны, это гордость самоутверждения, выходящая далеко за рамки традиционного смирения, с другой стороны – самоуничижение, что паче гордыни.

– *Именно в те годы с духом первооткрывательства странным образом уживается сознание собственной незначительности, постоянная апелляция к «снисхождению»... Расцветают так называемые имитационные формулы»: («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. Ломоносов, превосходивший соотечественников универсальностью образования, понимал это: «Сами свой ум употребляйте. Меня за Аристотеля, Картезия, Невтона не почитайте. Ежели вы мне их имя дадите, то знайте, что вы холопы, а моя слава падет и с вашей».*

Лучшей отповеди нашему комплексу неполноценности, чем эта, не найти, поэтому оставим за Ломоносовым последнее слово в этом вопросе, а сами зададимся другим: на что, собственно, опирается русская мысль в своих диалогах со «странами света»? Я имею в виду именно диалоги: ценностные взаимоориентации, базовые взаимохарактеристики, а не прак-

тическое взаимодействие. Ибо практика идет как бы совершенно независимо от теоретических обоснований.

– *Петра Именьше всего интересуют 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-Кайсацкия орды» как «ключа и врат всем азиатским странам и землям». Идут систематические попытки организовать под своей эгидой подготовку знатоков восточных языков, в том числе и мусульманских, а равно и самого ислама.*

Неудивительно, что первый полный перевод Корана на русский язык сделан по распоряжению Петра (между прочим, тоже Петром – Посниковым).

Екатерина II в практическом плане – достойная преемница: она внимательно следит за тем, чтобы в киргиз-кайсацких «ордах» не только не преследовался ислам, но чтобы муллы из числа казанских татар были первыми и надежными слугами престола; на государственные средства строятся народные училища, в которых преподают муллы, переиздан Коран, учреждено Магометанское духовное собрание...

– *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. I.) правительство в течение уже многих поколений воспитывало государственных деятелей, изоциренных в искусстве внутренней дипломатии», что коллективный опыт и коллективный разум «самодержавного правительства» далеко не всегда исходили из представления, будто «Россия проживет одним православием...».*

Это – практика, а все-таки чем надеется «прожить» Российская империя в области теории? Увы, теория – сама по себе. Очередной русский парадокс: фонд реалий растет, ширится, усложняется, множественность миров признается по факту, психологические структуры обновляются (и не только у дипломатов и бюрократов, но на всю демографическую глубину); «терпимость к неопределенности», продемонстрированная когда-то Афанасием Никитиным, становится чертой эпохи – а меж тем в сфере духа продолжает скакать кочевник-агрессор, татаро-монгольское иго не прощено, «басурмане», «мусульмане» и «агаряне» сливаются в общую опасную массу, все, что связано с исламом, воспринимается как аномалия, все, что надвигается из Азии, окрашено либо в мрачные, либо в «хаотические» тона. Там живут люди, «не знающие собственной пользы», так что хлесткое определение известного писателя-декабриста, что Русь обретает себя меж «оседлой деятельностью Запада и бродячею ленью Востока», – почти штамп того времени.

А тем временем люди, несущие в подсознании эти штампы, преспокойно едут на Восток, едут на Юг, наблюдают тамошнюю жизнь и составляют отчеты, замечательные по обилию материала и точности описаний.

Символической фигурой российского востоковедения становится Путешественник.

Перелопатив тексты многих авторов (Ханыков, Мейендорф, Березин, Чихачев, Базили...), Марк составляет следующую суммарную характеристику:

– *Он, этот Путешественник, – в первую очередь прагматик, и в качестве такового понимает мир (особенно Восток) как нечто заведомо диссоциативное, атомарное и замкнутое частным опытом. Естественно, что при таком восприятии универсума первостепенное значение придается отдельному моменту («сиюминутности») и деталям. Время исчезает, оно растворяется в едином Настоящем. Операция эта воистину фундаментальная (ибо доселе главным достоинством Востока в глазах Европы могло признаваться лишь его богатейшее и славнейшее Прошлое) и неминуемо... антииерархическая (= антизападноцен-*

тристская). Дело в том, что растворение границ между временами есть в конце концов и разрушение всех и всяческих рамок, перегородок, границ между различными культурами («антидифференциация», говоря языком современной культурологии). Ни одна из культур не может уже считаться центром: все может быть культурой, коль скоро ее называли таковой, все общезначимо и должно осваиваться культурой (или различными – и европейскими и неевропейскими – культурами).

Это уже, знаете, почти политкорректность. Путешественник, исходящий из такого «многообразия разумов и культурологических вариантов бытия», не может свести его ни к какому единому «правильному образу»; единственный теоретический ответ этому практическому вызову – отказ от «традиционной разобщенности двух пластов – русско-православного и ориентально-мусульманского».

Как же ответили на этот вызов (зов практики) великие умы русского XIX века, тем более что некоторые из них были и изрядными путешественниками (не будем уточнять, по своей или чужой воле)?

Марк обводит горизонт по вершинам.

Пушкин – отдает должное Мухаммеду как гонимому, но в конце концов торжествующему поэту-пророку (в таком контексте Мухаммед – вполне романтический герой). Но это не мешает Пушкину считать Коран «собранием новой лжи и старых басен».

Герцен – отдает должное Магомету II, сокрушившему Византию (в том контексте, что иначе Византию сокрушила бы католическая Европа, и Россия не смогла бы помешать такому усилению Запада). Но это не мешает Герцену в хлесткой суммарной характеристике Востока соединить «брожение страшных переворотов» и «косный покой», а «религиозную и гностическую жизнь азиатца» счесть «колоссальной и ничтожной».

Чернышевский – называет иудео-христианское Священное Писание лжеучением и даже изуверством (что вполне естественно в контексте воззрений автора «Четвертого сна Веры Павловны»). Что же до Востока, то все, чем, по его мнению, отличается Коран, «или глупость, или мерзость».

Добролюбов – вступает за Мухаммеда, который велик не потому, что «захотел» свершить нечто великое, а потому, что его приход был подготовлен «обстоятельствами исторического развития народа», иначе пророк оказался бы просто «обманищиком» (чтобы вплотную подойти к историческому материализму, такой вариант вполне законен). Но – не говоря уже о том, насколько рискован в этом сюжете сам стилистический оборот с «обманищиком» (впрочем, ревдемы и с Христом не особо стеснялись), – ведь никакого интереса к существу ислама тут не видно, никакой попытки духовного взаимодействия, никакой готовности понять.

Есть одно исключение – Чаадаев.

Оставляем за скобками общую чаадаевскую этногению, его мысли о том, каким образом спасется человечество и какую роль в этом деле должна сыграть Россия. Марк выделяет лишь ту точку, в которой Чаадаев прорывает фронт сознательного неведения по отношению к исламу; так между христианским и мусульманским мирами утверждается равнодостоинство.

– Делается это во имя того, чтобы прекратить процесс парцелляризации человечества, но посредством не стандартизации реакций сознания, обезличивания личностей, а, напротив, обогащения отношений между ними, все более полного использования и индивидуальных и коллективно-этнических особенностей.

У меня такое чувство, что это – болевая точка, сокровенная мечта, освещающая все размышления Батунского-исламоведа полюс недоступности: диалог двух великих религий как равных бытийных собеседников. Для этого надо – ни мало ни много:

– 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.

Так ведь и «центр» еще должен признать это.

Диалог 5 Империя на излете

Пролегомены:

– *Дистанционирование друг от друга прагматических мотивов отрицательных (антиисламских) идеалов и нормативов повышало значение саморефлексии, сложных сцеплений индивидуальных результатов познания мусульманского мира и устойчивых стереотипов, ставивших барьеры как перед абстрактно-рассудочными, так и интуитивно-эмоциональными его репрезентациями.*

Перевожу в другую систему слов: на смену пониманию ислама как безнадежно отрезанного от христианства и потому пугающего нас инобытия (псевдобытия, небытия) вырабатывается в русском сознании позиция для возможного диалога.

Три мыслителя помогают нам понять драматичный ход этой работы: Данилевский, Леонтьев и Достоевский.

Данилевский вносит в этнологическую проблематику приемы естествоиспытателя: все у него причинно, все природно, все подчинено объективным законам. Иногда эти законы заносят нас туда, откуда довольно трудно вести диалог, особенно в свете дальнейшего опыта. Например, что «племена, входящие в состав империи и имеющие право на ту же степень личной, гражданской и общественной свободы, как господствующая исторически народность (то есть как русские. – Л.А.), но не на политическую самостоятельность; ибо, не имея ее в сознании, и потребности в ней не чувствуют и даже чувствовать не могут» (а если могут, если чувствуют? – Л.А.). Или: что кавказские горцы – «природные хищники и грабители» (как дальше вести диалог? – Л.А.).

Однако логическая последовательность приводит Данилевского к признанию некоей естественной (природной?) глобальной целостности, единой для всего человечества.

В языковой системе Батунского это выглядит так:

– *Отвергается имманентная традиционному европоцентризму стойкая дихотомичность образно-концептуальных моделей западного и незападного социумов.*

Говоря по-нашему: Россия – это вам не Европа, но и не Азия, это нечто самобытное и самодостаточное.

Тут, правда, Данилевского покидает невозмутимость естествоиспытателя: его «пробирает дрожь» при мысли о межуточном положении, в котором рискует оказаться Россия, и мы сегодня можем его понять: страна, утратившая положение великой державы, мечется «меж станами», ища себе место в подступающей геополитической схватке. Но тут Данилевский-ученый помогает Данилевскому-гражданину сохранить самообладание: как истый натуралист, описывающий *отряды* и *классы* исследуемого мира, он намечает десяток культурно-исторических типов: от египетского до романо-германского (среди этих десяти, заметим, нет мира русского – Россия, как мы видели, застряла в «промежутке», от которого Данилевского брала дрожь). Но сам факт сосуществования равнодостоинных культурно-исторических типов оказывается в конце концов главным открытием Николая Данилевского, и именно это подхватывают у него Арнольд Тойнби, Лев Гумилев, а в наши дни – Сэмюэль Хантингтон с его грядущим противостоянием цивилизаций.

Нам, однако, интересна в «промежутке» между цивилизационными «типами» судьба России. Ее судьбу естествоиспытатель вычисляет, исходя из того, что культурно-исторические организмы, как и все живое, рождаются, растут, дряхлеют...

Ислам дряхл – вот на что надеется Данилевский. Мусульмане оказали нам «невольную и неопределимую услугу», оградив нас как православных – от напора латинства и как славян – от поглощения романо-германством. И мы, русские, должны теперь сделать то же, что немцы

тысячу лет назад: те создали Западную Римскую империю германской национальности, мы должны создать Восточную Римскую империю славянской национальности...

Марк комментирует:

– Борьба с исламом – предлог, и только... Это видимость борьбы, маскирующая собою истинную борьбу – славяно-греческий отпор романо-германской Европе.

В ситуации, когда Пруссия впервые осознает свою силу и готова нокаутировать Францию (труд Данилевского «Россия и Европа» опубликован в 1869 году), подзаголовок его – «Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому» – звучит более чем актуально. Но мы сегодня извлекаем из него (помимо десяти «типов») иные мотивы. Именно – первые реплики возможного диалога равных собеседников: России и ислама.

Правда, общий подход Данилевского ко всечеловеческой истории как к «полю», на котором расцветают все цветы, подвигает его к предсказаниям, от которых современных политиков, наверное, тоже пробирает дрожь: появятся, обещает он, «молодая Армения, молодая Грузия, а может быть, народятся и молодая Мордва, молодая Чувашия, молодая Якутия, молодая Юкагирия...».

На Юкагирии Марк прерывает цитату, а заодно и дрожь, с удовлетворением напоминая нам, что таким образом Данилевский освобождает русскую мысль от западоцентризма. Спасибо.

Следующий герой – Константин Леонтьев.

Его схема такова. Мы, «загадочные славяне-туранцы», зажаты с двух сторон – Азией и Западом. В Азии нас подстерегают свирепо-государственный исполин – Китай и мистическое чудовище – Индия, но не они нам страшны. Страшны нам (собственно, не нам, а Леонтьеву) те «жалкие помои великорусской либеральности», которые хлещут в Россию через бреши и подкопы, сделанные железной рукой Петра I.

Данилевский боялся немцев – Леонтьев боится отечественных либералов. Мы, русские, более всех иных российских подданных – «европейцы в худом смысле этого слова, то есть медленные разрушители всего исторического и у себя, и у других». Русские – вот главные вредители России. «Русификация окраин есть не что иное, как демократическая европеизация их». То есть порча. И если ислам препятствует русификации (а он ей препятствует), то тем самым он спасает нас от всеевропейской либеральной чумы. Слава Богу, «мусульманским народам либерализм прививается трудно».

Как видим, и здесь взаимодействие с исламом в первом приближении – только предлог, маскировка и прикрытие отчаянного отпора, на сей раз – либерализму.

Отпор, однако, коллективный; его дают, по Леонтьеву, «русский старовер и ксендз, и татарский мулла, и самый дикий, злой черкес»; они «лучше и безвреднее» для нас, чем наши «единокровные демократы-либералы».

Марк комментирует это со своей точки зрения:

– Леонтьев тяготеет к совсем иной модели – модели комплиментарного взаимодействия русского и «инородческих» консерватизмов, обеспечивающей возможность процессов их, говоря наисовременным научным языком, репликации, транскрипции и трансляции как первейшего условия в поединке с «источником глобальной заразы» – романо-германской Европой. Если изложить все эти воззрения Леонтьева в иных терминах...

О, каждый раз, когда Марк переводит разговор из одной системы терминов в другую, я испытываю чисто филологический восторг.

– ...Если изложить все эти воззрения Леонтьева в иных терминах, то можно утверждать: он стремился трансформировать Россию таким образом, чтобы она функционировала как сложная, самоуправляющаяся система. Точно такие же атрибуты следовало предоставить и ее составным частям, чтобы каждая из них являла себя в качестве

некоей бесструктурной протоплазмы, способной, однако, с течением времени расти, размножаться и, главное, уклоняться в нежелательном с точки зрения и целого (Российской империи) и остальных компонентов направления...

То есть империя сделала свое дело и, как мавр, может уходить; сплотила народы и пусть себе распадается; главное – принципы, которыми оперирует Леонтьев:

– Леонтьев оперирует в первую очередь принципом интегратизма, т. е. восхождения от отдельных конфессионально-этнических единиц и всевозможных связей между ними к целостной государственно-идеологической конструкции со специфическим для нее «избирательным действием» по отношению к внешнему миру.

Интегратизм, то есть восхождение от отдельных этнических (и государственных) единиц к целостной конструкции, свойствен и исламу (конфессиональные оставляю богословам). Но чтобы осознать это в исламе, нужен именно диалог, а это не так легко. Даже с помощью Леонтьева.

Переходя к Достоевскому, осознаем опять-таки внешний толчок, заставляющий искать «прикрытия». Русско-турецкая война – вот что побуждает великого писателя объясняться на предмет христианско-мусульманского взаимодействия.

Избыток разноосновных суждений и противоречивых импульсов, терзающих при этом душу автора «Дневника писателя», побуждает Марка Батунского к следующему обобщению, которому я не могу отказать в проницательности:

– Я бы поостерегся определить суть историософии Достоевского какой-либо однозначной формулой (вроде бахтинской «полифонии») или даже обширным набором таковых. Она, эта суть, не поддается рациональному толкованию, формально-логическому анализу; она аморфна, беспредельна и в общем ничему не противостоит... «Всечеловечность» Достоевского – это такой туманный и неопределенный мыслительный конструкт, который позволяет предполагать, что, скажем, «российское» и «азиатское» могут быть взаимопроницаемы, могут находиться в единстве, присутствовать друг в друге – точно так же, как «российское» и «европейское». В круговорот, беспрестанно творимый «всечеловеческим» – хотя оно и должно ориентироваться лишь на православно-русский идеал, – включается то, что с точки зрения любого ортодоксального национализма, западо- или востоко-центризма и т. п., несопоставимо, суть явления разного порядка. Все, однако, оказывается взаимосвязанным, взаимообусловленным, подчиненным каким-то единым, хотя и трудно определимым (или просто-напросто никогда не можем быть удовлетворительно выраженными) закономерностями. Это – вовсе не смена одного типа культуры другим, например азиатского европейским (или наоборот), в некоей временной и пространственной протяженности, последовательности, но скорее их одновременность, их постоянный взаимопереход, настолько, однако, бурный и многогранный, что в конце концов должны исчезнуть всякое противопоставление, всякое разделение, всякая дуальность.

Логика нет, но зато опять брезжит «принцип интегратизма». Русской всеотзывчивости, да еще рождаемой в чисто художественном, «пушкинском» варианте, этот принцип не только не мешает, но в высшей степени способствует. И даже вплотную подводит нас к тому пониманию ислама как «Своего Иного», на который уповает Марк (и я, грешным делом, тоже).

Правда, дорога в рай вымощена камнями преткновения, за все надо расплачиваться. Я уж не говорю, что великодушные обещания Достоевского предоставить казанцам право «продавать нам халаты», а потом и мыло – вряд ли встретят встречный энтузиазм у татар, – наверное, они предпочтут какой-нибудь свой вариант дневника писателя, кем-то другим написанного. Но что же прикрито у Достоевского, что замаскировано этими халатами, что отмыто этим мылом?

Попробую ответить.

Предшественники Достоевского отважились сказать: Россия – это не Европа и не Азия. Федор Михайлович перевернул формулировку: Россия – это и Европа, и Азия. Что дальше? Дальше – вопрос о том, где кончается «наша земля». Нигде не кончается. «Где в Азии поселяется «урус», там сейчас становится земля русской... Там наши богатства. Там у нас океан».

Вот и дошли до океана. «Устройте поток воде – и исчезнут плесень и вонь». То есть: переключите черную энергию Верховенского-младшего вовне – пусть он делает всю землю до Дальнего Востока нашенской. «И не опустеет Россия, не бойтесь».

Каково читать все это сегодня, когда в *опустевшую* Россию возвращаются из Азии *выдавленные* оттуда потомки «урусов», поверивших когда-то такому вот «не бойтесь»!

Не бойтесь! – продолжает успокаивать себя и нас Достоевский. Никогда в Азии не явится новый халифат, не воскреснет вновь фанатизм и не обрушится мусульманский мир опять на Европу.

А на Америку? – хочется переспросить...

А что, если неспроста успокаивает себя автор «Дневника...», неспроста нервничает? Конечно, в его время можно было успокоиться количеством ружей (уточнить бы: не ружей, а винтовок). Ну, пусть халифат и объявился бы «где-нибудь в азиатской степи, в песках; но чтоб низринуться на Европу, в наш век потребно столько денег, столько орудий нового образца, столько ружей, заряжающихся с казенной части, столько обоза, столько предварительных фабрик и заводов, что не только мусульманский фанатизм, но даже самый английский фанатизм (как видим, «фанатизм» Достоевский не склонен резервировать лишь за исламом! – комментирует Марк Батунский) не в состоянии был бы ничем помочь новому Калифату. Одним словом, решительно ничего не будет, кроме хорошего».

Обозы, фабрики и заводы – это, конечно, хорошо. А дюжины мешков гексагена, а дюжины автоматов в руках шахидов, а тысячи заложников не хотите? А пары самолетов, таранящих небоскребы? Нет, не зря, видно, нервничал классик на излете империи.

Вернемся к материям метафизическим.

«Ключи Вифлеемского храма служат только предлогом для достижения целей политических», – пишет Достоевский.

Батунский комментирует:

– *Достоевский чужд (хотя, конечно, не во всем и не всегда) линейного, альтернативного мышления («или то, или это»), ибо оно не дает решения беспрестанно им выдвигаемых сложнейших проблем.*

С проблемами мы и переходим в новое историческое время.

Эпилог Умма

Переходя из века XIX в век XX – откочевывая из раскаленных песков практической исламистики, на которых так и не удалось построить ничего универсального, в академический оазис такого чистого востоковедения, где уже не противостоят друг другу непреклонные вожди полчищ и не перекрикивают друг друга отчаянные миссионеры, а в изложнице методологических основ мирно журчит когнитивная целостность, Марк, как может показаться, покидает поле боя, – но это не так.

Может быть, отпочкование «светского» исламоведения, отделившегося наконец от озлобленности дня, и было в XX веке самым красноречивым ответом безумию, спасением чистого знания от слепого невежества. Ибо если бы исламистика продолжала и в XX веке служить политической практике, то решать ей пришлось бы не конфессиональные и богословские вопросы, а куда более жесткие, например еврейский вопрос. *Попробуем осмыслить ситуацию в иных терминах:* очень было интересно: какой этнический элемент ислама ответствен за все его дела? Ирано-арийский? Арабо-семитский? Тюркский? Если учесть, в какие тона были окрашены в первой половине XX века понятия «ариец» и «семит» и какая в ту пору велась меж тоталитарными режимами борьба за «тюрок», – так это и лучше, наверное, что укрылись ученые под сень академизма и в ситуации меж двух мировых войн удержались от соблазна из «работников» культуры и науки превратиться в «деятелей».

Виктор Розен, Агафангел Крымский, Василий Бартольд – вот три корифея, из наследия которых извлекает Марк Батунский ценности чистого, неангажированного исламоведения. Во втором случае это не всегда удается, но в целом позиции ученых благородны.

Теперь же, на рубеже нового тысячелетия, добытые ими ценности приобретают жгучую злободневность.

Эти ценности извлекаются из *беспорядочного месива данных, из огромного, хаотичного, разнородного скопища* фактов, сведений, мнений, предрассудков и ложных обобщений, из того царства *атомарности*, которое мы с трогательным простодушием именуем *одним изысканно-претензионным термином – исламоведение* (оценили интонацию? Из-за академического забрала иногда выглядит Марк-человек: задумчивый, ироничный и добродушный).

Так что же извлекается из этого хаоса?

Иными словами: что такое ислам в понимании одного из крупнейших исламоведов нашего времени?

Придется начать с отрицательных определений.

Ислам – НЕ сумма своих составных частей. Каждая из них на самом деле обладает отчетливой самостоятельностью. И все-таки остается в магнитном поле ислама.

При этом в исламе нет ничего единичного: каждый отдельный его элемент проявляет себя только как часть целого. (Здесь Марк немного озорничает: берет формулу В.Гумбольдта о природе языка и заменяет «язык» «исламом».) Я бы заменил в этой новой формуле, вполне законной с точки зрения структурализма, только одно слово: *только*. Ибо часть – не только часть целого, но тоже целое, имеющее части... Получается подвижное единство, в котором целое является началом *перманентно-ведущим, но не тотально детерминирующим*.

Но что же такое это «целое»?

Это НЕ государство, НЕ этнос, НЕ конфессия, НЕ географическая точка (Мекка или Медина или, допустим, Кум). Это даже НЕ конкретно-исторический Мухаммед, коего интеллектуальные и нравственные качества сами по себе никак не объясняют того грандиозного

эффекта, который получила его деятельность, давшая миллиарду людей то, *чем они по сей день живы*.

Чем живы? – вот в чем вопрос. Что дает ислам этому миллиарду людей?

Не столько креативный, сколько репродуктивный аспект функционирования системы, – авгур переходит на свой язык. То есть это регулятор ВСЕХ отношений: групповых, межличностных, с обществом, с Богом. Тотально! А религия? А религия – лишь одна из составных в этом гибком целом, где сохраняется принципиальная стабильность при максимальной конкретной подвижности частей.

Может, это стабилизация повседневных будничных нужд. А может, наоборот, экста- тическое состояние, которое обозначается русским словом *порыв*. (Лев Гумилев изобрел для обозначения этого состояния другое слово, но, кажется, Батунский не слишком жаловал этого замечательного мыслителя, поэтому из тактичности я не буду его цитировать.)

Но как объяснить само это общее состояние пестрого исламского мира, испытывающего единый порыв? Можно конкретно-исторически. А можно – признав честно, что тут сокрыто что-то *неведомое и вечное*.

