



М.А. Батунский

РОССИЯ
И
ИСЛАМ

III

Марк Абрамович Батунский

Россия и ислам. Том 3

Текст предоставлен правообладателем
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2672095
Россия и ислам. Т. 3: 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

Часть III	4
Глава 1	4
1. Историко-теоретическое (методологическое) отступление	7
2. У истоков светского профессионального исламоведения	14
3. В. Розен об истории исламистики	17
4. Суть розеновского понимания ислама	22
5. В. Розен и миссионерская исламистика	28
6. Розен и другие авторы «Записок Восточного отделения» об исламе на мусульманских окраинах России	31
Глава 2	38
1. Крымский как исламовед	38
Конец ознакомительного фрагмента.	45

Марк Абрамович Батунский

Россия и ислам. Т. 3

К 70-летию со дня рождения М.А. Батунского

Часть III

Становление и динамика российского профессионального светского исламоведения

Глава 1

Виктор Розен: дерзновенная попытка трансформации массива исламоведческого знания в единую когнитивную целостность

Читателю предшествующих томов стало, наверное, ясно, как значительно активизировались в России конца XIX – начала XX вв. процессы, связанные с изучением отечественного и зарубежного ислама¹. Актуальность этих проблем – и, соответственно процесс их концептуального осмысления – в свою очередь прямо обуславливались неспособностью царской администрации (и всех вообще разновидностей официальной, официозной – и внеправительственной консервативной² – идеологий) создать механизмы внутренне согласованного функционирования – или «коллективного движения» – этноконфессиональных компонентов Российской империи.

Вплоть до самых последних своих дней царизм противился стремлениям поднять роль «инородческой» (в том числе мусульманской) интеллигенции – даже в органах местного самоуправления³ – и ввести на национальных же окраинах обучение на родных языках. Напротив, либералы активно ратовали за эту меру – не без оснований полагая, что лишь таким путем удастся предотвратить переход нерусских народов в лагерь леворадикальной оппозиции⁴.

Заметный уже в 60-80-е годы конфликт между консервативными и либеральными платформами в так называемом инородческом вопросе⁵ постоянно расширялся и углублялся. Он все масштабней захватывал и сферу исламоведения, интенсивно ее политизируя и приводя к довольно быстрой замене универсально-интегративных принципов альтернативными парадигмами и прочими атрибутами содержательного и методологического плюрализма, новыми концептуальными детерминантами и дисциплинарными регулятивами, серьезными переменами ее научного и социального статусов. Те исламоведы, которые концентрировались в мире подчеркнуто-либеральной по всем своим параметрам академической науки, пытались отмежеваться и от своих ультраконсервативных коллег и от явно протезирующего многим из них государства, создав целенаправленную, высокоорганизованную и высокопродуктивную форму профессионального объединения – или его сущностного аналога – с таким нормативным этическим кодексом, который бы выполнял эффективную защитную функцию. Функция же эта в принципе соответствовала идеальной модели сциентизма как такового: существование науки ради самой себя; элитарный характер научного труда и разобщенность науки с другими видами человеческой деятельности; невозможность контроля и ограниче-

ния научного творчества; наличие у представителей профессиональной группы ученых особых личных моральных и профессиональных качеств⁶ и т. п.

Можно, наконец, с уверенностью говорить и о том, что в целом для профессиональной светской исламистики было характерно стремление – пусть и робкое, непоследовательное, слабо эксплицируемое – к изменению самого типа религиозности: пассивной на динамическую, интеллектуально углубленную, открытую позитивным ценностям земного бытия, в наивозможной степени терпимую.

Было бы, впрочем, серьезной ошибкой полагать, будто все та же, стремящаяся к статусу самодовлеющего и автономного культурного института, профессиональная светская исламистика одновременно демонстративно уходила от многих политических, религиозных, моральных и прочих треволнений повседневного бытия, пыталась добиться своей независимости тем, что давала какую-то гарантию невмешательства в деятельность государственных органов и в той или иной степени оппозиционирующих им общественных организаций и идеологических движений.

Культурный и политический конформизм русских дореволюционных исламоведов, господство в их культуролого-профессиональном мышлении установки на получение идеологически и морально нейтрального знания вещь, конечно, бесспорная. Но и преувеличивать ее нет сколько-нибудь веских оснований, ибо в общем и целом процесс становления не только понятийного и методологического арсеналов, но и явных и латентных политических устремлений русской профессиональной светской исламистики оказался в громадной мере детерминированным позитивизмом, как таким мировоззрением, которое в описываемый нами период оказалось в целом имманентным либерализму – или, точнее, его наиболее антиклерикальным, антифеодально– и иерархическо-бюрократическим, и, соответственно, эгалитаристским и толерантным, ответвлениям⁷.

При всех своих бесчисленных ценностно-мировоззренческих, методологических, методических, концептуальных и прочих изъянах позитивизм был для интенсивно складывавшейся во второй половине XIX в. европейской исламистики в общем-то благодатным приобретением⁸, хотя бы потому, что, возводя в культ методологию естествознания, стимулировал и, главное, обосновывал атаки на те в высшей степени тенденциозные интерпретации мира ислама, которые в изобилии создавали как христианско-миссионерские его обличители, так и мусульманская и промусульманская апологетика.

Позитивизм⁹, наконец, немало способствовал переходу от изучения индивидуальной деятельности того или иного представителя когорты *Größen Menschen* к анализу структур и различных форм и сторон истории общества, в частности к историко-экономической и особенно историко-культурологической проблематике. Виктор Розен (1849–1908) был первым в России исламоведом, для которого она стала (и прежде всего под влиянием Альфреда фон Кремера) доминантной. Но и такой метаметодо-логический рывок нес в себе серьезные политические импликации, явственно противостоявшие политическим же следствиям реликтов средневеково-христианской картины ислама¹⁰ – картины, полной неимоверных деформаций, искажений и ошибок и четко нацеленной на разжигание антимусульманских страстей и эмоций¹¹.

Как видим, в конечном счете соперничество всевозможных когнитивных и эпистемологических программ подчинялось основной – межполитической прежде всего – конфронтации. А это было довольно точным отражением социокультурной эволюции России, где постепенно – как и на Западе – множество сосуществующих, близко связанных и в то же время автономных социальных институтов замещало собой единый интегрированный комплекс социальных структур, образующих ткань доселе монолитного общества, а также опыт живущих в нем людей¹². В итоге и такая категория, как «российская культура», превраща-

лась в совокупность частей, каждая из которых обрела собственные импульсы и пути развития, и отдельные «культурные ресурсы» интегрировались в совершенно различные зачастую стратегии действия.