А если это «что-то», вдруг наполняющее энергией все автономные части и структуры восточного мира (уммы ислама), и есть суть, смысл и самоцель, относительно чего все остальное – только формы и следствия?

Получается, что суммарная позитивная характеристика ислама есть зеркальное отражение его отрицательных определений: это И великая монотеистическая религия, И глобальное наследие арабской мудрости, И государственная мысль, И цивилизационные регуляторы повседневной жизни: юридические, нравственные и т. д. – любые.

Когда-то Бартольд, стиснутый (но и защищенный) советским академическим званием, вот так же искал новое название для

Среднеазиатского региона: это уже не «русская колония», не «мусульманская земля», не «тюркская колыбель», не «ираноарийский очаг», а некая качественно новая *среда обитания* разных этносов, конфессий и соответствующих им духовных ценностей.

А еще раньше Розен, никак не связанный советскими идеологическими доктринами, писал, что не в одном Мухаммеде и его идеях сила, и не в одном арабском духе суть того великого исторического поворота, начало которому положено в 622 году, а в том сила и суть, что этот фермент попал в массу застоявшихся древних культурных рас и выпустил на арену истории свежих борцов, сильных физической бодростью и страстью прямолинейной молодости, но не зараженных гипертрофией мысли.

Поневоле спросишь себя: что делать нам? Избавляться от гипертрофии мысли? Уповать на свежих борцов?

Первое для Марка немислимо. А вот второе небессмысленно. Если физическая бодрость и страстная прямолинейность дополнятся пониманием смысла и цели.

Наследник великих востоковедов, Марк Батунский вооружает нас пониманием. Слово «вооружает» я употребляю с неохотой. Как и слово «окно», со времен Петра отдающее топорностью. Будем надеяться, что к ситуации больше подойдет образ «двери» – открытой двери, через которую Россия сможет выходить для всечеловеческого общения: на Запад, на Восток и на Юг...

Для *такого* общения наследие Марка Батунского бесценно.

Часть I

Русская средневековая культура как основа генезиса и функционирования разноликих моделей теоретических и прагматических оценок ислама

Глава 1

Киевская Русь и мусульманский мир (домонгольский период)

1. Восприятие Востока (Азии) в дохристианской Руси

На дохристианском этапе своей истории Древняя Русь¹ завязала довольно оживленные связи – отнюдь не всегда носившие идиллический характер – не только с некоторыми регионами Западной Европы и с Византией, но и с мусульманским миром² – связи и торговые,³ и политические, и культурные. Протянувшиеся до Багдадского халифата, городов Северного Ирана, прикаспийского побережья и до среднеазиатских владений Саманидов⁴, они отнюдь не всегда носили идиллический характер.

Если и допустить, что древнерусская государственность⁵ нуждалась в монотеизме⁶ как наиболее адекватном механизме ее сакрализации и легитимизации в качестве имперской структуры⁷, то любая более или менее объективная аналитическая ретроспекция решительно отвергает соблазнительные, но тем не менее немислимые в ту пору варианты в пользу нехристианского монотеизма⁸ – будь то иудаистский⁹ или мусульманский¹⁰.

В своем стремлении преодолеть характерный для последних десятилетий языческой фазы «кризис идентичности» посредством внедрения новой системы идей и конструирования новых представлений о собственной системе как рекурсивно организованной, жизне-способной и одновременно – универсальной, древнерусская элита искала такие интеллектуальные рамки, которые, зиждясь на монотеистическом универсализме, давали бы именно благодаря ему гораздо больший, в сравнении с предшествующими, партикуляристскими верованиями, жестко-экспансионистский¹¹ накал,¹² – в том числе и против непрестанно и тотально расширявшегося домена ислама с имманентным ему набором метафизических доктрин, моральных ценностей и экзистенциальных установок.

Дело тут, следовательно, не только в многогранном влиянии на дохристианскую Русь византийской культуры, но прежде всего – в собственных стратегических интересах киевских военнополитических лидеров.

Ведь уже в 626 г. русы воюют у стен Дербента, а в 643 г. они поддерживают хазар в их борьбе с халифатом. Ко времени правления византийского императора Ираклия (610–641 гг.) относится любопытное свидетельство русской «Степенной книги» о том, что Русь воевала с Персией, – акция, требовавшая далеких заморских походов¹³. Что касается последующего столетия, то напомним, что в 737 г. арабский полководец Марван проник глубоко внутрь Хазарин, дошел до «Славянской реки» (очевидно, Дона), где пленил 20 тысяч оседлых славянских семейств, насильственно переселив их в Кахетию¹⁴.

Византия, зорко следившая за изменением обстановки в Восточной Европе, активно противилась усилению Руси у берегов Черного моря, Дуная и Волги¹⁵, тем более что (начиная с VII в.) стесненная арабами империя проявляла все больше заинтересованность в землях к северу от Черного моря¹⁶.

Со своей стороны Русь стремилась к овладению важнейшими водными путями, которые вели на Восток¹⁷.

Во второй половине IX и первой половине X в. интересы Руси и Византии неоднократно сталкивались, приводя к конфликтам между этими государствами. Еще в 860 г. Константинополь чуть не пал под ударами войск Аскольда и Дира¹⁸. «Не исключено, – пишет в своем исследовании по истории русской дипломатии А.Н. Сахаров, – что наступлению руссов на Византию способствовали арабы, которые сами готовились к широкой военной кампании против империи...»¹⁹. Однако это не более чем гипотеза. Благо, как грустно замечает В.Т. Пашуто, вообще есть повод «с ужасом думать о той хрупкой фактической основе, на которой возводим мы здание средневековой истории русской внешней политики»²⁰.

То же, что можно – на сегодняшний день, во всяком случае, – отнести к категории «твердые факты», свидетельствует, что в целом нет оснований считать сколько-нибудь сильным преувеличением²¹ слова хазарского царя середины X в. Иосифа: «Я веду с ними /русскими/ упорную войну. Если бы я их оставил /в покое/, они уничтожили бы всю страну исмаильтян до Багдада»²².

Что же касается предшествующего столетия, то, как отмечает А.Н. Сахаров, «отечественные ученые давно уже обратили внимание на странную последовательность в истории военных предприятий Древней Руси, в истории ее внешней политики IX – первой половины X в.: после мирных договоров с Византией руссы направляли свои дружины на Восток²³, в Закавказье и в Иран, против тамошних мусульманских владетелей – вассалов Багдадского халифата»²⁴, этих прямых и потенциальных врагов Византии. Здесь Русь выступала ее союзником²⁵, не забывая, впрочем, и о том, чтобы себе же «проложить торговую дорогу в богатые районы Передней и Средней Азии»²⁶.

Но более того: в 912 г. русский отряд в составе греческой армии борется с критскими арабами, помогая, таким образом, Византии в ее конфронтации с халифатом не только на Востоке²⁷, но и на Западе²⁸; в 954 г. руссы (вместе с болгарами и армянами) помогают Восточно-Римской империи²⁹ в конфликте с сирийским эмиром Сайф ад-Даула³⁰; в 960–961 гг. они помогают отвоевывать Крит, а в 964 г. – Сицилию³¹ и т. д.³². Как видим, закладывалась в высшей степени солидная основа для последующего, еще более массивного и целеустремленного, в сравнении с языческими временами, участия Древней Руси «в общеевропейском крестоносном движении»³³.

Под этой основой я понимаю не только конъюнктурные (или даже стратегические) соображения явственно-политического плана, в общем и целом заставлявшие Русь избирать европобежную ориентацию, а выкованную еще до принятия христианства (то есть до утверждения в качестве официально господствующего стремления видеть конкретно-конфессиональные ценности облеченными в вечные формы и навязать «другим» свои принципы духовной организации) тенденцию расчленять мир на отдельные иерархически неравноценные части, мысля отношения между ними лишь в терминах перманентных драматических коллизий. И в этом, казавшемся бесконечным процессе динамического взаимодействия разнородных полярностей ведущую роль играло противостояние Степи³⁴, противостояние³⁵, поздней четко символизированное как оппозиция «Европа – Азия»³⁶: сыны последней «врывались

на быстрых конях, как настоящий степной ветер, переворачивали все вверх дном и, опустошив, обезлюдив страну, довольные, покидали ее»³⁷.

И коль действительно Древняя Русь, отражая натиск кочевников, «объективно поддерживала борьбу балканских земель против арабского владычества»³⁸, содействовала «защите цивилизации других стран Европы»³⁹, то надо помнить и о том, что являвшаяся перед Русью в самых разных обликах «восточная угроза»⁴⁰ производила на ее обитателей «сотрясающее воздействие»⁴¹, заставляя длительное время вращаться в замкнутом кругу противопоставлений. Обусловленный им примат абсолютистских тенденций влек за собой представление о нехристианском Востоке как о мире, в котором смещаются основы «нормального» личностного и исторического бытия⁴².

Анализ в первую очередь отраженных в фольклоре⁴³ знаковосимволических систем дохристианской древнерусской культуры свидетельствует, что, освобождаясь (как и всякая «архаическая»⁴⁴ культура) от обязательств по воссозданию непосредственной фактуальной достоверности исторических событий, все те из них, которые были непосредственно сопряжены с Востоком, она преподносила в обертонах своеобразного «катастрофизма», подчеркнутого драматизма и в общем непреклонного дуализма⁴⁵, охватившего как культурные, так и природные объекты⁴⁶ и утверждавшего разность древнерусского⁴⁷ и восточного (кочевнического – в первую очередь) вариантов ценностного постижения и освоения универсума⁴⁸.

В зародившихся еще в языческий период волшебных сказках часто фигурирует чудовище. У него нет единого наименования⁴⁹: его называют то Чудом-Юдом, то Змеем, то заимствованным из былин именем Идолище⁵⁰. Но уже с рубежа бронзового и железного веков оно стало олицетворением кочевников⁵¹. Да и вообще весь первичный, зародышевый восточнославянский героический эпос Б.А. Рыбаков считает возможным стадильно связать «с эпохой познанияковки металла и первых битв со степными врагами»⁵².

Более развернутую характеристику находим у О. Сулейменова. Психологически, пишет он, необходимость отрицательного имени – лжеэтнонима – оправданна. «Этнически и расово отличные миры находят друг другу универсальные определения, в основу которых подчас ложатся весьма общие характеристики»⁵³. В дохристианской Руси функцию обобщающего имени кочевников несли слова «языги», «язычники» (таким образом, уже в дохристианский период сознавались конфессиональные /культурные/ отличия между русским и другими, в частности восточными, этносами. – М.Б.), т. е. степняки⁵⁴. Надо бы добавить: не только степняки, но и носители инокультурных и иноконфессиональных начал.

Церковь, продолжает Сулейменов, придала этому лжеэтнониму новое значение – нехристиане, нехристи. В связи с этим он теряет конкретную направленность, им нарекают уже не только степняков, но и литовцев, а также русских, не принявших истинной веры. Потребовалось новое имя для кочевников. Таковым стало, полагает Сулейменов, слово «поганый», источником которого послужило тюркское «паган», пастух⁵⁵. На самом же деле носящее в себе всецело негативный заряд слово «поганый», во-первых, имеет латинскую «первооснову» (paganis, мн. pagani) и, во-вторых, как мы не раз убедимся в этом далее, применялось отнюдь не к одним только кочевникам (и вообще не ради них одних получило статус специального термина). Иное дело, что мифический герой, злой демон русских сказок Кощей Бессмертный есть «олицетворение непрекращающейся, неистребимой агрессии степи...»⁵⁶.

Конечно, с течением времени в сферу древнерусского языческого мировоззрения⁵⁷ вступали все новые и новые фрагменты специфически азиатского (опять-таки – кочевниче-

ского преимущественно⁵⁸) бытия – причем отношение к какому-нибудь одному из них могло и не носить последовательно-враждебного настроения. И однако, объединение этих, нередко противоречивых, локальных картин не меняло основ общих представлений о Востоке: они в эпоху раннего средневековья характеризовались такими имманентными чертами формальной стороны архаичного сознания, как наглядность, картинность, визуальность, предельно шаблонизированных и стереотипизированных⁵⁹, но в совокупности своей являвших грозное противостояние сколько-нибудь крупным и периодическим вторжениям азиатских культур, рассматриваемых и онтологически и аксиологически как тотальноструктивное начало⁶⁰.

Убежденный противник любых вариантов «евразийства», склонного к «преувеличенным представлениям о значении географического положения России, о роли в ней «восточных» и, в частности, «туранских» элементов»⁶¹, академик Д.С. Лихачев (доказывавший, что Русь изначально «не боялась «европеизации» как таковой, но меняла ориентацию»⁶²) писал: «Не обнаружено сколько-нибудь заметного влияния азиатских стран в русском изобразительном искусстве и в архитектуре...» Что же касается древнерусской литературы, то здесь «... прежде всего обращает на себя внимание *полное отсутствие переводов с азиатских языков. Древняя Русь... не знала ни одного перевода с турецкого, с татарского, с языков Средней Азии или Кавказа* (курсив мой. – М.Б.). Устным путем проникли к нам два-три сюжета с грузинского и с татарского... Следы половецкого эпоса... крайне незначительны, особенно если принять во внимание интенсивность политических и династических связей русских князей с половцами. Как ни странно, восточные сюжеты проникали к нам через западные границы Руси, от западноевропейских народов... Может быть, отсутствие переводов с азиатских языков следует объяснить тем, что на Руси не находилось переводчиков, знающих эти языки? Но уже самое отсутствие переводчиков с азиатских языков было бы фактом примечательным. Однако эти переводчики были... в том самом Посольском приказе⁶³, где делались переводы литературных произведений с латинского и польского и который был своеобразным литературным центром в XVII в.»⁶⁴.

Всего важнее кажется следующая четкая формулировка Д.С. Лихачева: «*Отсутствие литературных связей с Азией* является поражающей особенностью древнерусской литературы. Смее утверждать, что среди всех остальных европейских литератур древнерусская литература имеет наименьшие связи с Востоком... *Это, несомненно, находится в связи с особой сопротивляемостью Древней Руси по отношению к Азии*»⁶⁵ (курсив мой. – М.Б.), той «особой сопротивляемостью», добавим мы, которая была явно унаследована от дохристианского периода и еще более усилилась вследствие христианизации⁶⁶.

Познавательный процесс отныне надолго был заключен в априорные концептуальные рамки, детерминировавшие и ход и итог этого процесса, а субъективный опыт любого так или иначе затрагивавшего ориентальные сюжеты автора приводился в соответствие с навязываемыми ему официальными стандартами.

Они же, сводясь к теме о «вечной угрозе экспансии со стороны Востока», послужили одним из доктринальных стержней различных форм и методов политического манипулирования, – этом важном элементе механизма реализации власти и нейтрализации внутренних конфликтов.

Весьма изощренный по тем временам манипулятивный инструментарий политической риторики демонстрируют уже дохристианский героико-исторический эпос, волшебные сказки и прочие сюжеты фольклора, связанные с Востоком (во всяком случае, тех его составных частей, которые явно или имплицитно соответствовали интересам властвующей элиты). Здесь надо напомнить об огромной роли языка как средства политического манипулирова-

ния массовым сознанием. Он, подобно научной парадигме, определяет значимые вопросы и соответствующие им ответы. Иначе говоря, язык предоставляет рамки, которые функционируют подобно клетке, ограничивающей свободное движение тех, кто находится внутри нее⁶⁷. В таком случае слова или выражения, внедряемые манипуляторами, становятся своеобразными «клетками» или «ловушками», в рамках которых неподготовленный человек оценивает происходящие в мире события. Слова «кочевник», «языги», «поганый» – это то, что в психологии именуется «словами-раздражителями», вызывающими серии ассоциативных ответов, в описываемые нами столетия бывших довольно монотонными по характеру («варварство», «грабеж», «хищничество» и т. д.)⁶⁸. И дохристианский фольклор оперирует таким сочетанием «клеток», «ловушек», сильно действующих «слов-раздражителей», сочетанием, которое обладало известной самостоятельностью воздействия на чувства, вне зависимости от разъясняющего контекста, вело к появлению новых, добавочных значений, не укладывающихся в строгие законы логики⁶⁹. Многократное повторение дискредитирующих⁷⁰ «государственного врага» (азиата, кочевника) синонимов, эпитетов, сравнений играло громадную суггестивную роль. Бесконечное употребление слов «поганые», «идолища», «собаки», «волки»⁷¹ и т. п. в разных структурных позициях придавало и без того впечатляющему тексту новые смысловые и эмоциональные оттенки, равно как новые художественно-выразительные качества и идеологические конституирующие и регулирующие свойства. Короче говоря, это был уже канон – то есть система четких параметров и атрибутов, которые характеризуют определенный феномен, система, нацеленная на представление славяно-восточного континуума в виде сфер, качественно иноприродных друг другу.

Так конструировалась типичная для европейского средневековья – в периоды его наиболее напряженных схваток с Востоком – специфическая ментальность, сплав искаженных идей и понятий, психологических автоматизмов, реликтов и обломков, разных ценностных систем, противоречивых и подвижных псевдологик⁷². Тем самым исключалась возможность пролиферации теоретических альтернатив превалирующим идеологическим моделям, предпочитавшим представлять Восток как телеологически ориентированную (= «последовательно антирусскую») динамическую целостность, лишенную сколько-нибудь серьезной, качественной внутренней дифференциации⁷³.

Перед нами интересный культурный инвариант, а вовсе не какое-то уникально-локальное явление. С точки зрения таких видных представителей советской семиотики, как Ю. Лотман и Б. Успенский⁷⁴, культура – это участок, замкнутая область на фоне не-культуры. Не-культура – непричастность к чему-то определенному (конкретной религии, некоторому знанию, типу жизни и т. д.). Каждой культуре необходимо такое противопоставление. Именно оно и будет маркированным членом оппозиции. Все многообразие отграничений культуры от не-культуры сводится к одному: на фоне не-культуры культура выступает как знаковая система. Вот почему обычно смена культур сопровождается резким повышением семиотического поведения. Все противопоставляемое культуре (а это – «системы с отрицательным знаком») также должно иметь свое специальное выражение, но выражение «ложное» («неправильное»). Иначе говоря, утверждают Лотман и Успенский⁷⁵, «антикультура строится в этом случае изоморфно культуре, по ее подобию... она воспринимается как культура с отрицательным знаком, как бы своего рода ее зеркальное отображение (где связи не нарушены, а заменены на противоположные). Соответственно, в предельном случае всякая другая культура – с иным выражением и иными связями – воспринимается с точки зрения данной культуры как антикультура. Отсюда возникает естественное стремление трактовать все неправильные культуры, противоположные данной (=«правильной»), как единую систему»⁷⁶.

К сказанному можно добавить следующее. Сколь бы ни были драматичны интеллектуальные преобразования, свершенные на Руси христианством, тем не менее уже для языческой культуры была характерна довольно жесткая «позиционность», а именно «организация» внешнего мира вокруг самой себя, стремление соединить его с собой особым образом, приобщиться к совокупности других этнокультурных единиц в качестве полноценного субъекта всемирной истории, готового к крупномасштабным многоцелевым трансформациям не только внутри собственного региона, но и за его пределами.

2. Формирование на базе христианства представлений о Востоке и об исламе

Полагаю необходимым постулировать тезис о принципиальной – и семантической, и онтологической, и аксиологической – несоизмеримости языческих представлений, с одной стороны, и сформированных на базе христианства идей о враждебном Востоке и об исламе, в частности – с другой; и в особенности о том, что трансцендентная, внемировая ориентация фундаментальных христианских парадигм, отделившая христианскую традицию от примитивных натурфилософских построений, придала всем частным проблемам, в том числе и «мусульманской», всем эмпирическим реальностям качественно новую, непременно связанную с космическим и вселенским контекстом, фокусировку, универсалистскую и напряженно-эсхатологическую тональность.

Христианство, объявившее себя религией Откровения и «победы над мраком смерти и незнания», требовало от обращенных прежде всего безусловной веры в проповедуемую им истину, поскольку она, во-первых, исходила от Иисуса Христа и избранных им апостолов и, во-вторых, толковалась имеющей на то право, в силу преемственности священничества, наследницей апостолов на земле – церковью⁷⁷. Она же взамен безусловной вере в нее давала своим приверженцам цельность мироощущения, основание считать себя просветленными и вознагражденными истинным знанием в противоположность пребывающим во тьме невежества язычникам⁷⁸.

Поскольку христианство открывает совершенную истину и устанавливает такую же нравственную норму, все, что не входит в это (как писаное, так и неписаное) откровение, ему не нужно, а что противоречит – враждебно. Если пророк говорит в исступлении, обнаруживает чуждые Евангелию нравственные понятия (немилосердие к павшим; преувеличенный аскетизм; фанатическую жажду мученичества), или вещает не от имени Бога-творца и «Иисуса Христа, во плоти пришедшего», либо склонен к своекорыстию, или если дела его расходятся со словами, то он («Учение 12 апостолов», гл. XI) – лжепророк.

Исходя из того, что лишь христианство раз и навсегда дает единственно верные ответы на все фундаментальные проблемы бытия всех народов, церковь стремилась представить все нововозникающие религиозные системы лишь как комбинацию старых, уже отживших свой век и потому не только неверных, но и вредоносных.

Отсюда – курс на «устарение» ислама, на отыскание ему такой генеалогии, которая полностью бы лишала онтологической значимости какую-либо мысль о наличии принципиально новых аспектов в проповеди Мухаммеда. В мусульманском пророке видели ярчайшее и полнейшее воплощение всех тех качеств, которые Блаженный Августин приписывал еретикам, а именно – создание новых⁷⁹ или ложных учений (или же следование им) в целях удовлетворения личной выгоды, и особенно суетного желания господствовать.

Подход христианских апологетов – для которых история есть в первую очередь история спасения Всевышним человечества, история, в центре которой стоит поэтому только Иисус Христос⁸⁰, – к структуре ислама точно отражал их же трактовку христианства: коль

скоро Христос есть основа христианства, то предполагалось, что и Мухаммед занимает аналогичное место в мусульманском комплексе⁸¹. Отсюда – полемический термин «мохаммеданизм» («магометанство»), данный и исламу, и трактовка основателя его как «обманщика» и «отступника»⁸².

Доселе более или менее иерархизированный, качественно определенный, ограниченный и онтологически дифференцированный Восток активно заменяется теперь открытым, кажущимся чуть ли не бесконечным понятием «басурманство». Оно объединяемо не своей имманентной структурой, но лишь единообразием своих «богомерзких законов» и слепо следующих им бесчисленных этносов; между ним и христианским миром лежит не только аксиологическая, но и когнитивная пропасть.

Такой подход позволял в каждом конфликте между христианством и мусульманством видеть законченную, полную смысла картину, рисуемую рукой Провидения, логическое развитие коллизий Добра и Зла, а не просто Случай. Описания и интерпретации этих конфликтов аккумулировали в себе вообще присущее христианскому этосу тревожное осознание проблематичности, амбивалентности статуса человека, трагическое ощущение им неустойчивости и неустроенности мира.

Такова самая общая модель логической реконструкции отношения средневекового христианства к исламу⁸³, – модель, в основе своей характерная не только для Запада, но и для Византии, а также для принявшей византийскую разновидность христианства Древней Руси, хотя ее христианизация, свершившаяся в 988 г. вовсе не означала тотальной византизации⁸⁴.

В общеправославном культурном мире было два типа культур: центральные, обладающие самостоятельно разработанным целостным мировоззрением; и периферийные, в которых заимствованная религия и философия накладываются на архаический субстрат.

Какова бы ни была сила истинного влияния, какова бы ни была его структура, автохтонные черты нигде не исчезли, и культурная гетерогенность повсеместно, в том числе и в Древней Руси, породила гетерогенный тип сознания⁸⁵.