Но все эти и политические столкновения, и им сопутствующие (или же прямо ими генерированные) попытки изменения на позитивистской основе традиционных регулятивных принципов познания – попытки, также зачастую принимавшие драматические формы, – отнюдь не следовали по каким-либо одним более или менее строго очерченным путям. Напротив, они характеризуются зигзагообразностью, отходами в ту или иную сторону, повторением казавшихся привычно-архаичными траекторий, тупиками, петлеобразными движениями, скрещиваниями всевозможных направлений «погони за истиной» и т. д. и т. п.

Я ранее пытался показать, что плюралистическая природа процесса накопления исламоведческого знания выражалась в открытии множества поисковых путей, в привлечении различных наборов гносеологических средств при решении одних и тех же в основном задач, в пролиферации все резче и резче отталкивающихся друг от друга супертеоретических оснований.

Словом, угрожающе расширились темпы дивергенции в концептуальной области, дивергенции, неизбежно затрагивавшей и эмпирический уровень. Дело в том, что выдвигавшиеся гипотезы (хотя и не считавшие себя таковыми, а безапелляционно претендовавшие на ранг теорий и даже абсолютных истин), предлагая различные модели ислама, определяли не только их, моделей, различное содержание, но и различные же методики. Учтем, однако, что до появления профессиональной светской исламистики (концентрировавшейся прежде всего на факультете восточных языков в Петербургском университете¹³) нельзя было всерьез говорить о том, будто и сосуществовали и взаимопротивоборствовали такие когнитивные и эвристические системы исламоведческого знания, которые можно было бы с уверенностью назвать атрибутами собственно русской культуры.

Как помним, для миссионерской исламистики главными врагами из стана немусульман были те западные ориенталисты, философы, социологи, которые идеализировали ислам – или отдельные компоненты его теологии, этики, права, те или иные моменты его прошлого и особенно его роль в будущих судьбах человечества. Гнев миссионеров обрушился и на русских единомышленников этих западных авторов, у которых первые заимствовали, по существу, и всю теоретическую экипировку, и фактологический резервуар. Надо, следовательно, тщательно реконструировать общеевропейский исламоведческий контекст, который хорошо знали русские авторы¹⁴ и с которым они пытались соотносить свои решения насущного для России «мусульманского вопроса», онтологические, гносеологические и методологические фундаменты своих теоретических конструкций, их эпистемологический статус и т. д.

Я, однако, тут же хочу указать на очень большую условность термина «теории русских исламоведов». Таковых, в сущности, не было: все, что охватывается понятием «теория ислама», являлось, так сказать, импортированным товаром¹⁵, хотя и на нем русские ориенталисты то ставили собственные клейма, то, всего чаще, осознанно и критически адаптировали к «местным условиям» считавшийся абсолютным критерием западноевропейский концептуальный эквивалент.

И даже в 1954 г., когда еще в полной силе было идейное наследие сталинизма, в том числе культ «оригинальности и всестороннего превосходства русской науки», весьма ортодоксальный советский автор (Н.А. Смирнов в «Очерках изучения ислама в СССР». М., 1954. С. 96–97) вынужден был признать: «Нет слов, некоторые ученые (русские дореволюционные исламоведы. – М.Б.) работали, и очень успешно, над общими проблемами ислама и создали ценные труды. Но наряду с таким положительным явлением надо отметить и тот факт, что многие крупные русские востоковеды нередко вместо самостоятельных исследо-

ваний в области ислама ограничивались обработкой и переводом произведений восточных авторов или западноевропейских ученых.

В частности, арабист Н.А. Медников, обладавший огромной эрудицией, ограничился переводом четырехтомной «Истории ислама с основания до новейших времен» (СПб., 1895–1896) Августа Мюллера. А работавший до Октябрьской революции в Москве проф. А.Е. Крымский, автор большого количества работ, в том числе по исламу, выступал преимущественно в роли переводчика и компилятора и целиком находился во власти своих иностранных источников. Даже такой видный исламовед, как А.Э. Шмидт, написавший в 1912 г. очень ценную работу «Очерки истории ислама как религии», хотя и дал много оригинального, все же в основном следовал «Лекциям по исламу» И. Гольдциэра.

Итак, с одной стороны, шло восприятие в рамках единых в принципе и для западной и для российской исламистик мировоззренческих, методологических и даже идейно-политических («академическая беспристрастность»; «секуляризм»; «либерализм»; «толерантность» и т. п.) парадигм различного рода концептуальных конструкций о мусульманском Востоке. С другой стороны, беспрестанно слышались высокомерно-шовинистические декларации со стороны русских востоковедов типа Василия Григорьева, которые резко – хотя и далеко не всегда последовательно¹⁶ – отрицали какую-либо значимость для отечественной науки трудов западных ученых.

Из всего этого обширного и сложного идейного материала – как отечественного, так и чужеродного – в основном представленного пока не нормативами, а лишь гипотезами, следовало:

- отобрать варианты теорий перспективных, т. е. обладающих способностью выступать в качестве отправного пункта последующих вариантов;

- одновременно твердо отсеять варианты тупиковые, неспособные осуществлять динамический синтез исходных данных, методологических подходов, теоретических посылок.

Надо было, далее, не только еще последовательней разводить конфронтрующие точки зрения на ислам в целом, но и – что всегда было наиболее трудной задачей – доказать псевдоальтернативный характер казавшихся полярными представлений об этой религии, найти способ их объективно обусловленного согласования и соединения, сопровождающегося обычно их взаимной коррекцией. Такая коррекция как раз и позволила бы устранить из них те компоненты, которые стали причиной неоправданной дивергенции и столкновений данных воззрений – притом не только на данных этапах их формирования (что является в общем-то типичной ситуацией), но и на более поздних фазах их сравнительно автономного функционирования.

Вновь хотел бы подчеркнуть, что в первую очередь здесь могла идти речь о миссионерских и светских интерпретациях ислама. В соответствующих разделах настоящего труда я доказывал, что развитие познавательного процесса русской литературы об исламе привело к тому, что разногласия между ее светским и миссионерским направлениями завершились объединением их основных когнитивных, предметных и методологических параметров. Объединение это, однако, далеко не во всем было конгломератным, механическим.

1. Историко-теоретическое (методологическое) отступление

Делаю его, чтобы вскрыть причины в высшей степени интересного феномена, позволяющие уяснить многие важные вехи истории европейского исламоведения.

Существенным свойством «высокой культуры» русского вестернизированного постпетровского общества была ее неkontинуальность: в ней наличествовали «трещины», «щели», ее отличала несбалансированность – словом, все то, что превращало ее в нестабиль-

ную и потому способную к разносторонним трансформациям структуру¹⁷. Однако даже к концу XIX – началу XX в. эта структура оставалась «поляризованной средой». В ней каждый сегмент испытывал настолько мощное интегративное воздействие всех остальных, что вопрос о его сколько-нибудь интенсивной автономной динамике оказывается практически нерелевантным.

Есть еще одно объяснение этому.

И секуляризм и конфессионализм – важнейшие (хотя и не равномошные) механизмы самосохранения русского общества и, следовательно, исторически релевантные категориальные системы. Но и та и другая вполне допускали возможность того, чтобы представители каждой из них руководствовались во многом общими культурными моделями, эпистемологическими регулятивами, когнитивными установками и даже политическими идеалами¹⁸ и лояльностями (в особенности к «единой и неделимой Руси», а значит, и к программам ассимиляции и русификации мусульман и прочих «инородцев»¹⁹).

Взаимоотношения между секуляризмом и конфессионализмом (в лице их исламистик) далеко не ограничивались критическим диалогом между соответствующими стратегиями восприятия и объяснения мусульманских феноменов. Как и на современном ей Западе, в России – во всяком случае, в XVIII – первой половине XIX в., т. е. до этапа сравнительно широкомасштабной модернизации, – наука не опиралась в своих доводах на какой-либо единственный источник знания, а использовала целый спектр таковых, в том числе и теологического характера.

Вновь зафиксирую то обстоятельство, что светская и конфессиональная трактовки ислама непрестанно попадали в зону массивного взаимооблучения – даже тогда, когда вторая стала воспринимать и интегрирующие и дифференцирующие умения первой, и ряд ее фундаментальных генерализаций (переводя все это, впрочем, на иную – насыщенную провиденциализмом – эпистемологическую платформу). Если описать только что сказанное в терминах семиотики, то станет ясным, что обе эти исламистики оперировали одними и теми же оппозициями дискурсии – притом такими, члены которых неравноценны, составляя поэтому иерархические пары²⁰. Ведь в них позитивный член («русский социум», «русская культура», «православное христианство») господствует над подчеркнуто негативным («нехристианский Восток», «Азия», «мусульманский мир», «ислам»), привлекает к себе большее внимание. Это и создает механизм власти в дискурсии²¹, поскольку признается большая важность позитивного (присутствующего) члена.

Как бы то ни было, «типичный русский интеллектual» оказывался – несмотря на некоторую секуляризацию культуры – включенным в формально разные, но в сущностном плане далеко не во всем резко отличающиеся друг от друга культурные общности. Такой явно слабый вариант «структурного перекрытия» тормозил зарождение и универсализацию абстрактного мышления, интерпретацию «реляционизма». Под последним понимается (К. Mannheim)²² осознание возможности различных точек зрения на бытие, возможности, вытекающей из различия позиций в стратификационной системе.

Налиествовало, таким образом, некое подобие «универсальной» методологической платформы. Это, с одной стороны, вооружало исламоведческую мысль прочным идейным каркасом, оберегало ее от центробежных и сепаратистских тенденций ультра-эмпирических импульсов, создавало хорошо структурированную и централизованную научную парадигму, в рамках которой не возникала четкая контрверза светской и миссионерской исламистики. Но с другой стороны, эта же самая «универсалистская» – и, значит, в сильной степени и унифицирующая – методология делала неопределенными гносеологические статусы каждой из этих дисциплин, блокировала развитие их теоретического (и методологического) потенциалов, их институциональное размежевание и друг от друга и от ярко актуализируемых и

политизируемых социальных ценностей, которым в России неизменно отдавался абсолютный приоритет перед ценностями индивидуально-познавательными. Если исходить из того, что такое явление как «русская исламистика» должно быть постигнуто как самостоятельное целое и описано в собственных терминах, а не посредством телеологических понятий других, принципиально снимающих все этнические и прочие «партикуляристские» характеристики феноменов – «мировая исламистика», «мировое исламоведческое сообщество» и т. п., – то придется признать, что ее культурно-историческое бытие в описываемый здесь период протекало в формах, исключающих продуцирование подлинно концептуальных конструкций, строгих аксиоматических и дедуктивных систем²³.

Вот почему даже в профессиональном востоковедении на всем, пожалуй, протяжении его предреволюционной истории Абстрактная Теория Ислама не рассматривалась как фундаментально значимая по статусу. Напротив, он, этот статус, отводился преимущественно конкретным моделям (особенно аналоговым), хотя по своей природе они могли быть полезны лишь для эвристических (или дидактических) целей. Подчеркнутая социальная, морально-этическая, политическая ангажированность русской науки в целом²⁴ вела к падению в исламистике удельного веса интеллектуально-познавательного аспекта, к лимитированию зоны порождения и легитимизации категориально-субстратных инноваций.

Как и в других сферах культуры – в первую очередь в литературе, искусстве, всевозможных гуманитарных науках и т. д., – наибольшие симпатии вызывало не столько приращение аналитической искусности и профессионального мастерства, сколько стремление к прямой публицистичности и философичности, к последовательности и определенности в утверждении как собственно научных, так и гражданских мировоззренческих убеждений.

Трудно разять корпус текстов русской светской профессиональной исламистики на четко отмежеванные друг от друга куски, приспособить их – многозначные, как правило, по своей природе – для односторонних, схематических представлений, упростить напряженное взаимодействие заключенных в них явных и потаенных смыслов. Ведь точка, в которой находится, скажем, Бартольд, – Бартольд не как «просто исламовед», а как мыслитель, методолог, политолог, наконец, – включает в себя не только целый ряд кажущихся на первый взгляд шаблонными («позитивист», «поклонник точных фактов» и не более, «либерал») координат, но и многие иные, и потому неизбежно будет смещена за пределы обычного поля зрения. Но при всем отличии его от других тогдашних светских русских исламоведов – например, от сравнительно сильно политически ангажированного (он был убежденным украинским националистом) А. Крымского – вектор устремлений у всех них был один: попытка вырваться из чрезмерно тесных для них рамок узкой специализированности и из «работников» одного и только одного направления культуры превратиться в ее деятелей – притом таких, которые судят не об одних лишь исламоведческих проблемах, а о действительности в целом, указывают и как писать о мусульманских сюжетах, но, и главное, как надобно жить и самим приверженцам Аллаха, и русским, и прочим населяющим Государство Российское народам и нациям.

Подобно другим обществоведческим наукам, даже такая экзотическая наука, как исламистика, начала претендовать не только на осмысление, но и на переосмысление, перестройку культурных, глобальных и локальных ценностей; она стала смотреть на самое себя как уже и на культуротворческую силу в условиях грядущего динамического, развивающегося и самообновляющегося российского общества.

Но какими бы благородными нравственными императивами и этико-социальными сверхзадачами не диктовались соответствующие вербально-мыслительные и предметно-практические операции, они неминуемо вели к угасанию последовательно-теоретического мышления, к пренебрежению Специальной Большой Теорией.