Воплощавшая его интеллектуальная элита получала извне, из Византии, уже разработанную фундаментальную теорию ислама (не побоимся без всяких кавычек фиксировать наличие таковой даже в раннесредневековую эпоху!) и, восприняв ее как непроблематичную в ведущих чертах, попыталась ассимилировать ее к локальным ситуациям – ассимилировать, повторю, лишь в деталях, хотя порой и довольно существенных.

Словом, были импортированы базисные тексты⁸⁶ с содержащимся в них набором исходных методологических абстракций. Тексты эти никогда не подвергались на Руси сомнению⁸⁷, а потому рождавшиеся на их основе разноликие модели теоретических и прагматических оценок ислама варьировались лишь в пределах конструирования нестандартных (конечно, и этот термин очень относителен) интерпретаций нормативно заданного, основополагающего идеологического материала⁸⁸.

Эта первоначальная культурная санкция стимулировала богатство риторических и логических форм, возникавших в поисках и обоснованиях подобного рода трактовок. Но она же тормозила широкозахватывающие автономные интеллектуальные поиски и, открыв путь доктринальному и методологическому эпигонству, заставляла безмятежно дожидаться кризиса, чтобы наконец-то самим заняться созданием новых гипотез и теорий о мусульманском мире.

Впрочем, до этого было еще очень далеко, и потому обратим пока внимание на то «общее и особенное», что было характерно для процесса восприятия классической христианской модели ислама древнерусской идеологией.

Получив с христианством и письменность, она тем самым обрела способность не только формировать исторически новые основы для коллективной мысли и коллективного действия, но и – уже на базе конфессионального догматизма и эксклюзивизма – лишать действительности любые стремления реставрировать синтетический тип мышления с установкой на соединение культур с различными расовыми атрибутами и религиозными напластованиями.

Отметим прежде всего поставленную этой моделью твердую печать европоцентризма: он не только подводил итог соответствующим культурным и политическим ориентациям языческого этапа, но и чисто формально отгораживал русский этнос, русскую социальность и русскую же духовность от ее традиционных, связанных в первую очередь с близкой или более или менее отдаленной Азией⁸⁹, врагов. Эту задачу могло полноценно решить только христианство. Универсализация (а не спонтанная диффузия) его идеологии, его массивное, непрерывное, вторжение в жизнь конкретных древнерусских коллективов приведет в понятийный, целесообразный порядок их атомизированные локальные экзистенции, лишит их хаотичности и приземленности, объединит в едином рывке с другими, «цивилизованными» – ибо они христианизированы, – этносами и государствами.

Поскольку христианский утопическо-эсхатологический исторический объективизм, предполагающий абсолютную трансцендентную историческую конечную цель, четко устанавливал доминирование общего над частным, постольку каждая христианская община рассматривалась как инструмент, как средство реализации начертанного Всевышним плана. Адекватный этой установке способ концептуализации предполагал совокупность универсальных и абстрактных понятий, предназначенных для «описания» всех христиан, вне зависимости от их многообразий, внедрение убежденности в наличии у них не только единой трансцендентной структуры бытия, но и по возможности единой же генеалогии.

Как и все вообще мессианские идеологии⁹⁰, христианство устанавливает моральные требования, предписывающие идеальные пути развития, выдвигая в качестве главенствующего принцип непрерывного действия, активной, трансформирующей акции, направленной на изменение в соответствии с моделью совершенного социума, в сторону все большей институционализации сакрализуемой им совокупности ценностей.

Толкуя изменение как аксиоматическое, а стабильность – как проблематическое состояние, христианство признает реальность становления единственной реальностью. Это значит, что явления не нуждаются больше в сущностной интерпретации, а от мифологического субстрата начинают исходить мощнейшие импульсы, реконструирующие все сферы христианизирующейся культуры.

Комбинация этого субстрата с мощными компонентами исторического детерминизма позволяла укоренителям христианства выдвигать такую нормативную модель предельно унифицированного будущего христиан, такой – исходящий из субъективистски реинтерпретированного их прошлого – категорический императив, которые в свою очередь предполагали заранее сконструированным, с собственной логикой, символическим арсеналом, категориальным аппаратом, образ христианства как такового, а также древнерусских государственности и этноса.

Что касается нехристианских коллективов, то, как я уже говорил, созидалась полуфункциональная иерархия оценочно-смысловых отношений к «остальному миру» и отвечающих им материально-цивилизационных, культурно-духовных ценностей.

Долженствующий быть закрепленным на самых разных уровнях сознания, культуры, психической организации и т. д., этот образ нес в себе радикальный политический миф, различавший в конечном итоге лишь их, «нехристей», и «нас», христиан, история которых определялась в негативных терминах – как беспрестанная реакция на враждебные внешние силы.

Таким образом, внимание концентрировалось на проблемах, группирующихся вокруг понятийной пары «христиане – нехристи». Уже одно это давало христианской идеологии безграничную возможность оперировать незакамуфлированными ценностными импульсами, ярко-субъективными клише и стереотипами. Созидаемая на этой основе мифология придавала всему универсуму моральный оттенок и позволяла тем самым политизировать и интегрировать древнерусский этнос в организационную и пропагандистскую систему международного христианства, возводя одновременно прочные барьеры на пути конструирования и институционализации альтернативных его стержневым нормам и установкам мировоззренческих и историософских доктрин.

Интуитивистско-иррациональный христианский метафизический финализм, расчленивший конкретное и мысливший преимущественно обобщениями, которые не были, однако, моделями, отражавшими существенные факторы действительных процессов и явлений, упорно навязывал древнерусской культуре такой специфический субстанциальный фактор, как «христианский дух», который и придал бы ей характер целого с особыми свойствами, и включил бы ее в более широкую общность – транснациональную христианскую общину.

В немалой степени строя свою общую историческую концепцию, и особенно ее зарубежные разделы, на библейских и византийских (в особенности из «Хроники» Георгия Амартола) источниках, знаменитая «Повесть временных лет» Нестора (XI в.) относит русских и другие народы Европы к одному и тому же Афетову колену⁹¹, (которому достались западные и северные страны, а сынам Сима – восточные, в том числе Аравия и Месопотамия). Летопись⁹² содержит некоторые, почерпнутые из Священного писания и греческих хроник сведения об арабских и прочих ближневосточных регионах: она упоминает не только Аравию, Египет (владение сынов Хама), Ливию, но и города – Александрию, Антиохию, Иерусалим, Вавилон, Финикию, Халкидон; известны ей, конечно, Эфиопия и Палестина⁹³.

Ни в чем не отступая от средневековой традиции, летописец именует арабов «исмаильянами», «агарянами», «сарацинами», «басурманами»⁹⁴. К потомкам Исаила причислены не только «сарацины», но и «свои» кочевники – туркмены, печенеги, торки, куманы⁹⁵.

Таким образом, всем реальным и потенциальным восточным врагам Руси был дан интегрирующий и устойчивый символ, формально всего точнее соответствующий различным – но в первую очередь официальным – семантическим воплощениям тогдашней, на христианстве зиждущейся (хотя и не сводящейся к нему) модели мира⁹⁶.

Это был важный шаг.

Попытаюсь эксплицировать смысловые структуры христианской онтологии.

Как и любая иная монистическая философская концепция, она ставит во главу угла идеал целостности, системности, объективной упорядоченности мира. Вследствие этого знание одного из его элементов предполагает знание остальных – и, значит, правомочность объединения их одними и теми же свойствами и качествами (здесь не имеют значения ни их аксиологические статусы, ни количественное соотношение). В таком случае (и этот аргумент носит уже онтолого-методологический характер) возникает необходимость в общем метаязыке, в единых семиотических средствах и стандартизированных понятийных системах (все те же, к примеру, «сарацины», «басурмане», «исмаильяне», «агаряне»), с помощью которых возможно не только описание путей упорядочения мира – включая сюда и составляющую важный компонент ведущей к спасению программы христианства – его борьбу с исламом, как на уровне отдельных христианских стран, так и христианства в целом, – но и его духовно-политическая интеграция.

В конце концов христианскому провиденциализму – озабоченному лишь развертыванием собственной субъективности, лишь логикой своего и только своего становления –

чуждо стремление к субстанциональным характеристикам отдельных враждебных иноконфессиональных сущностей, их локальных особенностей, их пространственно-временной специфичности. И вообще ему не нужен – требующий непрерывной фактуальной конкретизации – теоретико-множественный образ мировоззренческих противников. Пытающемся преодолеть очевидное противоречие между концепциями континуума и дискретности всемирно-исторического процесса христианскому унитарному взгляду на мир всего более близко мышление ассоциациями по смежности⁹⁷, но не по сходству понятий⁹⁸. Ему имманентно оперирование такими аналоговыми конструкциями, которые сами по себе не формируют новых категорий, а лишь устанавливают отношения сходства между уже концептуализированными христианской теорией познания зонами универсума, не приводя при этом к изменениям эвристического аппарата⁹⁹.

Эта неизбежно оборачивающаяся операциональным и концептуальным редуционизмом позиция требовала, с целью создания хотя бы иллюзии универсалистского контекста, введения в качестве основных ориентиров, сводимых по возможности к минимуму, диад пар противоположных элементов. Они должны были обладать определенностью лишь в процессе их возможного конфессионального взаимопревращения. Доминирующей диадой и стала пара «христиане – нехристиане», причем последние в целом твердо включались в специфически азиатский культурный круг (если исключить как лишенную реальной гносеологической ценности постоянную подчиненность понятия «нехристи» таким, как «дьявол» и «Антихрист»¹⁰⁰).

Вот почему такого рода концепцию ислама можно назвать реляционной: ислам не обладает самостоятельным существованием, будучи производным от какой-то более фундаментальной сущности. Между тем концепция субстанциальная (ее полноценное рождение еще впереди) видит в этой религии некую абсолютную сущность, которая подчиняется своим собственным внутренним закономерностям и существует независимо от чего бы то ни было «внешнего» по отношению к ней.

Но дело еще и в том, что наклеивание на такой «диффузный» объект, как «государственный враг», однозначной – мусульманской (и, следовательно, постоянно сигнализирующей об опасности) этикетки, равно как вложение в определенной мере в термин «христианин» уже и расовых показателей («колени Афетово»), – вели к демонтажу традиционной структуры взаимосвязей древнерусского и восточно-кочевых этносов (в описываемый период еще ни в коей мере не причастных к исламу).

Я уже упоминал о том, что эти взаимосвязи не всегда носили враждебный характер: бывали времена, когда «тюркоязычные богатыри ездили в степь половецкую и обороняли русские земли от степняков, когда Сауры и Суханы (герои старорусского героического эпоса. – М.Б.) поминали христианских святых¹⁰², а своих сыновей называли христианскими именами», когда (речь идет, в частности, о XII в.) для защиты от половцев южнорусских рубежей принимали помощь от «своих поганых» – торков, берендеев, черных клобуков¹⁰³, когда эти тюркоязычные воины с горечью и в то же время с гордостью заявляли во время конфликтов с князьями: «Мы умираем за Русскую землю, с твоим сыном, и головы свои съкладываем»¹⁰⁴.

Искусственная «мусульманизация»¹⁰⁵ «своих» и «чужих» – «поганых»¹⁰⁶ приводила к тому, что «ислам» выступал как понятие, отличающееся, почти необъятно широким содержанием. Он представал не как реальный феномен, но лишь как один из тех абстрактных элементов, из которых христианство строило свой мысленный конструкт, свою умозрительную схему мирообъясняющую и мироорганизующую¹⁰⁷.

И глобальная и локально-русская история стала редуцироваться к неснимаемой коллизии Христианства и Антихристианства, представляемого в первую очередь Исламом¹⁰⁸.

Цветовая символика еще более акцентирует поляризацию противопоставления «свой – чужой»¹⁰⁹, причем уже на основе конфессиональных («христиане» – «нехристи») бинарных оппозиций.

Как полагают В.В. Иванов и В.Н. Топоров, противопоставление *христианин* – *нехрист*¹¹⁰ построено, по-видимому, по образцу более древнего противопоставления: принадлежащий к «своей» религиозно-ритуальной группе, и при том что обычно вторая трактуется как полностью отверженная от человеческого коллектива вообще (ср. обозначение не говорящих на данном языке как немых). На сказочном уровне данное противопоставление выражается в специальных формулах типа *пахнет русским духом*¹¹¹. Для относительно позднего времени этническая интерпретация этой формулы кажется несомненной (ср. представление Кощея как олицетворение этнически чуждого вида, что согласуется с описанием его внешнего вида и с возможной тюркской этимологией его имени).

Противопоставление *свой* – *чужой*, продолжают В.В. Иванов и В.Н. Топоров, в том числе и в этническо-религиозном плане¹¹², отражено и в обычаях и ритуалах, связанных с погребением. В них различаются два вида смерти – *своя* и *не-своя*, причем умерший не своей смертью приносит вред людям; два вида покойников – *свои* (принадлежащие коллективу) и *не-свои* (иноверцы, которые трактуются как умершие не своей смертью или вообще как «нечисть»). На низшем уровне бытовых представлений и примет противопоставление *свой* – *чужой*¹¹³ в этническом плане сохраняется в течение длительного времени¹¹⁴, заполняясь конкретным материалом, актуальным для данной эпохи¹¹⁵.

Но христианская апологетика ввела новые выразительные средства, прежде всего тропы: Христос – солнце, а свет, исходящий от него, – христианство; святой, проповедующий христианство, или мученик, умирающий за него, также уподобляется солнцу, оживляющему землю лучами истинной веры; святые чаще всего уподобляются звездам¹¹⁶.

Будучи олицетворением «света» (христиане – «сыновья света»). См.: Евангелие от Иоанна, гл. XII, ст. 36), христианство – антагонист «тьмы», символизирующей не только (так было и в языческий период) врагов – кочевников, не только (в христианский период) иудаизм, безбожие¹¹⁷ и ересь, но и мусульманство¹¹⁸ (метафора, воспринятая у византийцев, в частности из Хроники Манассии¹¹⁹, и укоренившаяся в русской литературе¹²⁰).

Казалось, при описании «государственного врага» значительная часть языкового аппарата осталась такой же, как и в языческие времена¹²¹, а объекты описаны в тех же терминах, что и до произведенной христианством культурной революции, и нет оснований говорить о кардинальных изменениях в основном фонде характерных для древнерусской культуры семантических противопоставлений, ибо новые понятия осмысливаются на базе уже существующих культурных ресурсов¹²².

На самом же деле этот концептуальный перенос в немалой части своей метафоричен¹²³: вкладывая уже определенное понятие в новую, заимствованную у византийско-христианской апологетической и критической литературы языковую систему, он тем самым интегрировал его в такую сеть отношений, которая оказывалась существенно отличной от реляционного каркаса, определившего значение понятий («поганые», «идолица» и т. п.) в первоначальной, дохристианской, знаковой системе¹²⁴.

И вот здесь-то хотелось бы особо подчеркнуть, что постепенно формировавшаяся древнерусско-христианская (точнее – «христианизированная») модель ислама не была замкнутой, вечно равной самой себе и нерасчлененной монадой, совершенно автономной от

конкретно-исторических контекстов и ситуаций, от воздействия инокультурных (и не только византийских) веяний.

Порожденная византийской (даже «общехристианской») идеологией, эта модель все же не представляла ее механическим слепком. Перед нами – функционально-автономная подсистема, имеющая множество лишь для нее специфических закономерностей генезиса, функционирования и динамики и находившаяся в противоречивом отношении зависимости и отталкивания с породившей ее метасистемой. То, что я назвал древнерусско-христианской моделью ислама¹²⁵, следует рассматривать как во многом открытую и многосоставную, гибкую и динамичную структуру. В ней сосуществовали и сохраняли свою реальность рациональные и иррациональные уровни, жесткий догматизм и безграничный прагматизм, тщательно оберегаемое статичное концептуальное ядро и, наконец, такие идеологические фрагменты, которые, неся на себе конфессионально-догматический штамп, фактически тем не менее детерминировались лишь соображениями большей или меньшей манипулятивной ценности и утилитарного преимущественно эффекта¹²⁶.

Вообще же исследование подобного рода сложных конструкций не должно ограничиться рамками чисто содержательного анализа их мировоззренческих, социологических, политологических, теологических пластов, ведущих и второстепенных символов, явных и неявных импликаций и даже фиксации социальной природы любого крупного компонента интересующей нас модели. Постоянно памятуя об опасности насильственной – так сказать, симплифицирующей – социологизации, следует видеть задачу и в том, чтобы уяснить структурно-формальные особенности христианско-антиисламской идеологии, механизмы ее функционирования в духовном континууме и способы реализации ею всевозможных конкретных целей, выдвигавшихся (и это всегда следует учитывать) различными фракциями древнерусских политических и культурных элит¹²⁷.

Христианство узаконило древнерусские социальные институты тем, что поместило их в священную и космическую структуру отношений, придав им самый надежный онтологический статус¹²⁸, чего не могли успешно свершить языческие культы. Оно, и только оно, предоставило молодой государственности новые, не имевшие структурных и функциональных эквивалентов в прошлом, идейные механизмы самосохранения, адаптации и противостояния энтропийным процессам и навело интегративные мосты к более развитым, мобильным и перспективным культурам.

Если в языческий период отношения древнерусского социума и с окружающими, и с более или менее отдаленными культурами долгое время могли оставаться поливариантными, не приводящими к необходимости твердого выбора между ними (и потому нередко ориентирующими на созерцательную, а не активно-преобразующую позицию), то христианство¹²⁹ потребовало особого категориального аппарата. Он был нацелен, прежде всего, на аксиологическую фрагментацию «внешней среды» в соответствии с объявленной абсолютной системой координат, и столь же категоричных алгоритмов конструирования как собственного бытия, так и тех этнических групп¹³⁰, которые должны были становиться впредь объектами не только военного и социального, но и религиозного натиска¹³¹.

Те преобразования, которые произвел христианский трансцендентализм во всей структуре древнерусского мышления и его существенной проблематики, носили качественный, революционный и необратимый характер¹³². Они же обусловили глубокую эмоциональную насыщенность нравственных регулятивов, придали господствующей форме морали в качестве ее источника особого рода чувства и переживания, которые давали основание уже и для нравственного выбора в условиях плюралистической религиозной ситуации, бескомпромиссных критериев оценки конкурирующих конфессий. Носителями, распространителями,

систематизаторами соответствующих непреклонно-христианских и подчеркнута антимусульманских и рационалистическо-теологических установок и эмоциональных механизмов специфически христианского же морального сознания были выходцы из Византии – люди, сформировавшиеся под влиянием в общем одинаковых локальных условий. Эту особую часть древнерусской культурной элиты отличала сравнительная однородность состава, общность как функциональных интересов, так и, главное, мнений по – если не всем, то, во всяком случае, многим – наиболее актуальным тогда проблемам, в особенности по тем, которые были связаны с «мусульманской опасностью».

Последняя в пропаганде византийского церковно-политического анклава обрела черты универсальной мифологемы и постепенно теряла однозначность и какую-либо временную или типологическую соотнесенность; ее масштабы и значимость для Киевского государства безмерно преувеличивались, и наделяемый самыми негативными чертами образ ислама¹³³ умело инкорпорировался в понятийно-символический арсенал древнерусской культуры.

Уже с XI–XII вв. на Руси не только переводились и читались, но и перерабатывались, использовались при составлении русских летописных памятников те византийские хроники (Георгия Амартола¹³⁴, Иоанна Зонары, Константина Манассия и др.), где более или менее подробно затрагивались различные аспекты истории ислама. Труд Георгия Амартола, оказавший большое влияние на развитие древнерусской исторической литературы¹³⁵, отразился во многих ее хронографических произведениях («Хронограф по великому изложению», «Хронографическая Толковая Палея»¹³⁶, «Еллинский летописец» и др.), в том числе и в первой и во второй («несторовской») редакции «Повести временных лет»¹³⁷.

По мнению такого выдающегося знатока, как В.М. Истрин¹³⁸, историческая литература на Руси появилась вначале в виде византийских переводных хроник – «всеобщих» историй. Под их влиянием и на их основе появляются русские компилятивные хронографы, присоединившие к себе некоторые русские сказания, затем отпочковывается «история русская» – «Повесть временных лет»¹³⁹.

Относительно русского летописания Истрин указывает на ту его особенность, что «летопись не есть памятник, вылившийся из-под пера какого-либо одного автора, в каком-либо одно определенное время и в каком-то одном определенном месте». Нужно, утверждает он, говорить о древнерусском летописании середины XI–XVI вв. (о более раннем и более позднем летописании Истрин не считает возможным вести серьезный разговор), поскольку «в древнерусском «летописании» участвовало громадное количество авторов различных эпох, различных настроений и взглядов»¹⁴⁰. В частности, достаточно представительным был (с XI в.) антииудаистский слой – хотя опять-таки это были переводы¹⁴¹ с византийских оригиналов и, следовательно, им также был свойственен конфессионально-политический тенденциозный дух¹⁴².

Настаивая на том, что русское летописание имело определенную систему, некоторую стройность состава, А. С. Орлов тут же фиксирует, что она «поддерживается лишь византийской традицией¹⁴³ и хронологической сетью, а также политической тенденцией...»¹⁴⁴, в том числе и по отношению к исламу¹⁴⁵.

3. Древнерусская литература и византийская традиция о мусульманской цивилизации

Дело было не только в том, что арабистические познания греков и византийцев никогда не стояли высоко: обыкновенно они ограничивались сведениями об исламе, чаще всего в

искаженном виде, и полемикой с ним. Создавался фантастический образ ислама и сарацина, так же мало соответствовавший действительности, как и в средневековой Европе. Отдельные черты в еще более искаженной форме, наряду со всякими легендами, проникали из Византии на Русь¹⁴⁶.

Бесспорно, и византийским, и во многом следовавшим их примеру русским хроникам был свойственен (как и современным им западным авторам) такой подход к материалу, при котором имело место «кажущееся удивительным современному историку соотношение достоверного и недостоверного, правды и домысла, фактов, действительно происшедших и никогда не совершившихся, а своим рождением на свет обязанных самым разнообразным превходящим обстоятельствам – слухам, досужей фантазии поэтов-сказителей, игре собственного воображения хронистов или их информаторов»¹⁴⁷. И ужас¹⁴⁸, непрерывно длившийся целыми столетиями перед нашествиями «поганых», создавал и в Византии и на Руси¹⁴⁹ как нельзя более питательную почву¹⁵⁰ для появления всевозможных предельно аберрирующих версий об исламе и Мухаммеде¹⁵¹. Но (и пример Византии тут не единичен) элиты, обладавшие, как и любые элиты в любые времена, «информационной властью», т. е. возможностью распространять лишь выгодную для них информацию, имели зачастую об исламе представление во многом отличное¹⁵² от того, которое они вводили в массовое сознание со столь характерным для него духом мифологизма и иррациональности.

Если внимательно проанализировать византийскую (а значит, при всех их отличиях друг от друга, и древнерусскую) антимусульманскую пропаганду – притом не только ее идеологическое содержание, но и методичку, арсенал манипулятивных приемов, технику внушения и т. д., – то можно заметить весьма успешно сконструированный комплекс, который был рассчитан прежде всего на формирование так называемого иллюзорного сознания: ему придавали однозначную направленность, пополняя таким образом арсенал стихийно рождающихся стереотипов¹⁵³.

Такой стереотип, разделяющий мир на две полярные категории, «знакомые» (синоним «хорошего») и «незнакомые» (синоним «плохого»), представляет собой набор предвзятых обобщений в отношении группы или категории людей, причем обобщения эти крайне генерализованы и предвзятые представления эмоционально окрашены.

Все это красочно проявилось в знаменитой, представленной как экспрессивное, чувственно-конкретное театральное действие сцене выбора (т. е. «понимания») князем Владимиром наиболее подходящей для Руси веры.

Выбор этот фактически уже заранее обусловлен прочно воспринятыми политическими лидерами базовыми христианскими нормами и предпочтениями¹⁵⁴, сравнительно твердым курсом государства на сближение в первую очередь с Европой, а не с мусульманским Востоком. Но тем не менее он подан как плод бурной динамики пробуждения высоких эстетических и моральных ценностей погрязшего и в плотских грехах, и в мировоззренческих заблуждениях индивидуального реципиента (отчетливо символизирующего, однако, тогдашний образ *Homo naturalis*) в ходе его ознакомления с «ложными» и «истинной» религиями.

Этот спектакль можно проинтерпретировать прежде всего как такой диалог, в результате которого «понимающая личность» (Владимир – и, следовательно, языческая Русь) благодаря встрече с другими «Я» (представителями трех монотеистических религий – иудаизма, ислама, христианства) изменяется и по-новому определяет себя¹⁵⁵. Имея уже твердый «канон смыслообразования» (понятие, фиксирующее для каждой культуры базис «несомненности»), из которого исходят любые реконструкции смыслов¹⁵⁶, эта личность становится в оппозицию всем прочим (нехристианским)¹⁵⁷, ей предлагаемым. Последние же

обрисованы как нечто безобразное, вызывающее в первую очередь физиологическое отвращение не только у идеального христианина, но и у любого более или менее цивилизованного человека. Поэтому в анализируемом тексте радикальная дискредитация ислама достигается в первую очередь изобразительными средствами «тварного», жизненно-животного реализма, сильно выраженного, не останавливающегося перед кричащим эффектом и до конца использующего резкий диссонанс»¹⁵⁸.

На тесном пространстве соответствующего отрывка из «Повести временных лет» происходит трехкратная перемена. Сначала мусульмане («болгары магометанской веры»¹⁵⁹) излагают Владимиру суть своего «закона», и делают это предельно тенденциозно но, акцентируя «похотливость» ислама – видимо, в надежде на то, что русский владыка, сам отменный женолюб, именно благодаря этому воспыхает интересом к учению Магомета. Затем слово берет Философ (христианин) и обличает ислам. Наконец, следует итоговая речь князя, в которой он обосновывает свой выбор¹⁶¹ (притом так, что становится несомненным наличие у него довольно сложной, многогранной, разработанной системы не только моральных оценок, но и сознания, способного все оценивать в перспективе) в пользу христианства¹⁶².

Как бы ни прерывались эти события одно другим, их интегрирует в целое непрерывная линия живого движения мысли Владимира от низменного к возвышенному (если не замечать знаменитой санкции «русскому пьянству»). Но все это – без глубоких психологических и метафизических компонентов; проблемы сведены к антитезам, к грубовато-ясному противопоставлению столь же примитивно вылепленных Добра и Зла, Прекрасного и Уродливого.

В уста мусульман вложена следующая характеристика ислама¹⁶³: «совершать обрезание, не есть свинины, не пить вина. Зато по смерти, говорит, можно творить блуд с женами. Даст Магомет¹⁶⁴ каждому по семидесяти красивых жен, и изберет одну из них красивейшую, и возложит на нее красоту всех. Та и будет ему женой. Здесь же, говорит, следует невозбранно предаваться блуду. Если кто беден на этом свете, то и на том. И всякую другую ложь говорили, о которой и писать стыдно. Владимир же слушал их, так как и сам любил жен и всякий блуд, потому и слушал их всласть¹⁶⁵. Но вот что было ему нелюбо: обрезание, воздержание от свиного мяса и от питья; и сказал он: «Руси есть веселие пить, не можем мы без того быть»¹⁶⁶.

И все же сущностный центр спектакля – обвинительная речь Христианина (Философа Константина¹⁶⁷) в адрес ислама как триумфа наиболее презираемых манифестаций телесного начала. Мусульманство характеризуется не столько с помощью понятий, сколько чисто суггестивно, через самые наглядные, чувственнопечатляющие детали, не имеющие ничего общего с реальным исламом, но, как уже говорилось, способные произвести самое отталкивающее впечатление.

Греческий Философ так говорит Владимиру о мусульманах: «Вера их оскверняет небо и землю, и прокляти они сверх всех людей, уподобились жителям Содома и Гоморры, на которых напустил Господь горящий камень и затопил их, и потонули. Так вот и этих ожидает день гибели, когда придет Бог судить народы и погубит всех, творящих беззакония и скверны, ибо, *подмывшись, вливают эту воду в рот, мажут ею по бороде и поминают Магомета. Так же и жены их творят ту же скверну и еще даже большую...*»¹⁶⁸ (курсив мой. – М.Б.).

Как и следовало ожидать, «услышав об этом, Владимир плюнул и сказал: «Нечисто это дело»¹⁶⁹.

Безудержная пролиферация византийскими идеологами таких представлений об исламе, которые чрезмерно уродовали его, потенциально вела к «последним пределам»,

где исчезают всякие чувства¹⁷⁰, даже самые негативные – ненависть и презрение – и остается лишь огромное, пустое оцепенение, бесповоротное и тотальное непонимание любого – интеллектуального, эстетического, эмоционального – вводимого в систему координат древнерусской культуры плода мусульманской цивилизации. Византийцами же привнесенный специфически уничижающий стиль конфессиональной пропаганды¹⁷¹ раз и навсегда, казалось бы, воздвигнул стойкие преграды на пути конструктивного диалога. Он подменял текучую подвижность реальности статичными ярлыками, и этот занавес, сплетенный из окостеневших, навязанных и приблизительных обозначений и понятий¹⁷², пригодных лишь для того, чтобы фиксировать объективный и безличный аспект ненависти и презрения, – долго еще мешал тончайшей работе различения и индивидуализации во всем том, что именуется миром ислама¹⁷³.

Было бы неверным, однако, представлять и византийскую («образец», «парадигма», «канон») и первую русскую литературу¹⁷⁴ о мусульманской цивилизации лишь как нескончаемую вибрацию иррациональных эмоций, рассчитанных на то, чтобы породить шок, удивление, психологическое потрясение – «тошноту», или в лучшем случае – изумление размахом диспропорции между бедностью осознанных идей и богатством эмоций.

Общность смысловых субстратов обеих этих литератур, их и сюжетная, и методологическая, и метафизическо-стилистическая близость – все это создавало вначале некую транслокальную совокупную теоретическую конструкцию, подвижное, но каждый раз представляющее целостным, структурное единство. Множество схожих проблемных ситуаций, которые сменяли друг друга в процессе разрешения одних, вставших как перед Византией, так и перед Древней Русью (несмотря на существенные структурные и эволюционные различия между этими обществами) идеологических задач, в связи с многообразными отношениями с Востоком и быстрым появлением других, образовывали, несмотря на видимую калейдоскопичность, упорядоченную континуальную последовательность. Византийцы, давно уже обладающие целой гаммой формул (постановления соборов, рукописные трактаты, церковные проповеди и т. д.) антимусульманского характера, не только предложили древнерусской культуре аксиологические ориентиры¹⁷⁵ процесса познания ислама и инварианты приобретения информации о нем, но и подготовили теологические и историософские ресурсы для будущих дискуссий с его апологетами, закрепили такие философские принципы, которые обладали и эвристической, и селективной функцией¹⁷⁶.

Здесь кажется излишним подробное описание византийско-антиисламской литературы¹⁷⁷, и поэтому я ограничусь лишь теми ее образцами, которые имели наибольшее значение для соответствующих ответвлений древнерусской идеологии.

Вторая половина IX в. была временем резкого усиления внешнеполитической активности Византийской империи, стремившейся использовать благоприятную ситуацию, возникшую в связи с временным ослаблением ее главных соседей – Халифата и Первого Болгарского царства. Этот рост внешнеполитической активности Империи сопровождался оживлением внешнеполитической деятельности византийской церкви, которая своей миссионерской деятельностью подготавливала военно-дипломатические акции правительства, причем заметна была тенденция представить императора главой всех христиан, а Империю отождествить с тем царством из пророчества Даниила, которое «сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно». Одновременно византийские теологи вели диспуты со своими иудаистскими и мусульманскими конкурентами¹⁷⁸. В числе их был и один из создателей (наряду со своим братом Мефодием) славянской письменности Кирилл (Константин Философ)¹⁷⁹.

В его «Житии» помещен рассказ о диспуте¹⁸⁰ со «скверными агарянами»¹⁸¹, которые «воздвигли хулу на Единое Божество святой Троицы», – ситуация, как известно, стержневая для всей истории мусульманско-христианской полемики.

Более интересной кажется другая деталь, которая впоследствии займет видное место в приводимой «Повестью временных лет» истории «испытании вер» князем Владимиром: о вульгаризирующей и унифицирующей заземленности ислама, увековечивающего сугубо профаническое, лишаящего онтологических основ любые трансцендентные порывы, бытие, и об уникальности христианства, обуславливающего реальность страдающего и сознающего себя человеческого Я¹⁸². В «Житии» этот корневой христианский антропоцентризм и доминирующий спиритуализм эксплицированы с нарративной непосредственностью, нерелексированы и шаблонизированы¹⁸³, но основные параметры канонической модели апологетизации христианства и сокрушения его конфессиональных антагонистов намечены твердо, на долгие века¹⁸⁴.

Воспроизведем следующие отрывки из текста.

Мусульмане: «Видишь ли, Философ, дивное чудо, как Божий пророк Мухаммед, что принес нам благую весть от Бога, обратил многих людей (в свою веру) и все мы держимся его закона, ни в чем (его) не нарушая. Вы же, соблюдая закон Христа, вашего Пророка, сохраняете и исполняете его так, как угодно каждому из вас: один – так, а другой – иначе».

Философ: «Бог наш – как людская глубина¹⁸⁵, а пророк¹⁸⁶ говорит о нем: «Род его кто изъяснит? ибо жизнь его взята от земли». И ради поисков его многие сходят в ту глубину и сильные разумом с его помощью, обретя богатство духовное, переплывают и возвращаются, а слабые, как те, кто пытаются переплыть на гнилых кораблях, одни тонут, а другие с трудом едва спасаются, погружаемые немощной ленью. *Ваше же (море) – и узко, и удобно, и может перескочить его каждый*, малый и великий. Нет в нем ничего сверх обычной человеческой (меры), но лишь то, что все могут делать. Ничего (Мухаммед) вам *не запретил* (курсив мой. – М.Б.). Если не сдержал вашего гнева и желаний, и допустил (их), то в какую-то ввергает вас пропасть, мыслящий уразумеет. Христос же не так, но тяжкое снизу вверх возводит, верой и делами Божьими учит человека. Ведь Он, Создатель всего, сотворил человека посредине между зверями и ангелами. И кто к какому началу приближается, становится сопричастным или высшему или низшему»¹⁸⁷ и т. п. Обращено далее внимание на христофильские элементы в Коране¹⁸⁸, но зато Мухаммед – «лжец и погубитель общего спасения», и «лучшие из заблуждений своих изbleвал он на злобу и бесстыдство»¹⁸⁹.

Так был создан и трансплантирован в древнерусскую культуру имидж мусульманского пророка¹⁹⁰ – причем очень долго не претерпевавший сколько-нибудь серьезных изменений.

4. Русское религиозно-культурное сознание и европейско-средневековая исламистика

Сформированное на основе адаптированного христиано-центризма и определенной византинизации элитарных преимущественно пластов¹⁹¹ древнерусской культуры, представление об «эталонном мире»¹⁹² концептуализировало и практически расширяло участие Киевского государства в общеевропейском крестоносном движении¹⁹³. К тому же русские церковные теоретики (Антоний, Илларион, Феодосий, Никон) стали активно проповедовать концепцию о просветительской функции православной Руси, и прежде всего в сфере подвластных ей инаковерующих народов¹⁹⁴. При всей своей неприязни к «латинянам»¹⁹⁵, эти ведущие русские идеологи ставили, однако, во главу угла принцип общехристианского един-

ства¹⁹⁶, с антимусульманской прежде всего направленностью, – и против «далеких», и против «своих», «соседних», исповедников ислама, которые все именовались то «Симовым», то «Хамовым племенем», причем «Палея» (византийский источник, переведенный не позднее XII в. на ряд славянских языков) не только подключает к этой категории «все поганые языки» (т. е. народы. – М.Б.), но и обвиняет «жидовского холопа Бахмета» в том, что он «осквернил землю»¹⁹⁷ – соответственно и районы, прилегающие к Руси.

Немудрено поэтому, что, скажем, «Повесть временных лет» под 1096 г. (ч.1, с. 152) заявляет, что волжские булгары «суть от дочери Лотову, иже зачата от отца своего, тем же нечисто есть племя их». В Типографской летописи под 1107 г. (Ростовский свод 1528 г. хранит¹⁹⁸ оригинальные известия о Булгарии) сообщается, что во время болгарской осады жители Суздаля усердно помолились Богу и Тот внял: Он ослепил болгар, а русские, выйдя из города, их всех побили и т. п.

Как в Византии и на Западе, на Руси также начали появляться свои святые-мученики, принявшие смерть от мусульман. Первым удостоился этого сана некий Авраамий, болгарин по происхождению. Богатый торговец, он прибыл в столицу Волжской Булгарии, где, как рассказывает русский церковный историк, «соплеменники, исповедывавшие магометанство, схватили Авраамия и принуждали его в продолжение многих лет то ласками, то угрозами, отречься от Христовой веры и, видя его непреклонность, наконец, отсекали ему голову в первый день апреля». Русские христиане, бывшие тогда в столице мусульманской Булгарии, погребли тело мученика в общей для христиан этого города могиле. На следующий год мощи св. Авраамия были перенесены в город Владимир. Там «торжественно встретили их епископ Митрофан со всем духовенством, сам великий князь Георгий с супругой и детьми и все жители столицы», и положили их в Успенский девичий монастырь¹⁹⁹.

Интегрирующую же функцию имел и акт установления общего с византийцами церковного праздника в честь победы над общим врагом – мусульманами.

Как повествует благочестивая легенда, великий князь Андрей Боголюбский выступил в поход против булгар в тот же самый день (1 августа 1164 г.), когда якобы император Мануил открыл военную кампанию против других «врагов креста Христова», сарацин.

Хотя византийского похода на самом деле не было²⁰⁰, тем не менее русская церковная история утверждает, что оба православных монарха «одержали над врагами решительные победы, которые оба приписали помощи небесной: оба удостоились видеть огненные лучи от иконы Спасителя, покрывшие их полки. В память такого чудесного события и положено было, с обоюдного согласия церковью греческой и русской, совершать в первый день августа праздник во славу Всемиловитейшего Спаса и его Пречистой Матери, а также поклонение честному и животворящему кресту...»²⁰¹. Демонстративно конфессиональная нетерпимость проникала повсюду, и в первую очередь конечно, во все те ритуально-церемониальные сферы, которые были непосредственно связаны с военными действиями: «отправляясь на брань, князья и их воины призывали на помощь Бога и иногда приобщались святых Христовых Тайн, в продолжение брани при войсках носимы были святые иконы и кресты; по окончании битв победители приносили Богу торжественное благодарение»²⁰² и т. д.

Складывался общий для тогдашнего христианского мира специфический экспрессивно-воинствующий язык.

Вызванный к жизни едиными идеологическими задачами, внешнеполитической ситуацией, содержанием всё более автономизирующейся сферы общения с иноверцами – и прежде всего с мусульманами, – этот язык представлял собой функционально-стилевое единство. Оно нивелировалось, соразмерялось, превращаясь в самостоятельную прагматическую систему, направленную на организацию протекающего в строгом соответствии с высокоидеальными конфессиональными моделями поведения и целых институций, и

отдельных личностей (в первую очередь из среды элиты), на внедрение в их сознание такой иерархии мотивов и сопутствующих им символов, которые бы уверенно закрепляли принадлежность к транслокальной референтной социальной группе²⁰³. И в этом плане надо особо подчеркнуть тот факт, что с Запада в русско-церковную идеологию широко проник образ Рыцаря²⁰⁴. Православная церковь видела «воинов Христовых» в тех, кто участвовал в походах за данью в земли «поганых»; метафора²⁰⁵ «воин Христов» в изобилии употреблялась «««206 в русской житийной литературе; «воинствующая церковь» – ходовой термин в летописях²⁰⁷ и «русский *miles Christi* в этом смысле не отличался от крестоносца других стран Европы»²⁰⁸.

Вся эта терминология в определенном смысле ресоциализировала древнерусские политические и особенно церковно-идеологические и военные элиты, предоставляла им дополнительные социальные ценности, уникальные способы создания новых, как нельзя более респектабельных, моделей самоутверждения и самоидентификации. В древнерусской культуре шло, таким образом, возникновение все более универсальных и вместе с тем разнообразных культурных кодов, все дальше уходящих от своей изначальной византийской (или, вернее, византийско-православной) основы. Усиливается заложенная уже в «Повести временных лет» концепция «избранности русского народа, предпочтенного провидением перед другими, отмеченного печатью великой миссии в истории, необыкновенной ролью и судьбой, призванного возвыситься среди других народов мира»²⁰⁹.

Этот настрой – жидущийся на представлении о том, что Русь уже сама по себе есть «великая христианская держава»²¹⁰, – носил во многом антивизантийский характер (недаром еще Святослав Игоревич считал необходимым изгнать византийцев из Европы²¹¹) и создавал серьезные основы если не для конфессиональной, то, уж во всяком случае, для политической и общекультурной консолидации с Западом. И дело было не только в никогда не прекращающемся настойчивом отождествлении себя с Европой, а последней – с потомками Афета²¹².

Далеко не случаен следующий факт.

В России распространялась «Троянская война» Гвидо де Колумна, одного из основателей сицилийской поэзии XIII в., где (под влиянием крестовых походов) эта война изображалась как грандиозный эпизод «великой неоконченной борьбы Запада с Востоком»²¹³.

Папство хорошо учло европобежный субстрат²¹⁴ алгоритма развертывания характерной для «домонгольской» Руси культурной конфигурации²¹⁵ и потому так энергично пыталось вовлечь ее в крестовые походы, в частности в первый (1096–1099 гг.).

На это же время «приходится один загадочный эпизод»²¹⁶.

В 343 г. умер архиепископ ликийского города Миры Николай. В V в. император Феодосий велел воздвигнуть над его могилой базилику. 9 мая 1087 г. по просьбе местного духовенства норманны – посредством пиратской кражи – перевезли прах Николая в город Бари (захваченный в 1071 г. Робертом Гвискарсом), где в 1089 г. папа Урбан II (1088–1099 гг.) велел устроить над ним гробницу. В том же году (10–15 сентября) на соборе в Малфи папа искал союза с Византией. В результате «перенесение мощей Николая Мирликийского (так стал он именоваться русскими. – М.Б.) почему-то празднует православная церковь на Руси. В Византии этот святой не был признан. На Руси он стал покровителем купцов, торгующих за морем, а также ведущих торговлю льном... в тропаре... читаются слова о том, что радуется «вся вселенная», видя мощи Николая «в латинях» или «в латинском языке». Это соответствует духу веротерпимости (точнее было бы сказать – европобежной ориентации «домонгольской» русской культуры. – М.Б.), который мы встречали и не раз еще встретим в княже-

ской среде; *здесь радость вызвана освобождением мощей из рук мусульман (с 1063 г. Ликия попала под власть арабов)*»²¹⁷.

Становясь существенным формантом общественного мнения и закрепляя свершавшиеся ранее религиозно-этические и нормативно-юридические мутации древнерусского социума, принцип общехристианского единства не смог, однако, перекрыть все пути к тому, чтобы сакрализуемая им культура могла хотя бы в отдаленном будущем стать носительницей некоторых атрибутов поливалентной институции, которая, с одной стороны, ревниво оберегала бы свою индивидуальность, а с другой – готова была бы, в случае необходимости, перестроить свои отношения с другими, даже совсем чуждыми ей, цивилизациями.

И в самом деле. Еще в X в. можно было с уверенностью утверждать, что (несмотря на наличие славян в рядах сарацин²¹⁸) Русь стремилась к сохранению Византийской империи от поплзновений и латинян, и, еще более, арабов. Притом русские князья (т. н. «русско-норманские походы») нападали даже на Омейядский халифат в Испании²¹⁹. В.Т. Пашуто полагает, что «церковное мировоззрение²²⁰ помешало древнерусским книжникам сохранить более полные сведения о связях Руси с мусульманским миром»²²¹. А о существовании таких связей²²² видно даже из случайных упоминаний: в Курске Феодосий Печерский встретил (начало XI в.) паломников из Палестины; под 1065 г. «Повесть временных лет», говоря о недобрых приметах, вспоминает (повторяя слова Георгия Амартола о событиях 744 и 746 гг.), что «в Сурии же бысть трус велик...», мул заговорил человеческим голосом и в итоге «наидоша бо срацины на Палестинскую землю».

Басни баснями, а все же процесс наращивания позитивных знаний об исламе хоть и медленно, но шел.

Б.А. Рыбаков скрупулезно проанализировал существенно переработанное «русским книжником XII в.» знаменитое «Слово об идолах»²²³. Русский автор²²⁴ путешествует на корабле из Царь-града в Афон и в качестве своеобразного путеводителя использует греческий текст «Слова об идолах» святого Григория Богослова. «Приметой времени, – пишет Б.А. Рыбаков, – являются неожиданно врывающиеся в текст русского автора упоминания сарацинов и Магомета. Идет у Григория речь о Египте, и наш автор со злобой вспоминает «проклятого Магомед, срачиньского жреца»; говорится о Крите, и здесь поминается в тех же самых выражениях тот же «Мамед». Кроме сарацин, автор знает и их противников, крестоносцев – «фрягов» (поставив их вместо фракийцев Григория)... Все это хорошо укладывается в историческую действительность XII в., когда сарацины захватили Египет. Попутно наш паломник дважды выставил в самом непристойном виде тех магометан, которые были ближе всего к Руси – волжских болгар»²²⁵.

Для нас, впрочем, интереснее всего зафиксировать иное:

1) Три «эмоциональных отступления о сарацинах» хотя и оправданы, возможно, обстоятельствами путешествия автора по Ближнему Востоку в XII в., но резко разрывают «ткань основного повествования и... производят нарушение логики рассказа...

Если вывести за скобки сарацинские вставки, то конструкция «Слова об идолах» будет значительно стройнее»²²⁶.

Тогда не будет ли, как мне кажется логичным и другой вывод – о том, что провозглашение «русским книжником» шаблонных ругательств в адрес ислама как такового (если абстрагироваться от более узкой задачи его – нападок на «соседей», волжских болгар-мусульман) – это всего-навсего некая ритуальная акция, вовсе не означающая «стратегической ненависти» к последователям «сарацинского жреца Моамеда», во всяком случае, к тем из них, которые, в силу географической отдаленности, мало задевали интересы Древней Руси?

2) «Сарацинские вставки», – продолжает Б.А. Рыбаков (может быть, приписки того же автора на полях?), – обнаруживают текстуальную близость к «Повести временных лет», где в «речи Философа» говорится о скверных обычаях болгар-мусульман, последователей нечестивого Бохмита. Предельный хронологический срок, *terminus ante quem* – 1116 г. – редакция Сильвестра.

В «Слове об идолах» текст более широкий и более подробный: на первом месте упоминаются сарацины, говорится и о торкменах (очевидно, турках-сельджуках) и куманах; указывается, что болгары восприняли «скверные обычаи» от «аравитских писаний». Самое важное – то, что в этих «маргинальных записях», кроме «русского искаженного имени Магомета» – «Бохмит», дано фонетически более точное – Моамед. Автор «Слова об идолах» ссылается на книгу «сарацинского жреца Моамеда»; *осведомленность автора в вопросах магометанства несколько большая, чем у составителя «Повести временных лет»*²²¹.

Считая «Слово об идолах» не нагромождением вставок и нескладных переводов, а «умным и логичным конспектом трактата о язычестве, пополненным актуальными для эпохи крестовых походов выпадами против магометан»²²⁸, Б.А.Рыбаков обращает внимание и на характерное для этого памятника «сочетание сарацинских книг и болгарских ересей»²²⁹. Эта же линия продолжена в рукописи XV-начала XVI в., в комментарии к Евангелию²³⁰. Там говорится о еретиках, которые «глаголют от книг срачинских и от проклятых болгар... яко не разумиша Творца своего»²³¹.