Понадобилось немало времени для того, чтобы под воздействием свершившихся на Западе концептуально-методологических рывков в российском востоковедческом сообществе возрос авторитет разнообразных онтологически-метафизических и неонтологических (онтических) систем знаний. Им же надлежало прочно связываться с узкоспециализированным исламоведческим знанием.

И тем не менее стойко сохранились не только – и не столько даже – внешние, сколько интимные связи между наиболее секуляризованными ответвлениями и светской (причем не только русской, но и всей вообще европейской) и конфессиональной исламистик²⁵. Я имею здесь в виду прежде всего общность теоретико-систематизирующего ядра их мировоззрений – или, вернее, имманентную всей тогдашней европейской культуре «онтологию тождественности», исходившую из идеи безусловной сводимости Иного к Наличному.

Тождественность самому себе, возведенная в ранг онтологического постулата, низводила Иное (в нашем случае – Не-Христианство, в т. ч. и ислам) до статуса случайного проявления. В целости оставалась, следовательно, высокомоделирующая функция во всех сферах культуры смысловой оппозиции Христианство – Ислам, даже если у светской мысли она выступала как оппозиция Цивилизация – Не-Цивилизация.

Тем самым укреплялось господство тех теорий, которые видели в исламе лишь производное от других, более фундаментальных (христианство, иудаизм), сущностей²⁶.

И далее.

И секулярное и конфессиональное исламоведение являли собой идеологический стиль мышления с его постулатом, что понять сущность индивида, исходя исключительно из него самого, невозможно, что это достижимо лишь через раскрытие его природы как члена той или иной группы, и только как представителя определенной «коллективной личности». Следствием было то, что понятийный компонент таких слов, как «мусульманин», «азиат» (опять-таки отождествлявшийся, как правило, с термином «приверженец ислама»), оказывался идеологически окрашенным (несмотря на красноречивые – а нередко и совершенно искренние – попытки светских востоковедов доказать свою полную объективность при трактовке инорусских и инохристианских феноменов).

Но тогда же имела место и иная любопытная тенденция.

Именно потому, что светское начало не стало в России (да и не только в ней) полностью отделенным от явных и латентных импликаций конфессионализма, оно существенно подрывало имманентное последнему дихотомическое видение мира в жестко разграничиваемой системе категорий.

Этот вывод, конечно, покажется парадоксальным. Попробую объяснить.

Ведь светская исламология²⁷ (и ее философия²⁸) должна была по-иному, нежели конфессиональная, подходить к понятию «мусульманин – российский подданный».

Воспользуюсь для дальнейшего анализа моделями концепции «размытых (или нечетких) множеств» (Zadeh L.O. The Concept of State in System Theory // Views on General System Theory. New York, 1964). Исходным понятием обычной теории множеств является понятие принадлежности элемента x (в нашем случае – «мусульманин» или даже «отдельная мусульманская община»), некоторого множества (в нашем случае – «все российское мусульманство») к определенному подмножеству $A \subset X$ (в нашем случае – «весь мусульманский мир»).

В основе же теории «размытых (или нечетких) множеств» (и, соответственно, «логики нечетких понятий») лежит представление о том, что составляющие множество элементы, обладающие общим свойством (т. е. «все мусульмане»), могут обладать этим свойством различной степени и, следовательно, принадлежать данному множеству («весь мусульманский мир») с различной степенью. Напротив, уже сам факт вхождения и длительного функционирования данного элемента («мусульманин» или «отдельная мусульманская община») в

качественно иную («русско-православную») систему неизбежно подвергал его трансформациям особого рода. Именно последние заставляли, с одной стороны, считать его принадлежащим одновременно к этой, второй, системе (или «подмножеству») и признать онтологически правомочным тезис о множественности степеней истины, свойственных не просто человеческому мышлению как таковому, но и тому, которое действует в его, так сказать, российско-имперской, разновидности. В итоге все большее и большее внимание стало уделяться уже и динамическим аспектам, и истории конкретных компонентов мусульманского Востока.

Как видим, именно светскому, заявившему о себе и в исламистике, мышлению – которому чаще всего приходилось принимать решения при нечеткой исходной информации – оказалась все более свойственной опора на многозначную, а не на классическую двужначную логику, этот явный атрибут жестких вариантов конфессионализма²⁹.

В свою очередь, она, эта многозначная логика, требовала предельного расширения такой формы концептуализации исламоведческого знания, как рационализация. В описываемые здесь времена она выступала – и прежде всего у Виктора Розена с его подчеркнутым поворотом в сторону западной позитивистской науки – как ориентация на естественно-научную точность. Вследствие этого рациональность отождествлялась с дискурсивно-логической формой мышления, за пределами которой оставались понимание, связанное с языком образов и символов, подтекстные концепты и т. п. Конечно, ни Розен, ни все тогдашнее русское академическое исламоведение, увлеченные лишь одной задачей – с корнем вырвать в сфере своей профессиональной деятельности малейшие ростки «субъективизма» (= «дилетантизма»), наиболее мощным оплотом которого представлялась им миссионерская исламистика, – не учли, что интеллектуальная деятельность на уровне «язык образов – естественный язык» весьма фундаментальна. Ведь в глубинах этого строя порождаются доконцептуальные прообразы явлений и парадигмы операций с ними; вырастают различные направления концептуализации, существенно отличающиеся друг от друга, – чего, однако, быть не может при господстве онтологических импликаций дискурсивно-логической формы мышления.

Но, повторяю, до осознания важности подобного рода гносеологических ситуаций было еще очень далеко, и поэтому борьба за демиссионеризацию (= «десубъективизацию», «истинную профессионализацию» и т. п.) и за бесповоротное утверждение в русской исламистике одних только «строго научных» (= «западноевропейских») критериев³⁰ и нормативов велась довольно настойчиво, широкомащтабно, многогранно. Одним из плодов ее стало торжество того, что можно назвать «функциональной идеологией академического мира». Она поддерживает как традицию коллегиальности с корпоративными решениями, так и оценку индивидов в соответствии с их компетентностью и свершениями³¹.

Но именно поэтому нужен был прежде всего человек, бескомпромиссно избравший себе в качестве «референтной группы» своих западных коллег и, что не менее важно, совмещающий в своем лице Культуртрегера (западно-исламоведческих научных стандартов и научных достижений) и Критика. А последний должен выполнять по крайней мере четыре функции: информационную, рекомендательную, разъяснительную, – чтобы вернее поместить тот или иной труд на сложной «карте» тогдашних исламоведческих школ и направлений – и, главное, умело «программировать» развитие отечественной исламистики.