И тем не менее стремление неизменно и тесно связывать в тугой узел понятия «ислам» и «ересь» – стремление, столь типичное для Византии и Западной Европы, – не кажется характерным для древнерусской культуры.

Такова вторая (если считать первой «ритуальную» преимущественно ненависть к исламу в широком смысле этого слова) девиация от классическо-средневековой христианской модели ислама (или, во всяком случае, ее экстремистских вариантов).

Но есть и третья: практически отсутствует интерес к личности Мухаммеда; нет сколько-нибудь упорного желания гипертрофировать его роль во всемирно-историческом процессе, постоянно противопоставлять его «лжеучению» тотальное величие христианства и т. д. И дело тут не столько в том, что вообще традиционное общество – общество с социокультурным гомеостазисом, с деспотией наследуемого опыта, освященного обычаем с раз и навсегда заданными системами социальных ролей, сакрализованными регулятивными правилами, со сбалансированностью желаний и нормативно-культурных образцов, общество, где личность с качественной, интравертированной культурой, аффективным мировосприятием обречена на неподвижность, на пребывание в состоянии самоудовлетворения, – не способно последовательно развертывать даже те стратегические программы социального познания и действия, которые непосредственно предназначены для тотальной дискредитации Врага (и, соответственно, – для собственного идейно-ценностного укрепления).

Думается, глубинные причины лежали в том, что Киевская Русь осторожно, но упорно начинала закладывать основы своей особой, не тождественной ни византийской, ни «латинянской»²³² политики на Ближнем Востоке. А это неминуемо предполагало определенный допуск гипотетического и альтернативного мышления, в свою очередь могущего быть интерпретируемым как порождение прагматического мышления.

Да, русские участвовали в первом крестовом походе²³³, но степень этого участия была незначительной – при всей их эмоциональной и интеллектуальной предрасположенности к восприятию идеалов крестоносного движения²³⁴.

Попробуем осмыслить ситуацию в иных терминах.

Функционировавшее в XII–XIII вв. русское религиозно-культурное сознание заключено в рамки заимствованных из Византии²³⁵ теологических догматов, объявленных принципиально неизменяемыми, не нуждающимися ни в каких дополнительных и обновляющих компонентах.

В построенной на основе этой догматики знаково-семантической структуре есть один фундаментально важный знак – «нехристи». Он функционировал как «сигнал», активизатор соответствующих негативных и позитивных (по отношению к «общехристианским ценностям и целям») реакций.

Но мы уже видели, что этот знак имел обширную денотатную область, в пределах которой ислам мог быть подан (пусть и неявно) как противник второстепенный²³⁶, как далеко не самый опасный по сравнению, скажем, с «латинянами» или даже с византийцами. Можно было, наконец, всю донельзя туманно определяемую совокупность «нехристей» деиерархизировать, представить каждый элемент ее как равноопасный для «истинной веры» и т. п.

Подобного рода манипуляций с инокультурными и инокон-фессиональными феноменами становилось все больше по мере того, как русская культура в качестве сложного и многофакторного механизма начала обнаруживать признаки самонастраивающейся системы и способность регулировать и усложнять собственный строй, выделять из себя так называемые автомоделирующие тексты²³⁷, моделировать собственную концептуальную память.

Этот процесс фиксируется и ускоряется как многогранными попытками преодолеть византийское идеологическое влияние²³⁸ в особенности – теократической партии²³⁹, представленной в первую очередь явившимся из Византии греческим высшим клиром, – так и концепциями, утверждающими богоизбранность русского народа, и претензиями Киева на статус «второго Иерусалима»²⁴⁰, концепциями которые вовсе не повели к очередному (реальному, а не вербальному) шквалу антимусульманских установок (да и вообще сама идея его повсеместно, а не только в «домонгольской» Руси, для которой ислам еще не был главным антагонистом, представляла собой лишь динамический миф, идеал, к которому должна стремиться жизнь христианина).

А это, далее, означало и возможность описания самого мусульманского мира и сложных взаимоотношений с ним Руси²⁴¹ еще и таким плодом прагматизма как ситуационный язык, – принципиально чуждающийся задачи провоцирования долгодействующих отрицательных эмоций и потому гораздо более адекватный чисто политическим соображениям, нежели мелодраматическая риторика жестко идеологизированных сочинений²⁴².

Прагматизм заставлял и наиболее субъективно искренних адептов христианства отходить от традиционного монистического рационально-механицистского (и потому – телеологического и гомогенизирующего) мышления (не соглашавшегося на большее, чем признание «единства в многообразии») и делать немаловажные уступки идее последовательного плюрализма. Последний же не признает никакого господствующего (или все в себя включающего) начала, акцентируя принцип гетерогенности, принцип наличия множества самостоятельных, часто совершенно автономных друг от друга существований, не сводимых к единству сущностей и «слоев бытия»; он оперирует поэтому только терминами типологического мышления, для которого явления не выходят одно из другого, а есть изолированные круги со своими центрами, собственной детерминацией и т. д.

Эта же типология выступает против унификации и упрощения агентов не только своей, но и чужой культуры, отрицания их структурности, неодинаковости, эндогенной активности.

История европейской средневековой исламистики (или протоисламистики – суть дела здесь вовсе не в этом) знает немало примеров²⁴³ стремления дифференцировать мусульман-

ские общества, выделить в них разные по степени тенденциозно-идеологической и функциональной конформности слои и группы (уделяя зачастую особое внимание всевозможным девиантам, инакомыслящим и раскольникам – в первую очередь философам). Таким образом, европейские (а точнее, западноевропейские) авторы не подчиняли агентов мусульманской культуры среде, не останавливались на их «атомарной» трактовке, не ставили их в полную зависимость от социального контекста, лишив тем самым культуро-селектирующего потенциала и такого многообразия целей, которые далеко не всегда и не во всем совпадали с официальными.

Как я только что отметил, этот стратегически важный методологический прорыв оказался – в силу самых разных причин, автономный анализ которых выходит за рамки нашей работы, – имманентным лишь западной мысли. И однако, и русское «домонгольское» средневековье делало шаги в том же направлении.

Кто же конкретно выполнял такую функцию?

Те, кто по мотивам самым что ни на есть утилитарным вынуждены были вступать в непосредственные контакты с «чужими» мусульманами, притом в латинских государствах. А ведь там, где налаживался специфический *modus vivendi* между христианами и мусульманами, можно было убедиться в демистифицирующем (секуляризирующем) воздействии непосредственного личностного опыта на традиционный образ мышления и социального поведения, в неизбежности выбора в качестве исходного факта существования множественности типов качественно разных по своим функциям и механизмам групповой интеграции коллективов, могущих устанавливать друг с другом стабильную, гибкую и взаимодополняющую связь. Таким образом, побывавшие на Ближнем Востоке русские авторы получали возможность переводить все казавшееся прежде навеки отдаленным от их культуры, чуждо-абстрактным в непосредственные, специфические, личностные термины. Они, далее, могли уже твердо понимать под термином «ислам» самостоятельный, вычлененный из тогдашнего социума фрагмент, который дается гипостазированно, субстанционально, т. е. изолированно от его отношений с другими фрагментами («христианская секта», «мешанина христианских и иудейских сект» и даже «Восток в целом»), В совокупности своей все это могло бы способствовать эмансипации исламистики (или «протоисламистики») от конвенционального догматизма профанизированного христианско-ортодоксального типа, снимающего автономию интеллектуальной и этической позиции субъекта исторического познания.

Не забудем об особом статусе русских, находившихся в Палестине.

В Иерусалиме после его завоевания латинянами появилось постоянное поселение русских монахов и паломников (или «калик») ²⁴⁴, которые неоднократно сюда приезжали, и далеко не всегда только лишь с благочестивыми целями. Многие были дипломатическими агентами или военными разведчиками.

Затруднительно ответить на вопросы, какие конкретные задачи преследовала тогда Русь на Ближнем Востоке: была ли она готова расширять свое сотрудничество с Западом в антимусульманской борьбе или, напротив, пыталась найти в арабской среде опору для грядущего антагонизма с католицизмом; старалась ли ухватить свою долю при неминуемом, как тогда казалось, дележе «византийского наследства»? Как полагает В.Т. Пашуто, Русь имела традиционные торговые связи с арабским миром, безопасность которых посредством особых соглашений была гарантирована и половецкими ханами. В условиях крестовых походов Русь сохраняла значение важного звена европейско-арабских экономических отношений. «Была и другая объективно существовавшая связь между славянским и арабским мирами... Оба эти мира стали объектом крестовых походов со стороны католических правительств Европы, возглавляемых папской курией (второй крестовый поход в 1147 г. был и против арабов и против славян. – М.Б.)». Пашуто даже утверждает, что «...затянувшаяся на многие десятилетия освободительная борьба народов Восточной Европы против крестоносцев

отвлекала значительную часть последних от Передней Азии. В свою очередь сопротивление арабов в Передней Азии помешало увеличивать крестоносное войско в Прибалтике...»²⁴⁵

Еще дальше идет другой автор.

Исторические судьбы арабов и русских, как полагает А.Н. Поляк, сложились так, что, когда первые сбросили иго иноземцев (sic!), Русь попала под ярмо Золотой Орды, и арабы установили связь не с ней, а с угнетавшими ее татаро-монгольскими ханами²⁴⁶.

Как бы то ни было, русские политические лидеры начинали в Малой Азии «Большую Игру», где доминирующими становились прагматические интересы, и, соответственно, туда и были посланы прагматической же складки люди. Они же возводят в культ активную трансформирующую, безразличную к любой «стороне Добра и Зла» акцию как основную аксиологическую категорию.

Крен в сторону Действия – все более не связываемого ни с каким ясно очерченным морально-этическим и даже религиозным комплексом – позволял создать динамичную процессуальную модель универсума, в которой ударение делается скорее на взаимодействие, чем на описание (а тем более – бесплодное и бесконечное охаивание) тех или иных культур, конфессий и других общественных организмов.

Рассматриваемая нами категория интересна и тем, что она – уже по самому своему местопребыванию и вследствие возложенных на нее деликатных функций – освобождена от парцеляризованных форм социального существования, от подчиненности локальным иерархиям.

Неминуемое возрастание в качественно новой, поликультурно-конфессиональной среде процесса традиционно-личностной деструкции позволяло создавать новую, несубстанциальную, нестатичную, экстравертированную, с тотальной напряженностью мышления и эмоций, направленную на непрерывный творческий поиск «субкультуру временной эмиграции» (или, если угодно, – «резидентуры»). Имманентные ей моральный и мировоззренческий релятивизм, маргинальность и отчужденность создавали шансы на более глубокое понимание сил, действующих и в собственной, и в чужой мусульманской культуре²⁴⁷.

5. «Хожение» черниговского игумена Даниила

В свете сказанного особого внимания заслуживает такая колоритная фигура²⁴⁸, как черниговский игумен Даниил, совершивший поездку (в 1104–1106 или 1105–1107 гг.) во владения иерусалимского короля Балдуина²⁴⁹.

В своем мастерски написанном отчете («Хожении») Даниил проявляется в первую очередь как умелый разведчик. Он «...наблюдателен и расторопен: о реке Иордан он написал, что она «лукаво течет», и что «вглубь же есть 4 сажени среди самое купели, яко же измерих и искусив сам собою». Едва ли, ныряя в Иордан, черниговский игумен думал только о нуждах будущих паломников. Если мы вспомним о широком участии Руси в средиземно-морской политике, то желание этого человека воинской складки²⁵⁰ узнать побольше об Иерусалимском королевстве покажется вполне естественным»²⁵¹.

Даниилу не просто нужна узкоспециализированная информация. В «Хожении» преобладает эмпирическое знание, основанное на определенных экспериментальных процедурах (мы уже упомянули, сколь усердно пользовался ими Даниил), включающих и акты наблюдения. Но эмпирическое знание в широком смысле слова не сводится к опытному²⁵², ибо включает в себя и элементы, выходящие за рамки опыта. Оно является результатом не индуктивных обобщений опыта, а мыслительных операций, включающих теоретические, логические и практические соображения, и вводится не опытным, а теоретическим путем. В любой

же своей разновидности эмпирическое знание противостоит иррационалистическому априоризму, и этот гносеологический бином четко высвечивается при анализе «Хожения».

Его можно было бы уподобить айсбергу, лишь некоторая, сразу же бросающаяся в глаза часть которого представлена в традиционной христиано-центристской оболочке, тогда как другая потенциально готова работать в диалоговом режиме, иметь в случае необходимости собственный, достаточно развитый язык общения и воспроизвести многие существенные аспекты не только механизмов, логики бытия, систем ценностей чужих (т. е. и мусульманских, и западнокатолических, и византийской) культур, но и их же специфические видения универсума, мироощущения, своеобразии образов жизни, этических и эстетических категорий.

Даниил – наблюдатель, волей судеб включенный в такую своеобразную систему с множеством градаций изменчивости и гетерогенности, как Ближний Восток начала XII в., систему, где в изобилии представлены и христианские, и нехристианские государственности в качестве поучительных примеров моделей нестационарных, то расширяющихся, то сжимающихся, то осциллирующих, то преисполненных сомнамбулической уверенности в вечности и значимости кажущейся им универсальной собственной первоосновы, то вдруг готовых к либералистскому признанию конфронтирующих точек зрения, к подчеркиванию своего субстанционального и структурного единства с прочими институциональными формами культурно-исторической действительности²⁵³.

В спонтанном потоке изменений задача истинного Наблюдателя состояла в том, чтобы, сохраняя автономный статус своего сознания по отношению не только к сфере неопределенных трансформаций, но и к определяемой реальности в целом, попытаться отыскать в ней черты порядка, последовательности, регулярности, закономерности и, главное, признать, что все это возможно и в многокультурной и многоконфессиональной среде²⁵⁴.

Как я уже отметил, логико-методологическую функцию в труде Даниила выполняют «общехристианские» инварианты. Таким образом, уже заранее твердо предопределена архитектура его теории, ее логическая структура и допустимые в ней способы дешифровки в общем принципиально новой для русского книжника предметной области – мусульманского мира. Повышенный интерес к христианству в целом и к его палестинским святыням²⁵⁵ дает Даниилу известную позиционную твердость, которая, не снимая тщательно замаскированного, но неизбежного в столь своеобразной познавательной ситуации драматизма его внутренних противоречивых исканий, избавлена все же от целого ряда возможных тупиков ментальности. Критерий уникальности и неоспоримого превосходства христианства был у всех русских авторов, так или иначе затрагивавших проблемы ислама, тем мощным стимулом самосознания своей личности, которым они пользовались постоянно и интенсивно; полемичность – важный конструктивный принцип их сознания²⁵⁶.

Но у Даниила набор обличительных фраз в адрес сарацин отнюдь не стал самодовлеющим²⁵⁷. Озабоченный – в силу своей, так сказать, служебной миссии – однозначным и непротиворечивым описанием и военно-стратегического ландшафта²⁵⁸, и экономики²⁵⁹, и фауны²⁶⁰, и политической игры, он научился настолько регулировать свои разнонаправленные мотивации, что сумел наладить добрые отношения и с королем Болдуином²⁶¹, и с арабами²⁶². Самое же главное – он достаточно объективен и к тем и к другим: если мусульмане разорили село Ельмаус (Эммаус) и многие монастыри²⁶³, то «фрязи» («франки». – М.Б.) «опустили суть (превратили в пустыню. – М.Б.) весть град – от Капернаум»²⁶⁴. Даниил отмечает «мирное сосуществование» арабов-мусульман с христианами в горных районах со смешанным населением и гостеприимство арабских крестьян, оберегавших жизнь христианских паломников, гостей своего племени; он многократно свидетельствует и о веротер-

пимости сарацин, которая выражалась, в частности, в сохранении иудаистских и христианских святынь и памятных мест. Да и вообще для Даниила «поганые» не только «избивают христиан в горах и дебрях страшных»²⁶⁵ (а также и на воде, вследствие чего он побоялся посетить Содомское, т. е. Мертвое, море): они еще и «умелые крестьяне... свободолюбивые воины... радушные хозяева, оберегающие гостя, и прекрасные зодчие...»²⁶⁶ т. д.

В свете этих и им аналогичных открытий: мог бы постепенно свершиться отход от господства вербальных автоматизмов, монолитных стереотипов; мог бы стать более насыщенным, более «многомерным» образ ближневосточного ареала, более широким и сложным круг связей, которые затрагивали деятельность контактирующих этносов и религий; предстал бы более многозначным спектр объективных последствий этой деятельности и для аборигенов, и для «франков», и, возможно, для каких-то смелых и неожиданных внешнеполитических планов Киевского государства (или, точнее, системы интегрированных этим термином могущественных региональных военно-феодальных группировок, полностью контролировавших отдельные провинции и группы провинций старорусской земли).

Монгольское нашествие одним махом свело до минимума возможности²⁶⁷ трансформировать концептуальный строй тех слоев русской идеологии, которые были прямо связаны с проблемой познания и ассимиляции плодов восточных культур²⁶⁸.

Мусульманский мир практически прекратил свои – и без того, впрочем, слабые и несистематические – контакты с Русью и все полней стал блокироваться с ее исконными врагами, азиатскими кочевниками.

В конечном счете – и тут обнаруживает свою истинность концепция Д.С. Лихачева о том, что для допетровской русской культуры характерна «особая сопротивляемость по отношению к Азии»²⁶⁹, – все, связанное с понятием «ислам», стало представлять как нечто внешнее по отношению к Руси, как некая ее принципиальная противоположность, постоянно ускользающая из-под ее контроля и представляющая для нее перманентную и реальную и потенциальную опасность. Понятие это столь же конкретно-социологическое, сколь чисто философское, гносеологическое, ибо оппозиция «Русь – Восток» развертывалась как противопоставление «зоны чистоты, святости, благости» – «обители греха, грязи, порока». И, однако, Восток (я уже пытался показать это на примере амбивалентного отношения князя Владимира к чувственным соблазнам мусульманской проповеди) выступает в очень потаенном, очень маскируемом ценностно-мировоззренческом плане для русского (и вообще любого средневекового европейско-христианского) сознания как его «иное», нечто ему чуждое и в то же время интимно с ним связанное, как некая окружающая его протоплазма²⁷⁰ (литературной парадигмой здесь может, очевидно, служить известная притча о Тени и ее Хозяине).

Таким образом, где-то еще таился сгусток потенциалов для того, чтобы выйти из границ замыкавшейся на себе (или, точнее, на сфере православно-христианско-европейского интеллектуального домена) русской культуры и, говоря словами французского философа Бенуа об аналогичных гносеологических ситуациях, «несколько отстраниться от Самотождественного, покинуть на время берега Собственного и принять другое, инаковость во всем ее Отличии, без того, чтобы заранее применять к ней какие-то редуционистские механизмы, имеющие целью ее акклиматизировать, аккультурировать, мобилизовать для участия в большой Церемонии Истории»²⁷¹.

Глава 2

Московская Русь и ислам: непримиримая стратегия, прагматическая тактика

1. Образ ислама на Руси в «монгольскую эпоху» (до середины XIV в.)

Татаро-монгольское нашествие создало реальную угрозу если не полного исчезновения древнерусской культуры, то длительного и многогранного ослабления того ее сегмента, который мог бы притязать на выработку и сохранение гносеологических и категориальных структур, способных ответить на изменившуюся реальность множественностью способов анализа¹. Тем самым закрепилась бы возможность того, чтобы первенствующее место заняли тотально-аберрирующие иноконфессиональные феномены – такие атрибуты массового сознания, как эмоционально-образные комплексы, мыслительные штампы, ассоциативность, фрагментарность, отсутствие теоретической связности, соблазн поставить случайно полученное, но специально не «добываемое» знание в любую подсказанную причудливой фантазией связь².

Установление власти Золотой Орды³ принесло вначале столь тяжкие структурные, политические и моральные потрясения, что на длительное время полностью прервался – и без того очень слабый – ручеек эмпирически контролируемой информации о мусульманстве, позволявшей бы доказательно использовать ее на уровне как описания (в процессе которого устанавливаются и факты, и зависимость между ними – т. е. следование во времени, одновременность, взаимоисключение, сопутствие и т. д.), так и объяснения – когда осуществляется раскрытие сущности, причинной обусловленности объекта. В таком случае создается основа для потенциально плодотворных изысканий, не ведущих к логическому хаосу и не препятствующих доказательному мышлению и рассуждению о «нестандартных», «противоречивых», инокультурных мирах, умозрительных, спекулятивных построений⁴.

Слова о «полном иссякании» информации о мусульманском Востоке не означают, что с ним совершенно прервались контакты.

После данииловского «Хождения» (и рассказа о посещении Константинополя новгородцем Добрыней Ядрейковичем⁵ – важного, впрочем, лишь своим византологическим пластом) от первой половины XIII в. дошел еще всего один письменный источник (ничем не примечательный в плане интересующей нас тематики) – описание путешествия киевско-печерского архимандрита Досифея на Афон⁶.

«Затем, – отмечает Д.М. Данциг, – в письменных сведениях о русских путешествиях на Восток наступает перерыв в полтора года. Это было тяжелое время монголо-татарского нашествия на Русь и захвата Византии крестоносцами. Все же в летописях упоминаются некоторые факты, свидетельствующие о неоднократных поездках в Константинополь духовных лиц... совершались также и паломничества мирян»⁷. Но, во-первых, далеко не все из них в письменном виде изложили свои впечатления⁸ и, во-вторых, это главное, – уровень коммуникационной культуры древнерусской интеллектуальной элиты катастрофически падал. И это происходило не только потому, что и нормативы текстов об исламе, и генерализованные оценки его по-прежнему определялись греческим в основном и по происхождению, и по политической лояльности верхним слоем церковной иерархии, но и

потому, что любое авторитетное и дефинитивное знание о мусульманстве уже не нужно было использовать ни инструментально, ни концептуально.

Все, что включалось в термин «ислам», отныне бесповоротно перешло в категорию «аномалия». А последней древнерусская мысль эпохи татаро-монгольского владычества не позволяла играть даже самой ограниченной эвристической функции в процессе операционного и символического аспектов познания истории мировой и локальных культур. Это означало (вкуче, разумеется, с другими факторами) затухание дивергентного мышления – способного находить наилучшее решение, действуя с большой свободой выбора среди целой серии возможных решений⁹, – и, напротив, возрастание удельного веса конвергентного мышления, ищущего лишь логическую необходимость и потому удовлетворяющегося однозначным ответом на поставленную задачу.

Подчиненная одному врагу, со всех сторон окруженная другими¹⁰, боясь поэтому потерять свою этническую и конфессиональную идентичность, древнерусская культура ограждалась от «нехристей» (в ряду которых оказывались и католики) системой таких ценностей, которые представлялись логически и психологически следующими из православия и воплотившимися в комплексе «специфически русских», т. е. «подлинно православных», институтов, правовых норм, принципов национальной морали и т. п.¹¹. Таким образом, вместо аналитико-социального освоения иных, «нестандартных», «противоречивых» культурных миров предлагалось мифологизирующе-метафорическое подтягивание к раз навсегда завершенному, вневременному образцу русской культуры, как некоему воплощению извечного конфессионального идеала, как главному оплоту православия во всей Вселенной¹².

Иного и нельзя было, по-видимому, ожидать в свете уже описанного в предыдущей главе стремления отождествлять «государственного врага» (или, вернее, «восточного государственного врага») с понятием «Ислам».

Равным образом и монголы – еще язычники, еще никак и не думавшие о мусульманизации – подключены в понятийный ряд и «безбожников» и «агарян», в свою очередь оцениваемых как совершенно равнозначные. «Повесть о разорении Рязани Батыем в 1237 г.» говорит о том, что «враг христианский»¹³ «безбожный Батый» – которому, «нечестивому», блуднику, лжецу, хитрецу, обманщику, противопоставлены как «благоверные», как олицетворение христианских добродетелей, русские князья, – явился с «бесчисленным множеством... безбожных агарян»¹⁴.