Критик³² осуществляет связь не только в системе «автор – текст – издатель», но и в системе производства, распределения, рецензирования исламоведческого произведения. Критик выступает как представитель исламоведческой читающей публики, как профессиональный и компетентный читатель. Его влияние распространяется и на метакommunikационный уровень, поскольку в выступлениях о специальной литературе, об авторах, об изда-

тельских планах и т. п. он формирует исламоведческие нормы и суждения, на которые могут ориентироваться участники исламоведческого коммуникационного процесса.

Хочу, однако, дополнить сказанное весьма существенной, на мой взгляд, деталью.

Еще «дорозеновская» исламистика являла себя как живая самоорганизующаяся система, способная к активному использованию поступающих извне воздействий в функции ориентировки и к их переработке. В принципе такая система оставалась инвариантной к смене ее конкретных носителей (а тем самым – их субстратных свойств), ибо она должна была непрерывно осуществлять сигнально-ориентировочную деятельность в быстро меняющихся мирах и российской и мировой исламистик³³. Но с течением времени становилось все яснее, что выполнять роль полноценной копии Оригинала (вновь и вновь напомним, что речь идет «только» о теоретико-метаметодологическом ядре) западной исламистики русская исламистика сможет лишь тогда, когда она будет активно реализовывать и перерабатывать применительно к своим специфическим условиям и требованиям предметное значение идущей извне фактологической и особенно концептуальной информации, адекватно осознает и положительные и отрицательные стороны ее динамического субстрата и предложит действенные каналы его перекодировки из одной – «западной» системы кодов – в другую, «русскую»³⁴.

Для реализации всей этой сложнейшей задачи нужен был высококвалифицированный творческий коллектив со следующим ролевым распределением функций внутри него³⁵: «генератор» (формулирует проблему и намечает возможные пути ее решения); «организатор» (осуществляет разработку конкретной исследовательской программы); «критик» (выявляет наиболее слабые места предложенных вариантов решения проблемы); «эксперт» (выносит оценку каждому пройденному этапу исследования и определяет перспективы дальнейшего продвижения вперед); «коммуникатор» (обеспечивает эффективный информационный обмен внутри группы и ее связь с другими исследовательскими коллективами); «антрепренер» (доводит полученные результаты до стадии практической реализации) и, наконец, «руководитель» – способный органично совмещать административно-организаторскую и научно-исследовательскую деятельность, направить в нужное русло процесс коллективного научного поиска.

Лишь Розен смог успешно совмещать в себе все эти функции, ибо обладал одновременно даром и интегратора, и аналитика и потому лучше, чем кто-либо иной из тогдашних русских исламоведов, мог вычленив проблему из беспорядочного массива данных, дать целостное представление о ней, уловить реальные связи между кажущимися вначале совершенно независимыми друг от друга ее элементами.

Таким образом, Виктор Розен стал – как, впрочем, и полагается истинному мэтру – «интегративным звеном», стягивающим в единый узел запутанные переплетения интересов, мнений, воли своих единомышленников и последователей. Созидаемая им собственная «научная империя» пропагандировала идею необходимости свободного потока информации, полагая, что лишь подлинное знание может способствовать рациональному и успешному принятию государственной важности решений касательно тех или иных мусульманских проблем³⁶.

Уже одно это обуславливало расширение разноаспектной дистанции между теми особыми ракурсами трактовки мусульманского Востока, которые предлагали миссионерская и академическая исламистики, в то же время уплотняя имманентную каждой из них систему ценностных убеждений, препятствуя дальнейшему субстанциональному и фундаментальному их взаимопроникновению, – при всем при том, что каждая из этих исламистик была не статистическим единством, а феноменом диалектичным и динамичным и поэтому, следова-

тельно, реально и потенциально открытым для творческо-конструктивного диалога с целью получения единого и многоаспектного видения реального мусульманского Востока.

Задачу собственной – или искренне рассматриваемой как собственная – методологии розеновская школа видела в объективном изучении специфически исламских структур, в анализе того, как они сформировались в истории Востока, как существуют и функционируют ныне, а не в попытках втиснуть это реальное содержание в прокрустово ложе столь характерных и для миссионерской исламистики, и для дилетантско-романтической школы априорных методов и моделей, диктуемых ограниченными гносеологическими и логическими установками.

При этом еще раз хочу акцентировать, что в те годы еще не стали подлинной угрозой для исламоведения многие онтологические и эпистемологические болезни позитивистского направления³⁷: абсолютизация эмпирических наблюдений; неадекватность существующих форм объяснения для многих не укладывающихся в категорию «закономерность» явлений и аномалий; «объективность» по отношению к острым социальным проблемам; в общем-то довольно грубая рентификация мира межличностных отношений; биофизический редукционизм человеческого поведения (и вообще физикалистский редукционизм в обществоведении) и т. д. и т. д.

В конце XIX – начале XX вв. добродетели позитивизма превысили его дефекты, и потому, повторю это со всей категоричностью, лишь на его основе русская исламистика могла совершить прыжок в категорию «Мировая наука» – каковой и становились доселе во многом разрозненные, но в период перед Первой мировой войной начавшие интегрироваться западноевропейская и североамериканская исламистики³⁸, – перепрограммировать свой ценностно-смысловой каркас, создавать новые парадигмы, притом такие, которые не носили бы императивный характер. Это позволило бы, следовательно, научно-исламоведческому мышлению ассимилировать и какие-либо кажущиеся парадоксальными объекты мусульманского Востока – так, чтобы не было преград и чисто аксиологического порядка, – и те, которые более или менее явственно служили интеллектуальной формой выражения исторического гегемонизма европейского мира³⁹ с его семантически-одномерной ментальностью. Именно рефлексивная «вооруженность» становилась буквально практической потребностью для едва ли не каждого из тех примыкавших к Розену исследователей (в первую очередь – из Петербурга⁴⁰), кто пытался глубоко понять фундаментальные константы исламского мира, – понять прежде всего через труды ведущих западных исламоведов второй половины XIX – начала XX вв.⁴¹ Под их воздействием – и, конечно, в силу внутренних потребностей – определенную значимость стало получать самосознание, функционирующее посредством особого компонента рефлексивных механизмов, т. е. представления и понятия о методах научного исследования, формах и структурах исламоведческого знания, наборе соответствующих операций и приемов, критериев оценки действий по формированию и развитию профессионального мастерства и т. п.

Но в те времена не удалось до конца совершить последующие – притом логически необходимые – акции:

- универсализировать совокупность процедур и предписаний, направленных на получение и концептуальную обработку исходного эмпирического знания об исламе;
- исследовать содержание отдельных понятий частных мусульмановедческих дисциплин и возникающих при их анализе познавательных ситуаций (в частности – касающихся принципов селекции и гармоничного восприятия знаний из других областей науки, общих предпосылок содержательного характера и т. п.).