В летописях того же периода не только клеймится весь «безбожный обычай поганский»¹⁵, не только половцы и татары и сущностью и символически приравнены к исповедникам ислама, но и с симпатией повествуется, например, о единоверном царстве Сербском, которое мучают исмаильтяне, о «злом ислаильском царе Боязите», его «безбожных турках»¹⁶ и т. д.

Как видим, слову «ислам» все усердней отводился статус «условного раздражителя», наделенного всецело отрицательным знаком в нынешней и будущей ситуации.

Но если воссоздать архитектуру окружающей древнерусскую культуру XIII–XIV вв. иноверческой среды, то можно заметить несовпадение ее логической и языковой моделей – или понятийного содержания в лексическом значении слова и экстра-понятийного (собственно языкового) значения¹⁷.

В лексических значениях слов «агаряне», «исмаильтяне», «басурмане» их концептуальные ядра, их понятийные сердцевинки не несли с собой никакой специфически исламоведческой информации, а лишь ту, которая сопряжена с понятиями «многобожники», «язычники», взятыми в их строгом смысле.

Анализ соответствующих источников (который еще предстоит в будущем дополнить гораздо более точным контент-анализом) показывает, что в информационных процессах, связанных с понятием «восточный государственный враг», референциальную функцию, функцию отсылания к определенным этническим и идеологическим группам (половцы, татары, «безбожники» и т. п.) зачастую нес не термин «ислам», а иные, более привычные, намного ранее прочно вошедшие в древнерусскую лингвистическую картину мира – «поганные», «нехристи».

Значит, в «монгольскую эпоху» – точнее, вплоть примерно до середины XIV в., когда интенсифицировался процесс мусульманизации Золотой Орды, – нет оснований говорить о функционировании в русской культуре (и даже на ее элитарном уровне) автономной «*модели ислама*» – именно ислама, а не какого-либо иного понятия, скажем, «нехристи», «многобожники» «язычники», и именно модели, а не *образа (image)*, поскольку последний вовсе не обязан, на мой взгляд, иметь какие-либо структурные соответствия с репрезентируемым предметом, и потому он должен быть внесен в категорию «знак».

В самом деле.

В узком понимании термин «модель» означает (я беру лишь семиотологический пласт) знаковую систему, находящуюся в некотором объективном соответствии с исследуемым объектом, способную его замечать на определенных этапах познания и дающую в процессе исследования «некоторую, допускающую опытную проверку, информацию, переводимую по установленным правилам в информацию о самом исследуемом объекте»¹⁸.

В широком понимании модель – это такая знаковая система, которая «обладает *определенным соответствием с оригиналом* и способна замещать его в каких-либо процессах, не обязательно имеющих целью подчинение новой информации об оригинале»¹⁹.

Но всего этого, повторяю, не было в описываемые десятилетия, и потому точнее будет фиксировать наличие не информантов-моделей ислама, а их противоположностей – «знаков ислама» как репрезентантов с нулевой степенью подобия представляемым им предметам. Но более того, они, эти знаки, несмотря на их кажущуюся полисемантическую – в условиях «отстраненности от Азии», от всего комплекса восточно-мусульманских культур и их языков, – на самом деле фрагментизированы, вычленены, взяты автономно, без интерпретирующих их смысловых значений и потому не способны были выполнять функцию отображения или воспроизведения особого предметного континуума – мусульманской цивилизации, в общем-то географически и интеллектуально от Руси тогда очень отдаленной и для нее малоинтересной.

Иная политическая и культурная стратегия была избрана по отношению к татаро-монголам. И при них динамика когнитивных и социальных изменений строилась так, чтобы достаточно четко и развернуто функционировали механизмы адаптации и аккомодации. Политические и церковно-идеологические лидеры смогли приспособиться к новым требованиям, хотя они и казались вначале явно несовместимыми с их традиционными социальными позициями и системой верований. Эти лидеры усвоили новые правила политической деятельности, в общем-то обойдясь без разрыва локальных, родственных и иных традиционных связей и со временем даже получив право на интеллектуальное пренебрежение эмоциональным и несбалансированным поведением многих золотоордынских владык. Русь не стала их улусом; на ее территории фактически не было ордынской администрации; она сохранила собственное управление, культуру, религию.

Татаро-монгольские ханы, как известно, держались курса на веротерпимость²⁰, не раз при этом демонстрируя свою лояльность к православной церкви²¹. Даже после того, как хан Узбек в 1313 г. сделал ислам господствующей религией, не произошло сколько-нибудь драматических изменений²². Ханы, свидетельствует историк русской церкви, проявляя здесь

завидную беспристрастность, не переставали держаться в своих действиях древних узаконений Чингиза и обычаев своих предков, а потому не изменяли своей веротерпимости по отношению к подвластным им народам. И преемник Узбека – Джанибек – был, как говорят летописи, «добр zelo к христианству... и, по случаю тяжкой болезни своей жены, даже обращался к святителю Алексию, прося его милость об исцелении болящей»²³. Сохранилось известие, продолжает Макарий, будто в 1327 г. близкий родственник Узбека, Щелкан, явившись со множеством татар послом в Тверь, «хотел обратить русских в мусульманскую (бесерменскую) веру, – за что русские его убили»²⁴. Но и это все, резонно замечает Макарий, – преувеличение: «...точно ли Щелкан имел намерение совращать русских? Не придумано ли оно (это сообщение. – М.Б.) у нас с целью сильнее возбудить народ против притеснителя и его злых замыслов? Во всяком случае, намерение это только и осталось намерением»²⁵.

Равным образом, продолжает Макарий, «Слово о житии Дмитрия Иоанновича Донского» приводит такие слова Мамай: «Возому землю русскую, и церкви христианские разорю, и веру их на свою преложу, и велю им поклоняться своему Магомету»²⁶. Но нет и по сей день веских доказательств того, что «даже Мамай» собирался мусульманизировать²⁷ в случае победы русские земли²⁸.

Более того. Не только в доисламский, но и в исламский периоды своей истории Золотая Орда не препятствовала миссионерской деятельности православия на своей же территории (подготавливая тем самым условия для цепной реакции распада собственных духовных устоев, для многозначной трансформации сознания различных населявших ее этносов). Вследствие этого ряд лиц из ханских родов перешел в православие (в том числе родной племянник хана Берке, получивший при крещении имя Петр и впоследствии канонизированный)²⁹.

При всех своих в общем-то незначительных количественных параметрах этот процесс (еще более усилившийся в XV–XVI вв.) имел громадное значение как в культурологическом, так и в социологическом отношениях.

Стало меняться восприятие онтологического бытия массива «поганых», где были сконцентрированы существенно отличные от русского этноса языковые, морально-этические, религиозные

и, наконец, антропологические феномены. Крепло убеждение в том, что в этом массиве можно стимулировать такие мутации, вследствие которых он окажется объектом не только политического, но и идеологическо-мировоззренческого манипулирования. Если даже представителей элиты своего вековечного «восточного государственного врага» удастся заставить не только официально служить Руси, мирно интегрируя их в русский же властвующий класс, но даже христианизировать, значит, свершается отход от эссенциализма былой русской аксиоматической системы абсолютных оценок, склонной категорически противопоставлять и навсегда разъединять друг от друга категории «православная Русь» и «восточные нехристи» как воплощающие соответственно понятия «Добро» и «Зло». Коль этот массив можно, путем сознательного, целеполагающего воздействия, «размыть» и, более того, «расщепить» на идеологически конфликтующие слои с разнородными мотивационными установками, придать ему тем самым неоднозначную детерминацию, заставить его расширять и сами переменные социокультурные параметры, и амплитуду их колебаний, то, значит, не надо уже предаваться иррациональному отчаянию, а твердо уверовать в то, что есть выход из «железного кольца», в которое заключили Русь «поганые». И выход этот – во всемерном стимулировании процесса христианизации, адаптации и ассимиляции «своих» восточных этносов или же, «в крайнем случае», в поиске гибкой тактики сосуществования с ними, сохраняя возможность каждый раз действовать поливариативно, в зависимости от ситуации. Это в

свою очередь требовало разъединения единоверных (и даже единокровных) групп «нехристей»³⁰.

Казалось бы, подрывалась основа для прежней линии на полифонически многообразную, протеистическую соотнесенность понятия «ислам» со всем миром «поганых».

В определенной степени так оно и было, и нередко попытки применять понятия «поганые», «нехристи» методологически, исходить из них как из «*tabula rasa*», чтобы начинать автономное от антимусульманских обличений культурологическое построение.

К этому имелись серьезные – имплицитные, по крайней мере, – основания.

Как уже подчеркивалось выше, религиозцентризм исключал возможность сколь угодно широкого размаха в русской культуре расистских концептов и импликаций, и в течение веков только православие и лояльность (независимо от конфессиональной принадлежности) к господствующей политической структуре и культуре виделись той силой, которая охватывает и объединяет полиэтническое Русское государство в единую сферу, несмотря на все его и реальные (и кажущиеся) многообразие и изменчивость. Такой подход предполагал три вытекающие одна из другой позиции:

1) утверждение примата не сущностных, субстанциональных отношений, а функциональной связи между входящими в состав государства этническими и (или) этноконфессиональными коллективами;

2) равновесие социокультурной и политической жизни, – равновесие³¹, которое

3) может быть нарушено исключительно внешним фактором (все тот же – хотя и беспрестанно меняющий личины – «государственный враг»),

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 их частями, элементами, функциями и т. п., дабы не нарушился баланс в сторону «внешних (=«подрывных») влияний». С другой стороны, усиление роли конфессионального и политикологально-центристского критериев давало – пусть пока и эмбриональные, но тем не менее перспективные, имеющие твердый шанс стать нормативными – основания для отказа от увековечивания 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.

Все, буквально все, может быть заключено в пределы священного, подключено к его первоистокам, к трем его возможным источникам – страху, надежде, вере. Страх и надежда производны от ожидания конца, не абсолютны и менее ценны, чем само священное; вера, будучи искренней, не производна, но она – моральное чувство. Мораль же – это «нечто человеческое, разумное, автономное», между тем как священное, напротив, «предполагает абсолютную трансцендентность»³². Священное не зависит «ни от категорического императива морали, ни от гипотетического императива пользы»³³. Коль так, то все то, «что дает несомненный смысл»³⁴, становится, в случае необходимости, сакрализованным. В том числе речь идет и о таком «в высшей степени случайном»³⁵ факторе, как пространство, или «территория своей Родины», – «особенно тогда, когда мирское бытие каждого функционирующего на ней этноса предполагается подчиненным единым «высшим целям» (и, значит, руководствующимся нормами единого же храма ментальной структуры) и потому также трансплантируется в единые «священное время», в «священную историю», протекая в соответствии с их особыми, «общенациональными» (также сакрализованными) ориентирами³⁶.

2. Русская культура расширяет объем знаний об исламе и мусульманах

Эти тогда еще лишь зарождавшиеся в описываемое время культурологическая и политологическая направленности требовали не только расширения и систематизации объема позитивных знаний о всей совокупности «поганых», но и содержательной дифференциации этого понятия, т. е. обогащения новыми измерениями понятийного аппарата русской мысли, переоценки информационных и функциональных аспектов соответствующих символов и знаков.

В источниках все более четко отмежевываются друг от друга термины «татарин»³⁷, «турок», «араб», «перс» и др. – т. е. «свои поганые» как бы составляют категориальный вид, отличный от иного («чужие поганые», или, вернее сказать, – «поганые мусульманского стана», поскольку, как помним, в род «поганых» и «нехристей» зачислялись и такие «виды», как католики и иудеи).

Все эти тогдашние классификации, категории, схемы было бы весьма любопытно проанализировать (и, разумеется, их динамику, а не только статику) в терминах логики. Попытаемся сделать это – по необходимости кратко и опираясь на материалы работ известного советского логика Е.К. Войшвилло³⁸.

Очевидно, такое понятие, как «мусульмане», по своему смысловому содержанию должно было бы представлять собой отражение общей структуры предметов определенного класса (причем сами эти предметы могут быть как конкретными, существующими во времени и в пространстве – например, «мусульмане-арабы», – так и абстрактными, вроде, скажем, «басурманский поганый дух», «басурманские поганые нравы» и т. п.). Как знаковая форма, понятие «мусульмане» играло в познании роль общего представителя класса обобщаемых в нем предметов, своеобразной переменной, подобной переменной языка математики и логики. На это указывает употребление по отношению к ним кванторных слов «всякий», «некоторые». Например, суждения вида «все татары суть мусульмане»; «некоторые татары суть мусульмане» можно представить соответственно в виде «всякий, обладающий свойствами татарина, обладает свойством мусульманина» и «есть некоторые, обладающие свойствами татарина, которые в свою очередь есть свойства мусульманина». Как мы имели возможность убедиться, со временем стали уменьшаться – за счет большей точности – как объем (т. е. класс обобщаемых предметов, множество всех возможных предметов, представителем которого в раннесредневековом русском мышлении выступало понятие «мусульмане»), так и содержание (т. е. совокупность признаков, по которым происходит обобщение) понятия «мусульмане»³⁹.

Дальнейшая задача состояла в том, чтобы найти адекватное объяснение специфики объектов, вводимых в понятие «мусульмане», действительным их обобщениям по определенной совокупности признаков, сделать это понятие системой логически связанных между собой положений.

В XVI в. Максим Грек попытался положить конец казавшемуся в потенции бесконечным процессу расщепления смысла термина «мусульманин» и – на основе ортодоксально-византийских преимущественно образцов – внедрить априорный канон, формализованный анализатор⁴⁰, выделяющий класс объектов под названием «мусульмане» и дающий на выходе совокупность признаков данного класса и систему отношений между ними. Чем окончилась эта попытка создать для всего массива информации о мусульманском мире своеобразный кодирующе-декодирующий оператор и в зависимости от него выделять в последнем те или иные отношения, мы увидим в следующей книге, а пока же отметим, что в гораздо

более ранние этапы и речи еще быть не могло о создании новой (или кажущейся новой для русской культуры) логической сетки категорий для исследования природы ислама, ее функционирования в качестве «канона» и «органона» продуктивного мышления, с целью достаточно объективного межкультурного и межконфессионального сравнения.

Тем не менее и на эмпирическом и – отчасти – на символическом уровнях происходили, как я уже неоднократно отмечал, изменения, подготовившие почву для таких возможных значительных трансформаций категориальной формы объяснения инокультурных и иноверческих объектов⁴¹, которые могли бы обеспечить дедуцирование нового знания (эмпирического и теоретического) из исходных положений «даже» традиционно-христианской «теории ислама». По-видимому, можно фиксировать наличие в русской культуре XIII–XIV вв. какого-то подобия системного взгляда на мусульманский мир – но такого, когда указывается прежде всего на внутреннюю расчлененность, дифференцированность этого понятия.

По мере «интимизации»⁴² русским общественным мнением «своих поганых – басурман»⁴³ и известной отстраненности от «чужих басурман»⁴⁴ появляются основания говорить о том, что внутри многоступенчатой иерархии информационных потоков, имманентных тогдашнему русскому социуму и прямо связанных с понятием «ислам», выделяются в общем-то разные коды.

Как известно, информация всегда имеет кодовое воплощение. Код в широком смысле слова – это определенный носитель информации вместе со способами ее конкретного воплощения⁴⁵.

Различаются коды «естественные» и «чуждые».

«Естественный» – это такой код, информационное значение которого дано самоорганизующейся системе непосредственно, в отличие от «чуждого» кода, информационное содержание которого самообразующейся системе непосредственно не дано. Операция расшифровки кода представляет собой преобразование «чуждого» кода в «естественный»⁴⁶.

Исходя из изложенной выше концепции значения, можно заключить, что «естественный» код – это совокупность знаков, семантическое и функциональное значение которых «известно» данной самоорганизующейся системе, т. е. таких знаков, у которых есть связи с информантами (образами и моделями) соответствующих явлений. Последние, т. е. образы и модели, если они имеют значимость для системы в данное время, могут «запускать» различные реакции функционирования и поведения данной самоорганизующейся системы в соответствии с ее доминирующей программой⁴⁷.

«Чуждые» коды – это совокупности знаков, для которых у системы (ясно, что в этом фрагменте под «системой» я понимаю систему тогдашней русской культуры) в данное время нет значений. Декодирование (или преобразование «чуждого» кода в «естественный») может быть представлено как процесс приобретения знаками прежнего «чуждого» кода⁴⁸.

В контексте интересующей нас проблематики можно счесть «чуждыми» коды, непосредственно связанные как с деталями исламского вероучения, так и с зарубежным мусульманством, тогда как в категорию «естественных» кодов постепенно входили и те, которые отражали специфику «своих басурман», благо возростала и степень ознакомления с их – тюркскими прежде всего – языками.

Попробуем представить эволюцию только что описанных гносеологических установок в отношении мусульманства и в иных терминах – сначала системной методологии, а затем и семиотической типологии культуры.

Для данного этапа познавательного освоения русской культурой мира ислама характерен узкопрагматический подход к этому объекту. Его сущность имела недифференцированный, аксиологический характер и рассматривалась фактически вне отношений с другими, даже однородными ему явлениями (т. е. их подлинные связи и подобия между ними носили,

как правило, аберрирующий характер). Качество бралось как непосредственно данное вне анализа сложной системы взаимодействий явлений, причем раскрывалось оно через отдельные качественные показатели или через их совокупность⁴⁹.

Мы имели возможность убедиться в том, как по мере накопления новых фактов о мусульманских ареалах становилось все очевиднее, что познание бытия только одного из них не раскрывает еще глубины предмета, что кроме собственно предметных закономерностей имеются еще и другие, более широкие и общие закономерности, по отношению к которым эмпирические экзистенции отдельных мусульманских этносов выглядят частными случаями их проявления. Ела этом этапе надо было бы острее поставить вопрос о более содержательном осмыслении явлений, не сводимых к их собственным качествам и внутренним закономерностям, а выражаемых закономерностями их мета- или макросистемы, анализировать ее как качественно дифференцированную на определенные уровни. Во многом так уже и делалось (т. е. шел переход к некоему «системцентризму»), но стихийно, под давлением лишь эмпирически-естественных факторов, без введения в ход многослойной модели, способной не только обнаружить гетерогенные элементы, выстроенные под единым исламским символом, но и объяснить как их органический союз, так и специфическую уникальность каждого из них.

Приходилось, следовательно, ждать такого времени, которое принесло бы с собой философский подход к миру ислама – т. е. представления о нем как о поле действия объективных безличных сил, – одновременно противопоставленный традиционности и непосредственности мифологических форм мировоззрения, выбор этих представлений как сознательный шаг поиска истины, характеризующийся особыми логическими и гносеологическими критериями. В таком случае появилась бы наконец возможность того, чтобы понятие «мусульмане» твердо выполняло предназначенную ему главную роль – представлять собой формы мысленного воспроизведения строго определенных конфессиональных коллективов в их существенных связях и отношениях⁵⁰.

В ожидании же этого «концептуального прояснения» (а я уже говорил, что попытка произвести таковое связана лишь с XVI в., с именем выходца из Византии Максима Грека) приходилось довольствоваться лишь проведением прагматических в основном различий между «своими» и «чужими» мусульманами, не меняя структуры разработки конструкции «Ислам» (вследствие чего и она в целом, и связанные с ней признаки всегда воспринимались с многообразием оттенков и возможностей, окруженные горизонтом «неясной определенности»).

Но крепла решимость русских земель сбросить с себя татаро-монгольскую власть. Русская культура стала все уверенней ощущать свое многогранное – в том числе и религиозное – превосходство над «обычаем поганых», все отчетливей осознавать саму возможность трансформировать массив «неверных», не колеблясь более лишь между полюсами возмущения и отчаяния, а, напротив, с оптимизмом противопоставить себя именно как Культуру «басурманской» антикультуре и не-культуре (т. е. сфере, функционально принадлежащей культуре, но не выполняющей ее правил⁵¹).

Наконец, по мере усиления воинствующе исламского начала⁵² в золотоордынском субстрате, отпадала необходимость в откровенно аксиологическом размежевании «своих» и «чужих» мусульман, в акцентировании структурных и функциональных различий между ними и вообще во всем том, что могло бы хоть в малейшей степени сбить процесс усиления конфессионалистских эмоций и ценностей и сопутствующих им мифологическо-ритуальных элементов и комплексов⁵³.

Религиозный подъем в государственной и общественной жизни Руси был нужен и для борьбы с Золотой Ордой, и для устранения постоянной опасности дезинтеграции страны⁵⁴.

Нормативным становится образ внешнего врага, который устремляется на Русь «в силе тяжде», «пыхая духом ратным», под влиянием зависти, которую вложил ему в сердце дьявол⁵⁵. Этим обуславливалось резкое – и во многом сознательно – стимулируемое противоречие между социальными фактами (их пролиферация не поощрялась, а главное, исключалась их фундаментальная реинтерпретация), социальной теорией (все более обретавшей православно-центристский и одновременно антирасистский⁵⁶ характер) и социальной информацией⁵⁷, и лишь за локально-христианско-русской картиной мира стала безоговорочно признаваться онтологическая, логико-гносеологическая и методологическая универсальность⁵⁸.

Мощь автократического курса в политической истории Московского государства надолго исключала возможность появления альтернативных официальным и официозным точкам зрения стратегических установок касательно «внешнего» и «внутреннего» врага (или его символического заменителя), равно как и отождествляемых с ним тех или иных идеологических, культурных и конфессиональных конфигураций⁵⁹.

И однако, даже эта тщательно укореняемая антитолерантная линия не смогла раз и навсегда заблокировать попытки перекинуть мост от аксиологических суждений об исламе к познавательным.

Прагматизм требовал своих прав, а это означало поиск наиболее благоприятных приспособительных реакций русского социума на «внешнюю среду» в лице мусульманского мира, трактовавшегося в качестве потенциального препятствия или как нечто подлежащее манипулированию.

В последнем случае ведущая роль должна была бы отводиться миссионерству, для которого всего важнее утилитарное эмпирическое знание как инструмент, позволяющий осуществить переход от актуального настоящего к желательному будущему. Познание и действие сливаются, таким образом, в одну и ту же активность, критерием которой оказывается Успех. Им же, с позиций автономно-миссионерских устремлений, может быть лишь христианизированное человечество (или та часть его, которая пребывает в пределах данного христианского государства). Между тем для политического лидерства – а оно неизменно превалировало в русской истории над церковным – Успех имел, как правило, секулярную значимость и мог означать такие радикальные изменения, которые вовсе не обязательно должны были сопрягаться с конфессиональными.

Но и церковный и светский прагматизм обуславливали взгляд на ислам как лишь на своего рода стимул⁶⁰, вызывающий ту или иную ответную реакцию «Святой Руси».

Символы – и дохристианские и христианские – были в изобилии использованы для структурирования и категоризации актуальных политических и идеологических целей. Для новых стереотипов были выстроены ряды по образу и подобию мифологических компонентов языческого древнерусского мышления. Они старались выявить вечно повторяющиеся роли, прототипы «христианина» и «мусульманина», с их повторяющейся ситуацией – отношениями оппозиции, борьбы, и все это в духе внеисторической трактовки. И здесь, однако, использовались не мифы в прямом смысле слова⁶¹, а параллели из истории, должным образом адаптированные к новой стратегической ситуации.

3. Православно-русское мировоззрение versus Ислам в условиях формирования абсолютистской политической доктрины русского государства

Уже сама внутренняя логика абсолютистской политической доктрины русского государства⁶² предполагала ее функционирование в пространстве, разделенном на две сферы – православно-русскую и «поганскую»⁶³ (прежде всего – мусульманскую). Превосходство первой над второй мыслилось как тотальное (что в свою очередь делало – теоретически, по крайней мере, – безбрежным диапазон и обороны и экспансии), а не узкополитическое, – и при этом не как достигнутое, а как единственно возможное состояние, предопределенное, так сказать, самой природой, извечно дуальной конструкцией универсума⁶⁴.