2. У истоков светского профессионального исламоведения

Тут-то и сказались те дефекты позитивизма, которые до поры оставались как бы в тени успехов им же развернутой интеллектуальной революции в исламинистике.

Так, все тот же Розен, типичный представитель позитивистского направления, был в общем-то совершенно чужд любой разновидности страстной, эмоционально напряженной, работы духа – особенно той, которая была проникнута религиозно-экстатическим пафосом. Являя себя стойким защитником одних лишь логико-рефлексивных процедур, он не мог стать подлинным интегратором всех – не только «рационалистических», но и, что не менее важно, «иррационалистических» (в лице хотя бы миссионерско-антимусульманской литературы) – ценностно ориентированных форм исламоведческой активности, которые лишь в ходе взаимосотрудничества и взаимоконфронтации могли бы создать полнообъемные картины мусульманского Востока.

Между тем Розен, как никто другой, мог бы выполнить задачу подобного масштаба и сложности – и прежде всего вследствие своих уникальных и интеллектуальных и психологических качеств Лидера.

И. Крачковский сравнил его⁴² с Христианом Даниловичем Френем (1782–1851).

Немец по происхождению (как, впрочем, и множество других российских востоковедов⁴³), Френ остался в истории российского мусульмановедения⁴⁴ не только как видный нумизмат, но и как человек, много сделавший для институционализации этой дисциплины (основная его заслуга в этом направлении – создание Азиатского музея⁴⁵), для ее совершенствования в соответствии с тогдашними считавшимися передовыми научными критериями⁴⁶.

Самого же Розена столь видный ориенталист и лингвист, как Николай Яковлевич Марр, назвал «*Spiritus movens*» нашего востоковедения⁴⁷, а Крачковский счел громадной заслугой Розена то, что именно его учениками и продолжателями на поприще руководства и организации этой науки стали такие люди, как Сергей Ольденбург, Василий Бартольд и сам Марр⁴⁸.

Еще один ученик Розена – А.Э. Шмидт – справедливо увидел в нем «яркого представителя того научного течения, которое стремилось освободить востоковедение от служебной цели (курсив мой. – М.Б.) и создать из него новую восточную филологию (не только ее, но и новые политическую историю, историю культуры и т. п. – М.Б.) со своими самостоятельными задачами»⁴⁹.

Разумеется, Розену удалось решить последние прежде всего потому, что его служебный статус всячески благоприятствовал его же реформаторской деятельности: окончив в 1870 г. факультет восточных языков Петербургского университета, он спустя всего два года стал там приват-доцентом, в 1893 г. – профессором и а с 1893 по 1902 гг. – деканом. В 1885 г. Розен, прибалтийский барон по происхождению, возглавил Восточное отделение Русского археологического общества, а с 1896 г. – им же созданные «Записки» этого научного подразделения (ЗВО).

Я уже отмечал, что Розен конструировал свою «научную империю» буквально со все-российским размахом, не ограничиваясь поэтому одним лишь Петербургом. Он проявлял постоянный – и в целом весьма результативный – интерес к периферийным ориенталистам. Как правило, это были непрофессионалы, вынужденные «в силу своей неподготовленности ограничиваться собиранием сырого материала»⁵⁰, но тем не менее уже осознававшие – пусть и в смутной, еще далекой от строго научной экспликации форме – неадекватность многих традиционных концептуальных рамок и явную спонтанность своих исследовательских

интенций. Активно привлекая их к деятельности «первого объединения востоковедов»⁵¹ в России – уже упомянутого Восточного отделения и его «Записок»⁵², – Розен тем самым пытался создать и своеобразный кадровый резерв, и широкую общественную подпорку за пределами столицы империи для рождавшегося светского профессионального исламоведения. История его «дисциплинарного оформления» заслуживает совершенно автономного исследования, и потому я остановлюсь здесь лишь на некоторых ее аспектах.

Нет, конечно, никаких оснований отрицать важность для этой истории процессов профессионализации и институционализации. Однако российское светское исламоведение стало дисциплиной, еще не сделавшись профессиональной областью деятельности, и имело крайне ограниченную базу в лице небольшого числа востоковедческих университетских кафедр и нескольких любительских ассоциаций (вроде Палестинского общества⁵³, Туркестанского кружка любителей археологии⁵⁴ и др.⁵⁵).

Мимоходом замечу, что тем самым подтверждается справедливость мысли П.Л. Фарбера о том, что такие обычно акцентируемые факторы, как специализированное обучение, система проверки компетентности, коды профессиональной этики⁵⁶ и т. п., нельзя считать универсальными атрибутами рождения научных дисциплин. В то же время надо всегда подчеркивать важность специализации, являющейся предметной основой интеллектуальной организации дисциплинарной деятельности и позволяющей устанавливать необходимые стандарты исследований и публикаций⁵⁷.

Под руководством Розена ЗВО как раз и пыталось посредством универсализации такого рода стандартов превратить исламоведение в сферу становящейся все более специализированной и профессионализированной деятельности, ускорить процесс кристаллизации из некогда единой области изучения мусульманского Востока ряда относительно автономных, предметно ориентированных дисциплин, связать их едиными коммуникационными сетями, установить единый интеллектуальный эталон и т. п.

Словом, постепенно образовывалось и консолидировалось еще одно – исламоведческое – национальное дисциплинарное сообщество. Будущий исследователь его истории станет, несомненно, описывать и анализировать эту историю в широком контексте разноплановых факторов⁵⁸ – таких, как:

- предыстория изучаемого периода;
- источники материальной и моральной поддержки востоковедческих исследований в России XVIII первой половины XIX в.;
- влияние на их динамику интересов различных этноконфессиональных групп (особенно армян: такие их богатые и влиятельные представители, как Лазаревы⁵⁹, создали в Москве знаменитый Лазаревский институт восточных языков⁶⁰);
- роль «универсальных» и локально-русских интеллектуальных традиций и влияний (в том числе великодержавно-российских амбиций);
- коммуникативные возможности, содержательные проблемы и контраверсы российского востоковедения в целом;
- личностные характеристики его наиболее видных представителей и их социальные роли;
- институциональные особенности всей русской науки и политика по отношению к ней русских монархов, разнообразные формы характерного для них (и весьма эффективного нередко) институционального патронажа тем или иным научным исследованиям или направлениям, патронажа, вовсе не всегда преследовавшего одни только утилитарные цели.

Розен, судя по всему, умел находить приемлемые для него как крупного администратора (декан; управляющий Восточным отделением носящего высокий титул «император-

ского» Российского археологического общества; редактор авторитетного специализированного журнала) формы сотрудничества с царскими властями, и поэтому нет никаких причин придавать его научной и общественной деятельности какой-то полудиссидентский характер.