Как отмечалось выше, формальная соотнесенность этого концепта с его языческо-мифологическими прототипами и аналогами никогда, пожалуй, не признавалась и не выдвигалась (что не мешало, конечно, последним открыто и активно действовать на уровне «народной культуры»), ибо для теоретической экипировки долгосрочных акций по мобилизации масс на борьбу с Золотой Ордой, для ее гиперболического противопоставления русским культурным формам оказался вполне достаточным⁶⁵ традиционно-христианский идейный и символический арсенал⁶⁶.

Кульминацией его влияния стало то время, подчеркивает Д.С. Лихачев, когда «среди татаро-монгольских орд усиливается мусульманство. Борьба с татаро-монгольским игмом становится не только национальной, но и религиозной задачей. Татары⁶⁷ в летописи конца XIV-начала XV вв. постоянно называются агарянами, исмаилтянами, сарацинами. В месте сбора русских войск в Коломне на пути их против Мамаю предварительно воздвигается самый крупный из всех русских храмов того времени – Успенский. Тем самым походу русских войск придавался религиозный характер»⁶⁸.

Я уже обращал внимание на то обстоятельство, что, хотя реальная опасность мусульманизации русских земель со стороны золотоордынских владык была в общем-то незначительной⁶⁹, тем не менее московские политические и духовные лидеры сочли необходимым (одновременно и с целью катализировать социальное недовольство в накал ненависти к внешнему врагу) постоянно конструировать и консервировать образ ислама как «религии насилия и нетерпимости»⁷⁰ и контрастирующий с ним образ Руси, как обители подлинного христианства⁷¹, долженствующей, победив «поганых»⁷², сыграть тем самым виднейшую⁷³ роль в заранее спланированной Богом всемирно-исторической драме⁷⁴.

Но так как это все-таки драма, то конфронтация облекается в театрализованные формы, с мелодраматичными жестами и риторикой. Все это, впрочем, вполне закономерно в ситуации, когда мощный нарождающийся «национальный дух» (а именно с Куликовской битвы и последовавшего затем образования русского централизованного государства ускоряется процесс складывания русской национальности⁷⁵) ищет путей для экспрессивного и колоритного самовыражения, расценивая себя как абсолютное благо, а противостоящие ему социумы и их культуры, с которыми он спешит заранее ценностно размежеваться, – как символы Мирового Зла.

«Мусульманская (она же «татарская», «языческая», «паганская» и т. п.) угроза» (стимул) и тотально-символическая христианизация (реакция) – таковы катализаторы сознательно планируемых усилий властвующей (в первую очередь – светской) элиты по целенаправленному формированию нового менталитета общества, по осуществлению массового

переворота в сознании людей, дабы подготовить их к свержению установленной иноверцами репрессивной общественной системы.

Но дело не только в этом. Обреченный на жестокую битву, без союзников и друзей, этнос принужден мыслить о себе не просто как о новой – национальной – общности, но еще и в категориях кастовости, сознания избранничества и замкнутости в мире собственных идеалов и представлений. Культура становится ярко амбивалентной, проявляясь то в неконтролируемых экспрессиях и эмоциях (что, заметим, еще и еще раз свидетельствует и о том, как неверно представлять и русскую средневековую культуру, и современные ей прочие духовные феномены и их вербальные экспликации лишь в терминах однобокой рациональности)⁷⁶, то в жесткой, ритуальной по сути дела, регламентации – «этикетке», которому вынуждены подчиняться все идеальные объекты, прежде всего – враждебные⁷⁷.

В реальной жизни многое, однако, шло вопреки всему этому иллюзорному всепоглощающему далекодействию этноконфессионально-центристского духа.

И потому московским князьям приходилось, с одной стороны, трансформировать религиозный пыл в более прагматическом направлении – в особенности для нейтрализации дезинтегрирующих тенденций⁷⁸, – а с другой – максимально активизировать процесс горизонтальной и вертикальной воинствующей христианизации, дабы установить новую коллективную – на сей раз уже на уровне нации⁷⁹ – идентичность, т. е. новую систему социопсихических ценностей и установок, сделав это, однако, «бесшумно», в рамках традиционных для русского общества моделей поведения и ритуалов.

Так, после Куликовской битвы⁸⁰ была, по настоянию Дмитрия Донского, установлена так называемая Дмитриевская суббота, «чтобы в этот день свершалось ежегодно торжественное поминовение всех православных воинов, за веру и отечество живот своих поживших»⁸¹. При сыне Дмитрия Донского, великом князе Василии, в 1395 г. шел на Москву Тамерлан. В связи с этим 26 августа чудотворная икона Владимирской Божьей матери была перенесена в Успенский собор и перед ней совершено всенародное молебствие. В тот же день Тамерлан внезапно ушел из Руси. «Это объяснили заступничеством Пресвятой Богородицы, и на месте, где встречена была икона, немедленно сооружен был храм и вскоре открыт Сретенский монастырь, а самый день ее встречи – 26 августа – положено было праздновать и на будущее время во всей России»⁸². Прочно вошли в массовый обиход – известные, впрочем, еще и тогда, когда монголо-татары не были мусульманами, – молитвы «о низложении агарян и о спасении от пленения поганых», об охранении от «безбожных и чужeverных находжений»⁸³.

Экзальтированная субъективность авторов летописей о Куликовской битве превращает христианские эмоции в фундамент, на котором возводится каркас ценностей новоформирующейся русской нации как такого субъекта морального поведения, уникальное величие которого всего явственней проявляется в нормативных преимущественно образах его столкновений с неверными⁸⁴.

Создан, следовательно, внутренне согласованный, когерентный мир⁸⁵, ни в чем принципиально не отличающийся от стандартных творений антимусульманской средневеково-христианской литературы⁸⁶.

Пришедшие в Москву перед битвой с Мамаем воеводы и их войска «все единими бусты глаголахоу: дай ж нам, Господи, единими оусты и едином сердцем оумрети и Святое Писание совершити, имяни его ради и веры ради христианские». Великий князь Дмитрий говорит своему брату: «Поспешим, брате, противу безбожных сих печенег и не отовратим лица своего от безстоудных сих...»⁸⁷. С.К. Шамбинаго продолжает обзор источника: «Таким же

сильным христианским духом, как Дмитрий, проникнуто все русское войско... русские – полны мужества, «оуж земнаго не помышляюще ничтож, но видяще каждо пред очима, буж бо погании стоудом помрачатся, видяще погибел живота своего, понеж погибе память их с шюмом. Праввернии ж человеци просвещаются, радующеся, чающе оного обетованно и прекрасных венец от роуки Вседержителя...». Русское войско «крепко своей верою, и Бог помогает ему». Наоборот, татарское рисуется трусливым, и ему не могут помочь его «неверные» боги. Мамай, видя поражение своего войска, «нача призывать *боги своя: Пероуна, и Соловата, и Мокоша, и Ракля, и Гоурса, и великого пособника Махмета* и не бысть емоу помощи от них ничтож: сила бо Святого Духа, аки огнем пожигает их, татарские полки роусскими мечи секоут»⁸⁸. При всяком случае подчеркивается трусость татар; старательно приводятся тексты молитв Дмитрия перед походом, причем все они «выдержаны в одном тоне: смирение и сохранение православного начала в великом князе должно одержать верх над высокоумием и неверием противников»⁸⁹. Мамай – подстрекаем дьяволом, «еллин сый верою и родом идоложрец и иконоборец», и враг не только православия, но и «всему христианству». В войске его (помимо собственно ордынцев) – не только «бесермены»⁹⁰, но и армяне, «фряги»⁹¹, черкесы, а также ляхи, литовцы, немцы и прочие «поганые» или существенно к ним близкие этническо-конфессиональные группы⁹². Совместно они составляют подвижный, динамичный и целеустремленный вражеский стан, основанный на принципе взаимодополнения и обладающий единым субстанциональным субстратом морально-этических кодексов⁹³. Правила конструирования символическо-метафорического антуража «стратегии напряженности» допускали любые манипуляции и комбинации с атрибутами любой разновидности категории «поганых» (они же – «язычники»)⁹⁴.

Можно было уяснять отдаленное, неизвестное и трудное (скажем, зарубежных «бесерменов») в терминах близкого, известного и самоочевидного в опыте повседневной жизни (все те же «свои поганые»)⁹⁵, а можно было делать и наоборот. Так, зловещий «безбожный печенег» (он же «татарин») Телибей⁹⁶, который сражается с русским воином – монахом Пересветом, не только восклицает: «О, Бахмет, помози ми!», но и «вопяше еленьским языком»⁹⁷.

Ведь и язычники-эллины⁹⁸, и союзник Мамаю, литовский князь Ольгерд, «поганин», и «безбожные половцы» и «поганые татары»⁹⁹ – они все являют себя на поле Куликовом как «волки, безбожные варвары»¹⁰⁰, «поганые исмаильтяне»¹⁰¹, желающие погубить стадо Христово и потому во время битвы призывающие – хотя и тщетно – на помощь своих богов, включая не только Мухаммеда, но и древнерусского Перуна и эллинского Геракла (Ракля)¹⁰².

Возможно, здесь перед нами – и сильнейшие реликты (пусть в какой-то мере христианизированные) архаического, «циклического мира мифологических текстов», образующего «многослойное устройство с отчетливо проявляющимися признаками топологической организации»¹⁰³. Упоминаемые на разных уровнях мифопорождающего текстового устройства персонажи и предметы суть различные собственные имена одного и того же феномена (в нашем случае – Не- и Антихристианства). Мифологический текст, в силу своей исключительной способности подвергаться топологическим трансформациям «с паразитической смелостью объявляет одним и тем же сущности, сближение которых представило бы для нас значительные трудности»¹⁰⁴.

Но видится возможность и иной трактовки кажущегося столь парадоксальным вначале стремления наделять Государственного Врага множеством конфессиональных и этнических ликов.

Как отмечает Лотман, наиболее очевидным результатом развертывания циклических текстов является появление персонажей-двойников, тенденция «снабжать героя «спутником-двойником», а иногда – целым пучком – парадигмой спутников»¹⁰⁵. В наших текстах «главный герой», «татары», окружены пучком практически эквивалентных имен – «исмаиляне», «агаряне» (короче – мусульмане), «половцы», «печенеги», «эллины» и т. п. Но и это еще далеко не все.

В конце первой главы я говорил о том, что где-то с конца X – начала XI вв. (если брать отравной точкой легенду о «выборе веры» князем Владимиром) ислам (или, если угодно, «нехристианский Восток») предстал перед старорусским сознанием как его Иное, нечто ему чуждое и в то же время интимно с ним связанное, как некая окружающая его протоплазма. Порой персонажи драмы «Русь – Восток» распадаются (я далее цитирую написанные по иному поводу слова Лотмана) на отчетливо эквивалентные пары, которые при (условном) образном переводе в циклическое время взаимно свертываются, образуя в конечном итоге одно лицо¹⁰⁶. В этом плане интересно вспомнить, что Иван Грозный формально отказался от верховной власти в пользу татарского князя Симеона Бекбулатовича (хоть и крещеного, но тем не менее в глазах тогдашних москвичей – да и самого монарха – по всем параметрам резонно представлявшегося олицетворением «азиатчины», «татарщины», «басурманства»), Сергей Эйзенштейн увидел в этом эпизоде одно из проявлений архаичного принципа «переворачивания» – обмен социальными положениями (раб – государь)¹⁰⁷.

Скорее всего, однако, акцент тут надо делать на «переворачивании» не столько социальных ролей – благо статус Симеона был достаточно высок, – сколько на «чисто культурном» (или «даже цивилизационном») «переворачивании» (впрочем, «неполном», «одностороннем, ибо сам Иван Грозный¹⁰⁸ «перевоплощается» не в татарского вельможу¹⁰⁹), призванного демонстрировать шаткость, условность граней между Россией и Востоком (пусть и побежденным).

Но все это – даже в эпоху Ивана Грозного, когда, как увидим далее, были запущены в высшей степени важные и для всей последующей истории страны механизмы взаимоотношений между русско-христианским Центром и ориентальной (мусульманской прежде всего) Периферией, – скорее может быть отнесено к категориям случайности, дезорганизации и неопределенности, нежели теоретической и эмпирической закономерности.

Дело тут не только в том, что вообще любая культура, развивая механизмы преодоления энтропии, одновременно включает в себя ряд частных устройств, моделирующих случайные процессы¹¹⁰.

И летописи о Мамаевом побоище (созданные, кстати, во времена Ивана Грозного), и множество других рукописей XIV–XVI вв. – это автодескриптивные тексты метакультурного уровня, которые можно считать грамматиками, создаваемыми культурой для описания самой себя¹¹¹. Между тем русская культура упорно созидавшегося Российского¹¹² централизованного государства стремилась к уничтожению спонтанности и навязыванию такой динамической стереотипизации деятельности, которая бы не только позволила ей – после регенеративного восстановления – долгосрочно функционировать в качестве интегрированного структурного целого, но и, сдвигая прежние международные стандарты престижа и авторитета (поневоле связанные большей частью своей с Золотой Ордой), расширять пространство для политического и идеологического манипулирования¹¹³ с целью в наибольшей степени интеллектуально и морально дистанцироваться от 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» сопоставление России с «азиатским варварством» и вообще со всем сонмом «поганых» навсегда утратило бы характер экспрессивной метафоры (или пояснительной аналогии). Вот почему в летописях Куликовского цикла и сам Мамай – «еллин сы верою»¹¹⁴, и явившиеся с неба мученики Борис и Глеб обращаются к «полковником восточным поганским»¹¹⁵. При этом не только Мамай, но и его противник Тохтамыш именуются «восточными царями»¹¹⁶. Это все свидетельствует о том, как много отрицательных эмоций по-прежнему сопрягалось со словом «Восток», понимаемым как родина «поганых», врагов христианства и Руси, как вечный очаг локализации «язычества».

Недаром и в XIV–XV вв. отчеты русских путешественников о Ближнем Востоке¹¹⁷ содержат много нападок не только на «злочестных царей Турских, одолевающих Византию»¹¹⁸, но и на «злых арапов»¹¹⁹. А ведь в России достаточно были осведомлены о том, сколь враждебны зачастую были отношения внутри мусульманского мира: скажем, фактическое обособление Крыма от Тохтамыша¹²⁰ и особенно походы Тимура (с 1391 по 1395 г.)¹²¹ помогли ей избавиться от золотоордынской власти. И все равно в описываемую эпоху негативные в целом по отношению к приверженцам ислама термины представляли отнюдь не как ритуально¹²² вводимые в повествование, окаменевшие символы, а как «символы в действии», как чрезвычайно активные и функционально значимые конструкты, сыгравшие громадную роль в созидании национальных моделей мышления, способов мировосприятия, всевозможных концептуальных и символических структур.

В XIV–XV вв., готовясь к окончательному освобождению от власти мусульманской Золотой Орды¹²³ и к более многогранной роли на арене тогдашней мировой истории, русская культура¹²⁴ энергично строила систему таких представлений о самой себе, систему таких «Я-образов», такую «модель» – «проект себя в будущем», которые во многом можно счесть безупречными эквивалентами европейских классически крестоносных конфигураций¹²⁵.

А это требовало обязательной дискредитации Врага – мусульманства, как «дальнего», так и «близкого», по всем поведенческим характеристикам. Так, татарские ханы и их подручные – не только кровопийцы¹²⁶ и враги общехристианских ценностей¹²⁷, не только кооперируются с «жидовинами» тогда, когда выколачивают деньги с покоренного населения¹²⁸, но и хитроумные сеятели раздоров в русской среде¹²⁹, олицетворение лживости¹³⁰ и коварства¹³¹.

Мрачными красками обрисован тот, кто, так сказать, объективно помог России освободиться от власти Золотой Орды, – Тимур (или, как называет его летопись, «Темир-Аксак Шарахманский»). Ведь в 1395 г., совершая новый поход (до этого, в 1391 г., он нанес сильный удар Тохтамышу) на Золотую Орду, Тимур напал и на русские земли. Ермолинская летопись приписывает избавление их от полчищ «железного хромца» чуду иконы Владимирской Богоматери. Московский великий князь Василий I и митрополит Киприан, боясь «нахождения безбожных», послали во Владимир за этой иконой. Москвичи вышли навстречу ей из города и торжественно водрузили ее в одной из московских церквей. По версии летописца, в день перенесения из Владимира в Москву иконы Богоматери (26 августа) Тимура, который уже две недели находился со своим войском без движения на одном месте, обуял страх. Испугавшись, что ему придется столкнуться с большими русскими военными силами, он отступил «в землю свою»¹³².

Между тем в другой летописи – Воскресенской¹³³ – сильнее подчеркнут завоевательный характер походов «безбожного Тимура». Он «рисует» безжалостным восточным деспотом, сметающим все на своем пути («и бяше сий Темир-Аксак велми нежалостлив, и зело

немилостив, и лют мучитель, и гол гонитель, и жесток томитель...»). Завоевания Тимура рассматриваются в соответствии с церковной концепцией того времени, как результат наступления «окаянных агарян» на христиан»¹³⁴. И в этом плане получает оценку вторжение полчищ Тимура в пределы России. Он «похвально итти к Москве, хотя взяти ю, и люди руския попленити, и места святаа разорити, а веру христианскую искоренити, а христиан томити, и гонити, и мучити, печи, и жещи, и мечи сещи...». Бесспорно, замечает Черепнин, что Тимуру «приписываются... агрессивные замыслы в отношении Руси, большие, чем он собирався и мог в то время осуществить»¹³⁵. Интересна мысль Черепнина о том, что приведенная выше сценка походов Тимура могла появиться в первой половине XV в., когда в судьбе южных славян (за которой следили русские летописцы) произошли большие изменения – они попали под власть Османов. Объектом турецкой агрессии стали затем и православные народы Кавказа. На Руси в это же время шел процесс образования единого государства, сопровождавшийся постепенным ослаблением его зависимости от Золотой Орды. В этот период всемирной истории, «когда внешнеполитические условия жизни разных ветвей славянства менялись в противоположных направлениях, могла приобрести... особую политическую актуальность концепция борьбы христианства (в форме православия) с «погаными» и «неверными», как силы, определившей различие путей развития восточных и южных славян (а также некоторых других православных народностей)»¹³⁶.

Приведу далее интересный анализ Черепниным «повести особого типа» о нашествии Тимура¹³⁷, где много внимания уделено его биографии.

Идея повести, пишет Черепнин, – обличить Тимура как узурпатора. Разбойник, хищник, грабитель, он незаконно достиг высших общественных ступеней и захватил власть в ряде государств, свергнув их законных правителей. «Думается, – продолжает Черепнин, – что образ Тимура приобретает под пером лица, описавшего (согласно своему представлению) его жизненный путь, в известной мере типичный характер. Это, по мысли автора, обычный путь восточных деспотов, в том числе и ордынских ханов. Они узурпаторы и захватчики чужих земель и титулов. А вот русские князья, как бы говорит повесть, могут похвастаться своей родословной. Власть в их роде переходит из поколения в поколение по прямой линии... А узурпаторы чужой власти всегда будут наказаны. В свое время Русскую землю захватил Батый. Тимур хотел повторить его опыт, но... Русская земля его не приняла... Надо сказать, что в данном контексте слова о том, что Господь «избавил ны есть... из руки враг наших татар, избавил ны есть от сеча, и от меча и от кровопролитна, мышцею своеа силы разгнал еси врагы наши, сыны Агарины...», имеют более глубокий смысл, чем аналогичные высказывания Воскресенской летописи. Здесь речь идет не просто о чуде. Здесь раскрывается идея о том, что провидение охраняет территорию Русской земли и ее властей от узурпации. Печальный опыт Тимура – это, как думает автор повести, предзнаменование для тех золотоордынских правителей, которые еще считают себя властителями над Русью. С ними произойдет то же, что и с Тимуром»¹³⁸. Впрочем, и эти, и им подобные мотивы¹³⁹ сущностно аналогичны тем, которые доминировали (оперируя иным, впрочем, фактическим материалом) в западных средневековых культурах эпохи их борьбы с исламом. Их же концентрация и оркестровка в контексте русской средневековой истории анализируемого здесь этапа ее означали интенсификацию усилий по:

– изживанию партикуляристских и центробежных тенденций в государственной структуре и в менталитете;

– поиску унитарных мировоззренческих основ, способных поставить нарождавшееся мощное разноэтничное царство в систему логических отношений, продиктованных весомой мессианско-эсхатологической и державно-имперской идеей;

– корректировке входивших в разные системы репрезентации (мифопоэтические, художественные, абстрактно-логические) символов Врагов и Друзей, дабы подчинить все более или менее существенные оттенки этих символов единой, обобщающей мысли;

– изображению мирообразующего контраста двух извечно представляемых полярными начал – мусульманства и христианства – в таких ракурсах, чтобы его легко можно было смещать с уровня морально-религиозного на уровень трансконфессионально-политический, и наоборот.

Нужна была, наконец, спекулятивная трансформация¹⁴⁰ пестрых, противоречивых, ярких, застывших в массовом сознании¹⁴¹ конкретно-чувственных образов всего того, что – условно или безусловно – связывалось с исламом; возникла острая потребность в такой рефлексирующей интеллектуальности, которая бы:

– воистину сотворила, пользуясь юнговским термином, «самость» (*Das Selbst*) русской культуры как носителя всех ее аксиологических функций, как императива ее целостности, как, наконец, фундамента нормативной стратегической программы и внутренней и внешней политики;

– помогла рождению могучей мотивации для универсализации в пределах Российского государства духовного единства, чувства совместной цели для всего общества (даже если пути к достижению этой цели не для всех одинаковы), т. е. в данном случае динамически имитировала бы ситуацию, сложившуюся в Западной Европе периода крестовых походов¹⁴² (и, скажем, в Испании времен Реконквисты) и превратила бы российскую (т. е. не только русскую¹⁴³) культуру из популяции духовных феноменов, имеющих весьма различные источники и функции, в единую систему, определяющуюся строго очерченной имманентной организацией.

Нетрудно убедиться, сколь сильны в этой программе-максимум тенденции явно утилитарного плана, дававшие, следовательно, возможность не ограничиваться одним лишь (пользуюсь здесь удачным выражением итальянского психолога М.Ц. Гизальберти) «детерминистским поиском», а смело ориентироваться на «эвристический подход», предполагающий возможность нескольких решений, готовность к «расчленению» проблемы на целый ряд новых проблем¹⁴⁴ и требующий, чтобы суждение опиралось на личные критерии, а не на внеположные параметры¹⁴⁵.

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

– курс (всего усердней поддерживаемый церковью¹⁴⁶) на интеллектуальный и аффективно эмоциональный изоляционизм русской культуры¹⁴⁷;

– характерное для ее средневекового этапа отрицание принципиальных различий между космическим порядком и моральным;

– перегруженность ее пред- и квазифилософских ответвлений этическими проблемами и критериями;

– доминирование, вследствие этого, попыток концептуализации религиозной идеи морального порядка мира.

И если тем самым могла быть в значительной степени снята угроза гиперболизации формально-логической, вербальной сторон трактовок Иноверия и, напротив, облегчалось развитие визуализации, перевода возникших в процессе межкультурных столкновений семантических оценок новых ситуаций в наглядный, образный план, то одновременно же вставали и другие помехи на пути формирования целостного структурного видения не- и антирусско-христианских систем.

Поскольку в поле зрения абсолютистского варианта христианского мировоззрения находится долженствующее быть полностью евангелизированным человечество – интересующее это мировоззрение как момент его же собственного практического развертывания, – постольку понятие «ислам» лишено онтологического содержания. Оно – абстракция, которую именно поэтому надо навсегда лишить порождающей функции, малейших намеков на статус *sui generis*.