И разумеется, российским властью имущим, столь любящим выставлять себя в роли патронов науки, не могло не импонировать то, что Розен был подлинным эрудитом – «арабистом и исламоведом, византиноведом, знатоком арабской доисламской поэзии, персоведом» и т. д. (Н.Я. Марр)⁶¹; он «знал весь мусульманско-христианский феодальный мир средневекового Востока»⁶².

Этот термин Якубовского – «мусульманско-христианский средневековый Восток» – кажется мне очень интересным, ибо верно фиксирует диалектический характер специфического для Розена процесса научного познания. Он не ограничивается изолированным рассмотрением вычлененных противоположностей – исламские и христианские социумы, – а доходит до осознания их единства, взаимопроникновения. Поэтому на смену строго-аналитическому подходу (вычленение односторонних, крайних моментов – т. е. все те же «мусульманство и христианство»⁶³) у Розена с необходимостью приходит на престижную позицию «синтетическое отрицание», воссоздающее на новой основе целостность понятия – «мусульманско-христианский феодальный мир средневекового Востока». Понятие это осознавалось как единство противоположностей, находящихся не в состоянии покоя, а в движении и деятельности⁶⁴.

Нарисованная в соответствующих розеновских произведениях картина средневекового Ближнего и Среднего Востока проникнута духом динамизма. Розен показал, что в результате внутренних противоречий предисламские системы (византийские, персидские и др.) в этом регионе разрушались, но так, что в конечном счете создавались основы для возникновения новой системы, имеющей более высокую структурно-функциональную организацию, – той, которую привнесло с собой мусульманское господство. Элементы эрозировавших, т. е. доисламских, систем включались при этом в процессы функционирования и развития ново-возникшей, но не всегда служили базой для повышения уровня ее организации.

И для того чтобы развитие всей совокупной структуры «мусульманско-христианский средневековый феодальный Восток» могло продолжаться, необходимо было сохранение таких компонентов отрицаемых (византийской, персидской и др.) систем, которые могли бы успешно ассимилироваться и преобразовываться либо внутри поглотившей их новой, исламской, системы, либо, сохраняя свой формально-автономный статус, трансформироваться под ее воздействием и в ее же интересах.

Исследователь с высокоразвитым чувством историзма, Розен осознавал, что переход такой системы как ближне- и средневосточная цивилизация включает в себя как необходимый момент деструкцию, разрушение системы в целом или же каких-то ее подсистем, элементов, сторон. Диалектическое отрицание – т. е. только что описанный процесс – есть единство разрушения и созидания, деструктивности и конструктивности. Столь же необходимо оно включает в себя и момент преемственности, которому Розен уделяет если не первостепенное, то, уж во всяком случае, весьма значительное внимание.

Все это были солидные предпосылки для создания фундаментальной теории взаимодействия ислама и христианства на мусульманском средневековом Востоке, теории, в основе которой лежало признание *взаимодействия* этих двух религиокультурных систем в качестве специфического процесса, имеющего свои законы, не сводимые ни к законам развития ислама, ни к законам развития христианства. Предполагается, следовательно, возникновение качественно новой особой системы – «Ислам – Христианство», выступающей в виде сложного многоуровневого образования, не исчерпывающегося этими двумя компонен-

тами и обретшего собственные законы функционирования и изменения. Изучение ислама и христианства как относительно самостоятельных и вместе с тем внутренне зависимых друг от друга феноменов позволило Розену избежать сведения одного компонента к другому. Их единство, таким образом, предстает как единство многообразия – притом, что особенно важно, в принципе способного обеспечивать гомеостатическое равновесие.

Снимается, таким образом, оппозиция исламо– и христианоцентризмов, утрачивающих самобытность каждого из взаимодействующих с ним верований, ибо и ислам и христианство начинают соотноситься с метасредой – «феодальным миром средневекового Востока» – не как простая часть с бесконечно превосходящим его целым, а как равноценные «микрокосмы», как полноправные эхо и зеркала универсума. Мера единства обеих этих религий раскрывается в ими же создаваемой духовной культуре, противоречивого и вместе с тем целостного континуума – ближне– и средневосточного ареала (он же – «мусульманско-христианский Восток»), Ни ислам, ни христианство не есть ее внешние предпосылки: они – ее неотъемлемые жизненные элементы, и каждый из них беспрестанно «втягивает» в себя наиболее ценные достижения другого.

Как видим, Розен безусловно склоняется к идее коэволюционного взаимодействия ислама и христианства – идее, базирующейся на логике общения и диалога и, значит, отвергающей не только шаблонно-европоцентристские установки, но и логику антагонизирования, имманентную миссионерскому мировоззрению.

Я, однако, вовсе не желал бы ограничиться еще одной констатацией этого факта. Поэтому позволю себе вновь отступление – на сей раз прямо касающееся проблемы «Как писать историю исламистики?».

3. В. Розен об истории исламистики

Настойчиво подчеркну прежде всего, что описание исламистики в качестве застывшей целостной системы, с постоянным набором свойств и признаков, в центре которой – история Мухаммеда и его Корана, не должно представлять для нас главного интереса, а являться изначальной данностью.

По-видимому, доминирующая из всех задач – это показ того, как складывались, изменялись внутри одного и того же поколения ученых и передавались их последователям ключевые понятия нововозникающей науки – «Ислам», «Пророк», «Коран», «Сунна», «Шариат», «Суннизм», «Шиизм» и т. п., – понятия, составившие уникальный духовный климат мусульманского социума и в то же время несшие на себе зримую печать его понимания и репрезентации европейским миром идей и символов в семиотическом, информационном и формально-логическом аспектах.

Прослеживая динамику в пределах исламоведческой традиции всевозможных – то ярких, то уныло-шаблонных – «вариаций внутри канона», но всегда памятуя о целостности конструктивно-методологического аппарата, можно будет легко убедиться в том, что вышесказанные ключевые термины нередко приобретают у современных нам авторов совсем иное значение, нежели у «отцов-основателей», что одни и те же понятия несут разную смысловую нагрузку. Вследствие этого исламистика есть процесс, а не набор законченных, замкнутых в себе мыслительных объектов.

Каким бы банальным ни казалось теперь такое наблюдение, оно, однако, тут же требует жесткой фиксации в нормативном арсенале исламистики как функциональной и структурной системы по крайней мере двух положений, которые наделяют ее внутренним напряжением и динамизмом, вследствие упрочения взаимосвязи между временными и пространственными специфичностями:

1. История исламистики – это история смены значений и культурных функций повторяющихся ориентальных тем и мотивов, их видоизменения, трансформации и синтеза; это также и история вхождения в культурно-философское самосознание Европы благодаря исламоведческим штудиям не только наиболее значительных политических и культурных образов мусульманской цивилизации, но и некоторых ее ментальных и нравственных моделей.