Логическая и историософо-культурологическая аргументация этой программы сводилась к тому, что уже изначально ислам – частично, по сути дела, христианизирован, а частично – нет, что между этими его «частями» существует связь, в силу которой непрерывно движущееся содержание «исламского духа» выступает в качестве динамической двумерной структуры. Динамизм же ее заключается в том, что нехристианскому надлежит стать по всем параметрам христианским, откапывая все новые пласты не-христианизированного, способствуя их «всплыванию» до уровня потребности в адекватной христианизации.

Казалось бы, такое категорическое отрицание принципиальной нехристианизированности содержательно-ценностных и структурных характеристик ислама должно было бы обусловить шквал активистско-субъективистских притязаний к глубинным основам мусульманского бытия, его экзистенциального пространства, вызвать сильнейший миссионерский накал, фанатизирующее обезличение реальности как плода деспотизма и закиселости понятий, отсутствия воображения, представлений о возможности «иного», о правомочности альтернативных образов мира – словом, генерировать подобие абсолютной модели теории и практики Крестового Похода.

4. Религиозная экспансия как суть проблемы «Россия и мусульманский Восток»

Но мы знаем, что она, эта модель – при всей своей эмоционально-рефлексивной и смысловой нагрузке, – всегда оставалась лишь идеалом, и объявляемое атрибутом западной мысли аристотелевское «или-или» зачастую отходило на задний план под давлением утилитарно-ориентированного компендиума социальных верований и устремлений.

Ведь и в эпоху Реконквисты (а Россия была подобна Испании хотя бы в том отношении, что являла собой нечто вроде моста между мусульманским миром и христианским Западом) страстные романтические призывы к «священной войне» послужили в первую очередь лишь ферментом процесса формирования испанской нации¹⁴⁸. В общем-то преобладало (поскольку Реконкиста в своей основе осталась «территориальной борьбой» за установление политического господства королей над теми или иными регионами Иберийского полуострова) представление не о «миссионерской войне» (хотя мотивация была в первую очередь религиозной), а прагматическое, секуляристское преимущественно представление о «справедливой войне» (*bellum iustum*)¹⁴⁹. И в Испании и в России (в ее конфронтациях с – мусульманской уже – Золотой Ордой) речь может идти лишь о религиозной экспансии¹⁵⁰.

И это сходство (и не с одной лишь Испанией, но и с целым рядом других европейских государственных и этносов¹⁵¹), конечно, не случайно, ибо оно отражало и изоморфность целого ряда явных и латентных кардинальной значимости социокультурных механизмов, и стремление русской политической элиты конструктивно имитировать наиболее ценные, с ее точки зрения, западные образцы¹⁵², и именно на Запад проложить – особенно с XVII в. и именно по балтийскому водному пути¹⁵³ – «главный тракт»¹⁵⁴ своей внешней политики¹⁵⁵.

Сделаем в связи с этим небольшое отступление, которое позволит, надеюсь, лучше уяснить суть проблемы «Россия и мусульманский Восток» и, в частности, корни столь долгого существования негативно-критического пафоса по отношению к последнему.

Еще и еще раз хотелось бы напомнить: когда речь идет об оценке и осмыслении существенных характеристик социальных, исторических, этических, познавательных установок русского средневекового сознания, надо все же на первое место уверенно ставить «борьбу со степью», учитывая тот факт, что татаро-монгольское¹⁵⁶ иго не только надолго покорило Русь¹⁵⁷, но и «на целых два столетия приковало ее внимание к Востоку»¹⁵⁸. Вследствие этого же и были утрачены ее – некогда довольно широкие и разнообразные – политические и культурные контакты с Западом. Напротив, общению с Византией кочевники не смогли радикально воспрепятствовать, и оно оставалось настолько интенсивным, что вообще «история Киевской Руси была повернута лицом главным образом на юг»¹⁵⁹; в эту же сторону тяготела тогда и русская историческая мысль.

Это нашло свое завершение уже в Московской Руси на рубеже XV–XVI вв. в форме исторических теорий – «Сказание о Вавилоне-граде» и «Повесть о новгородском белом клобуке».

М.А. Алпатов относит к этому же циклу и теорию «Москва – третий Рим», хотя ее надо считать символом качественно новой, с явственными имперско-универсалистскими притязаниями, «идеологии могущества»¹⁶⁰ авторитарного, высокоцентрализованного режима¹⁶¹. Негативными стимуляторами¹⁶² динамики ее смысловой структуры могли выступать то восточные, то западные антагонисты (или, точнее, их предельно упрощенные и предельно редуцированные эмпирические модели). И хотя в целом и социокультурная и внешнеполитическая ориентация все-таки обретала западо-стремительный характер¹⁶³ – особенно после того, как в 1453 г. пала Византия, а в 1480 г. произошло окончательное избавление из-под власти Золотой Орды¹⁶⁴, – утверждалось, что там, на Западе, живут именно антагонисты, пусть даже и не столь тотально-враждебные и чуждые, как мусульмане¹⁶⁵.

«В Британии, – сообщает «Повесть временных лет» (ч.1, с. 212), – несколько мужей с одной женою спят, а многие жены с одним мужем связь имеют и беззаконие как закон отцов совершают, никем не осуждаемые и не сдерживаемые»; выбирая веру для Руси Владимир говорит (там же, с. 277): «Не принимай же учения от латинян, учение их искаженное»¹⁶⁶. Правда, здесь, в «Повести», слышалась ожесточенная полемика против латинян, вызванная недавно состоявшимся разделением церквей. Летопись, напоминает Алпатов, складывалась под свежим впечатлением разрыва с католицизмом¹⁶⁷.

Это стоит, продолжает Алпатов¹⁶⁸, в резком контрасте с тем, что писали летописцы о западной церкви до знаменитого разделения. Применительно к тому времени о Римском Папе говорится с большим пиететом; он рисуется поборником славянского просвещения и т. п. Поэтому наиболее вероятная причина того, что Запад оказался так «обделен» в «Повести»... – это то, что воинствующие блюстители русского православия сознательно избегали рассказывать о нечестивом царстве «папежей»¹⁶⁹. Вообще же с разделения церковью началась «та ожесточенная полемика православия с латинством, когда Запад был объявлен чем-то оскверняющим, враждебным миром, возглавляемым римским папой – «антихристовым дядей»¹⁷⁰. Русские летописцы присоединились (несмотря на сильные антивизантийские тенденции, или, вернее, на стремления любым путем доказать свою независимость от Византии¹⁷¹) к давно бушевавшей полемике между византийскими и римскими¹⁷² идеологами¹⁷³. Последние же, утверждает Алпатов, повели – особенно с середины XI в. – идейную атаку не только против Константинополя, но и против Киева (пресловутый «Drang nach Osten»¹⁷⁴).

Интерес к Западу на Руси никогда не прекращался, и особенно острым был он, справедливо отмечает Алпатов¹⁷⁵, в сфере религиозной. Русско-православные иерархи настойчиво следили за возглавившим латинский Запад папством, притом, как утверждают и дореволюционные и советские историки (особенно в 40-50-е годы), имея на то веские основания¹⁷⁶. В частности, русские были обеспокоены судьбой Византии – при всех своих значительных разногласиях с ней – в связи с крестовыми походами (и прежде всего, четвертым, вследствие которого образовалась Латинская империя); реакцией на это со стороны русской общественности была грекофильская и антизападная «Повесть о взятии богохранимого Константинограда от фряг»¹⁷⁷.

Ситуация еще более обострилась после Ферраро-Флорентийского собора¹⁷⁸.

Отвержение Россией Флорентийской унии в 1441 г. породило «необходимость обосновать подобный акт во всемирно-историческом плане... вставала необходимость (перед русскими книжниками. – М.Б.) доказать неприемлемость унии и исторически обосновать роль России на международной арене», уверенно отрегулировать и обосновать ее растущую, психологическо-культурную автономизацию и от Византии¹⁷⁹ и от «татарского Востока»¹⁸⁰.

И византийско-православный¹⁸¹ и татаро-мусульманский миры давно уже давали лишь типовые сигналы, на которые могли следовать такие же реакции, и потому количество актуальной информации в этих сигналах оказывалось, как правило, очень относительным и абсолютно малым (хотя и не лишало их возможности вызывать порой и сложные цепи и комплексы реакций со стороны объекта – русского социума).

В качественно изменившейся новой исторической обстановке¹⁸² – особенно при Иване III, когда, по известным словам Маркса (в его «Секретной дипломатии»), «изумленная Европа... едва ли даже подозревавшая о существовании Московии, зажатой между Литвой и татарами, была ошеломлена внезапным появлением огромной империи на восточных своих окраинах»¹⁸³, – нужна была новая «модель потребного будущего»¹⁸⁴.

Вставала необходимость в повышении структурного уровня информации, в том, чтобы она достаточно полно охватывала все новые и новые «генераторы разнообразия», а также и – должным образом переосмысленные – заранее накопленные информационные ресурсы, одновременно превосходя их по все той же «информационной емкости» и, главное, преодолела бы интеллектуальную зависимость от «южного круга», указала бы природу и границы новых политических и психологических способов и стереотипов существования и принципов идеальной и реальной межгосударственной и межкультурной демаркации в новых условиях распределения и равновесия власти в тогдашнем мировом сообществе.

Требовался, таким образом, новый текст – создатель и носитель новой историко-философской традиции, способный обеспечить не только рациональную и эмпирическую защиту от притязаний и западных и восточных конкурентов, но и интеллектуальную экспансию в их же собственные сферы господства.

Таковым и стал Хронограф XV столетия (созданный в 1442 г. Пахомием Логофетом) – «русская реакция на Флорентийский собор»¹⁸⁵.

Для нас всего важнее, конечно, исламологические пласты этого примечательного произведения; его, наряду с рядом других, несущих ту же примерно функцию, можно отнести к группе текстов, в общей системе культуры призванных выступать как нормализующее устройство, расположенное по отношению ко всем другим текстам данной культуры на метауровне¹⁸⁶ – но более низком, нежели официально-сакральные тексты¹⁸⁷.

Исходя из представления о неизбежности падения Константинополя, «второго Рима», место которого должна занять Россия и только Россия (а четвертому Риму «не быти»¹⁸⁸), Хронограф обрушивается и на католицизм, и на «безбожных турок» (власть которых «зело

простирашеся Божиим попущением»¹⁸⁹). О «насилии агарянском», вследствие которого «христианская вера погибает», говорит и «Повесть о новгородском белом клобуке»¹⁹⁰.

Но можно ли счесть все эти – и им подобные, едва ли не бесчисленные – примеры доказательством «победы западной ориентации»¹⁹¹ в русской историософо-культурологической мысли?

Думается, дело обстояло сложнее.

В доказательство сошлемся на концепцию мировой истории (Алпатов считает ее третьей по счету¹⁹² – после русского Хронографа и «Повести о новгородском белом клобуке» с ее новгоро-доцентристской акцентуацией), отраженную в «Сказании о Вавилоне-граде».

Эта концепция¹⁹³, прямо отвергая значимость католического Рима, тянет линию мирового исторического развития из Вавилона в Константинополь, а оттуда в Москву («Рим остается в стороне»¹⁹⁴). Алпатов видит здесь твердую ориентацию на Восток (хотя точнее было бы сказать – на древний, домусульманский, «цивилизованный Восток», всегда окруженный почтением в европейско-христианской мысли). Он пишет: «Вполне вероятно, что появление исторической теории, повернутой в сторону Востока, в то время как русские книжники все более поворачивались лицом к Западу, может быть объяснено вторжением Тимура. Логически вытекает из событий и тот факт, что вторжение это породило идею совместной борьбы Византии, христианских государств Кавказа и Руси против столь грозной опасности. Происходило это в период подъема централизующегося русского государства; вполне правдоподобно, что на этот раз русский автор ставит всемирно-историческое значение Руси в связь с Востоком. «Сказание о Вавилоне-граде» – еще одно свидетельство того, что Россия в силу своего географического положения была связана как с Европой, так и с Азией»¹⁹⁵.

Но во-первых, тот факт, что в «Сказании...» первоцентром мировой цивилизации избран (как и на Западе, в разнообразных модификациях «теории четырех мировых монархий») Вавилон, вовсе не есть еще решающий аргумент в пользу версии о переориентации русской общественно-политической мысли «в сторону Востока»¹⁹⁶.

Равным образом не является «Сказание...» свидетельством все той же – иллюзорной! – трансформации идеи «совместной борьбы Византии, христианских государств Кавказа и Руси» против Тимура. Что такое «христианские государства Кавказа»? Это – Грузия и Армения, причем первая – страна православная, а вторая (уже в XIV в. утратившая свою государственность) во многом тяготела к православному культурно-политическому кругу. Короче, перед нами все тот же «южный вариант» – «южный», подчеркиваю, а не «восточный» и, значит, по-прежнему избегающий целостной направленности на (тогдашнюю во всяком случае, мусульманскую – или «номадско-мусульманскую» – в первую очередь) Азию.

Скорее наоборот: можно фиксировать нарастание враждебности и к Западу и к («номадско-мусульманскому») Востоку, причем искусно стимулируемая пропаганда об угрозе со стороны обоих этих «кругов» служила русским монархам удобным из орудий для установления своего лидерства в восточноевропейском («православном»), в т. ч., конечно, и византийском, круге («южном»¹⁹⁷).

Немного забегаая вперед, отметим, что конфликт России с Османской империей¹⁹⁸ (и, соответственно, с Крымским ханством¹⁹⁹) становился стратегическим (т. е. таким же, как и борьба с Западом за выход к Балтийскому морю), а не тактическим²⁰⁰, – ибо, как утверждают советские историки: «...за походами турок и татар на русские земли стояли далеко идущие планы объединения татарских орд в Восточной Европе под эгидой Турции и отторжения Поволжья от русского государства»²⁰¹. Иван Грозный сожалел, что благодаря несогласию между восточноевропейскими государствами «берет верх рука поганская (т. е. в дан-

ном случае «только мусульманская». – МБ.)» (если бы они объединились под руководством России, а не расточали сил в междоусобных войнах, то «татарскому хану указал бы я дорогу за море»), и ратовал за то, чтобы «все государства христианские с нами стать заодно на все поганские государства», против всех «бесерменских государей»²⁰². Какая же, спрашивается, это восточная (восточная в точном смысле этого слова) ориентация? Впрочем, и сам Алпатов признает, что она (но ведь то, что он имеет в виду, – это на самом деле «южный вариант»!) не могла «надолго победить... ибо само историческое развитие централизованной России все более и более получало западный крен...»²⁰³.

Еще более категорична А.Л. Хорошкевич²⁰⁴.

«Если отношения Руси с Крымским, Ногайским и другими ханствами, – пишет она, – представляли собой реликты того прошлого, когда страна находилась под монголо-татарским игом²⁰⁵, то ее отношения с Европой, как бы традиционны они ни были, определяли будущее страны²⁰⁶, они были наиболее существенным – из внешнеполитических – фактором ее развития на одно-два столетия»²⁰⁷.

И все равно, это еще вовсе не полная «победа западной ориентации»; и потому, что отнюдь не меньшую озабоченность у русских правителей вызывает «зарубежный» – в первую очередь мусульманский – Восток, и потому, что сохраняется сильнейшая политико-идеологическая вовлеченность в «южный круг», и потому, наконец, что громадную трудность все еще являли «свои поганые».

Поэтому-то и не было какой-то канонизированной матрицы²⁰⁸, с весьма ограниченным количеством вводимых в нее параметров и однозначностью демаркационных критериев, – развития русской внешнеполитической деятельности. Ведь всякая абсолютизация норм и правил закрыла бы возможность адекватного познания ситуации и, следовательно, ее регулирования в соответствии с интересами формирования «интегрального национализма»²⁰⁹. Для него же – напомним и о его явном сходстве с тем испанским национализмом же, который выковывался в процессе Реконквисты, – термин «мусульмане» (с которым все чаще, по мере усиления «западного крена» в динамике социокультурной реальности России, стал отождествляться мегатермин – «поганые») по-прежнему осуществлял функции и пространственно-временного и ценностно-смыслового ориентирования²¹⁰.

При любых – в том числе и весьма дружественных порой (особенно с Османской империей) – отношениях с какой-либо мусульманской державой все, покрываемое термином «ислам», трактовалось как нечто существующее порознь от православнорусского субстрата; оба они рассматривались как внешние по отношению друг к другу феномены, как разные полюса развивающейся человеческой экзистенции²¹¹. И все то, что могло бы – пусть и в предельно искаженной форме – восприниматься как указание на какую-либо чисто формальную близость ислама и христианства, становилось органически чуждым средневеково-русской мысли. В этом – причина того, что она не адаптировала тезис об исламе как христианской ереси²¹³.

И наконец, то обстоятельство, что средневеково-русская культура в общем-то не интересовалась личностью Мухаммеда²¹⁴, можно объяснить приматом в ней суперколлективистского начала, обуславливающего, следовательно, курс на «герметизацию» истории, на представление ее гомогенной и абстрактной, движимой безличными в общем-то (в т. ч. и дьяволом) внешними силами, а вовсе не усилиями отдельных (положительных или отрицательных) личностей.

5. Позднесредневековая русская культура: восприятие ислама в период религиозного осмысления возникающей централизованной монархии как «третьего Рима»

Но было бы неверным отождествлять позднесредневековую русскую социально-культурную организацию и Византию.

Византийское общество в целом являлось все же «сознательно традиционалистским»: оно рассматривало себя как хранителя традиций христианства (включая и ветхозаветное наследие), а равно и классической античности. Между тем ни одно другое средневековое общество – в том числе, скажем, и арабский Халифат – не ставило перед собою в качестве самоцели сохранение культурных традиций²¹⁶. Эта же характеристика может быть распространена и на Россию конца XV–XVI вв.²¹⁷ как на расширяющуюся феодальную монархию²¹⁸ с раннеабсолютистскими²¹⁹ тенденциями и притязаниями, вследствие этого ставящую во главу угла принцип действия²²⁰ и, соответственно, «конструктивно-технологическую», объективно «секуляризаторскую» функцию преобразования реальности²²¹.

Таков общий для всех тогдашних²²² «протонационалистических»²²³ европейских государств (в т. ч., скажем, Испании) настрой, выразившийся и в бесконечных междоусобных войнах перед лицом, казалось бы, общей для них всех мусульmano-османской опасности, и в столь же неисчислимым и грубым оскорблениям национальных чувств друг друга, причем эта брань в адрес своих же единоверцев ничем не отличалась от той, которой извечно осыпали приверженцев ислама²²⁴.

Не следует, однако, упускать при этом из виду ряд специфичных черт зарождавшегося русского национализма, вынужденного неизменно функционировать в рамках православного мировоззрения и поведенческих максим, а также во многом самоопределяться под воздействием организационных особенностей этой конфессии.

В православии клир не так кардинально, как в католицизме, отделен от мирян (причащение под обоими видами для мирян; нет безбрачия немонашесствующей части духовенства); отсутствует централизованная организация (национальные церкви вполне автономны по отношению к вселенскому патриарху, авторитет которого и теоретически ниже авторитета соборов); допускается богослужение на национальных языках²²⁵. Все это не позволило православия обрести космополитический характер, который свойственен католицизму, и создало на русской почве предпосылки для соединения принципа православия с «русской идеей» – теория «третьего Рима», славянофильство и т. п.

Благодаря религиозному осмыслению возникающей централизованной монархии как «третьего Рима» русское православие приобрело характер мессианистической исключительности²²⁶, который оно сохранит и впоследствии («истинное христианство» почти отождествляется с Русской державой, правоверие даже греков²²⁷ – а тем более католиков и протестантов – оказывается под подозрением). Не говоря уже о том, что в принципе невозможно было «преобразование ортодоксального православия в духе либерального идеала терпимости свободы мысли, интеллектуального прогресса»²²⁸, никогда не было (да и не могло быть) прояснено соотношение между ним и националистическим мессианизмом. Если видеть в православии некий общечеловеческий принцип (что не соответствует историческим судьбам этой религии), то «народность» может иметь значение только в своем отношении к этому принципу. Если же переносить акцент на «народность», то православие – лишь «веры племенной богатство» (Хомяков), т. е. случайный атрибут народности²²⁹.

Таким образом (продолжаю этот анализ уже в философской плоскости), православное самосознание пребывает в сложной ситуации: с одной стороны, оно не может быть представлено без конкретно-национального духа, а с другой – должно проявляться вне его, превосходя его, перекрывая его, ибо постоянно должно нацеливаться на божественную сверхреальность. Покидая «национальные» (т. е. «объективные») формы, православное самосознание благодаря доминирующей в нем трансцендентности, благодаря акцентированию божественного начала как того «высшего принципа», того «финального корректива», в соответствии с которым конструируется любое личностное и групповое бытие, становится принципиально неопределимым любой структурой, принципиально не выразимым никаким объектом и, значит, фундаментально не детерминированным.

Напряженность и плюрализм вносил в русскую средневековую общественную систему (тяготевшую к равновесию и однообразию²³⁰) конфликт между этим направлением православия, не желающим оторваться от самого себя, «самоэкспроприироваться», децентрализоваться, дабы раствориться в земном существовании, профанизировать свои категориальные модусы (существование во времени и пространстве, существование как отношения с вещами или людьми), – и стремлением поставить мировоззренческий и социальный заряды православия на службу мотивационно-смысловой сферы строго очерченного этнического коллектива, обладающего своим упорно консервируемым стилем жизнеотношений и своими тщательно культивируемыми традициями.

Где-то к концу предпетровской эпохи эти вначале явственно расходившиеся линии православия («трансцендирующая» и «прагматизирующаяся») не только сошлись между собой, но и соединились с классическо-националистическим кредо, породив набор специфических для такой комбинации эмоционально-интеллектуальных устремлений в ситуации плюральности и многоосмысленности истин и положений.

Суть дела представляется следующей.

«Русский дух» в силу своей конфессионально-провиденциалистской структуры создает модель «должного бытия», предстающую горизонтом национальной жизнедеятельности. Этот порыв можно назвать «божественной трансценденцией» – божественной потому, что она находится за пределами конкретного, человеческого существования и не несет в себе черт реального поведения. Она – зов высшего бытия, призыв к наиболее полной самореализации как отдельного человека, так и, главное, определенной – русско-православной – общности. Но божественная трансценденция в то же время и национальна, ибо она – творение «национального духа», модель национального бытия. Она трансцендентна поскольку выступает на грани небытия, того, что не существует, а требует существования и отвечает наивысшим национальным устремлениям; она имманентна, поскольку концентрирует в себе все наилучшие свойства «русской души» – «соли мира», благодатнейшего из плодов его развития. Этот плод всегда открыт в сторону священного, всегда готов чутко реагировать на трансцендентное бытие²³² (что, в свою очередь, означает первенствующую роль символического, а не научного языка, преобладание эстетического мировидения над дискурсивно-логическим).

И хотя его конструирующим элементом остается национальная субстанция, последняя предполагалась как «разомкнутая», чуждая каким бы то ни было «фиксированным» состояниям, актуальным позициям. Ведь один лишь переход в православие в состоянии вписать любого представителя любого объявленного доселе ущербным фрагмента человечества («басурмане», «язычники»²³³, «лютерцы», «кальвины», «папежи» и пр.) в тотальную гармонию²³⁴, которую Всевышний устанавливает через демиургически мощную русскую официальную религиозную институцию и неразрывно с ней спаянную уникально-русскую ментальность, единственный и неповторимый русский модус поведения. Казалось, что только

так могло осуществляться в пределах российской культуры «взаимопроникновение сознаний», элиминироваться все то, что провоцирует излом в ее бытии, что увековечивает функционирующие в ее политических пределах различные – несмотря на частую иллюзорную похожесть форм – этноконфессиональные миры с их иерархиями ценностей, укрепляет стены идеологических и социальных цитаделей.

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.