2. Но, несмотря на все эти смены, сдвиги, переходы, несмотря на прогрессирующую эмоциональную и интеллектуальную интенсификацию традиционных для исламистики сюжетов, концептуальное ядро этой науки оставалось настолько широким и толерантным, что оно позволяло сочетать самые, казалось бы, разрозненные, несовместимые течения.

Вследствие этого отображенные ими компоненты калейдоскопической, фрагментарной реальности тех или иных стран распространения ислама имели все основания рассматриваться как взаимозависимые части более высокой категории – «мусульманский Восток», категории сложной, многоступенчатой, но тем не менее с единым формообразующим принципом. И в данном случае не имело значения, что один ученый мог видеть в Истории прогресс, тогда как другой – лишь изменения форм, связывая их с циклической повторяемостью во все той же Истории, рассматриваемой как серия мутаций, но не прогрессивных перемен. Важней всего оказалось признание всеми представителями появившейся на свет профессиональной исламистики того обстоятельства, что мусульманский Восток находится в ситуации перманентной активности и трансформации.

Постулирование для Востока возможности стать по многим своим характеристикам западоподобным, а для Запада – если и не востокоподобным, то уж наверняка способным постоянно воспринимать многие восточные метафизические построения, морально-этические изыски и т. п., следует, на мой взгляд, понять как стремление, делая упор на идее взаимопроникновения противоположностей, избежать, посредством их бесконечных метаморфоз, и духовной и даже физической гибели человечества.

Поэтому Востоковед, блистающий отраженным светом сразу двух комплексов цивилизаций – европогенных и ориентальных – представал как бы медиатором, долженствующим превращать западные ценности в восточные и снова – во все те же западные по своей сути, но казавшиеся ему теперь куда более универсальными по своим структурам восприятия и осмысления глобального бытия.

Розен в целом вписывается в эту модель – притом с гораздо большим на то правом, нежели любой из его российских же предшественников. Вслед за почитаемым им А. фон Кремером он поставил в центр своих научных интересов не политическую историю, а историю духовной культуры, а еще точнее – тот аспект ее, который непосредственно связан, как некогда точно отметил Н. Марр, с проблемой «международного обмена» разнообразными культурными ценностями⁶⁵. В свою очередь, данный тематический круг требовал отказа от европоцентризма – во всяком случае, от тех его наиболее одиозных версий, которые доминировали не только в массовом сознании, но и в мировоззренческих подструктурах профессионально-востоковедческой ментальности, – и, значит, наивозможно более полной реабилитации всего того, что подпадало под категории и метакатегории «мусульманский Восток», «мусульманско-христианский Восток», «Азия», «Восток в целом».

Розен недаром поэтому считает идеалом исследовательских интенций веющий от «Индии» Бируни «дух критики беспристрастной, вполне свободной от религиозных, расовых, национальных или кастовых предрассудков и предубеждений»⁶⁶. Апология Бируни нужна Розену для громогласного утверждения тех принципов научного изыскания, которые он воспринял у своих западных коллег и которым стремился обеспечить окончательную победу в российской ориенталистике: нужна – и образец ее все тот же автор бессмертной «Индии» – «критика осторожная и осмотрительная, блистательно владеющая самым могу-

щественным орудием новой науки, т. е. сравнительным методом, критика, ясно понимающая пределы знания и предпочитающая молчание выводам, построенным на недостаточно многочисленных или недостаточно проверенных фактах...». Судьба Бируни дает Розену повод и для грустных размышлений о том, что «толпа» всегда и везде «была, есть и будет далека от идеала и... мало число избранных, приближающихся, хотя бы только в некоторой степени, к нему, потому лишь, что они к нему стремятся всем мышлением своим»⁶⁷.

Я уверен, что и под «толпой», вечно «далекой от идеала» истинной науки и особенно под теми, кто склонен к «выводам, построенным на недостаточно многочисленных или недостаточно проверенных фактах», Розен имел в виду и тех представителей миссионерской исламистики, которые, по его категорическому мнению, оставались лишь беспомощными, хотя и в высшей степени амбициозными, безудержно-субъективными и даже злобствующими дилетантами⁶⁸. Не случайно именно в одной из своих посвященных миссионерской исламистике рецензий Розен счел нужным изложить собственное исследовательское кредо: «К исторической истине ведет только один путь: установление исторического факта при помощи тщательной проверки относящихся к нему известий, другими словами, систематическая критика»⁶⁹. Путь этот один и тот же: идет ли дело об истории Китая или России, Турции или Испании, исследуется ли история политическая, религиозная, бытовая или же история текстов, литературных сюжетов, звуков, языков. Это есть для историка тот единственный прямой путь... вне которого нет спасения и всякие рассуждения и соображения, выводы и заключения совершенно праздно, пока этот путь не пройден»⁷⁰.

Он, этот «прямой путь», в принципе одинаков и для Запада, и для Востока⁷¹. Какими бы элементарными ни казались самому же Розену и эти и им подобные декларации, они, однако, были необходимы ему, в частности, для того, чтобы – вопреки вековым стереотипам об антисциентизме восточных цивилизаций, – указать, что «Восток всегда относился с безусловным уважением к науке и ее представителям, – он только придает слову наука несколько другое значение, чем мы, более узкое, с одной стороны, более возвышенное – с другой»⁷².

И еще один выпад – причем, как убедится сам читатель, довольно сильный – в сторону традиционного европоцентризма: «Уже понятно, что история человечества до тех пор останется фрагментарной, пока не будет как следует изучена история азиатских народов; уже понятно, что поиски исторических законов, которые управляют судьбами человеческого общества, останутся совершенно бесплодным трудом до тех пор, пока они не перестанут основываться лишь на сравнительно небольшом числе фактов из истории Европы»⁷³.

Описывать и интерпретировать различные лики Истории – будь то западная (а в это понятие Розен безоговорочно включал и историю России) или восточная, – все ее структурные, функциональные, процессуальные элементы и факторы, ее явные и имплицитно-культурные нормы и т. п. надобно, согласно методолого-концептуальной модели Розена, в их данности, в их реальном действии и подлинной связанности, детально их реконструируя и эксплицируя, но ни в коем случае не привнося в этот *Lebens welt* (жизненный мир), как правило, чуждых ему мотивационно-смысловых блоков иноцивилизационной ментальности в виде субъективных вкусов, лояльностей и идеалов того или иного исследователя.

Как бы мы теперь ни порицали позитивистскую историографию – в том числе и ее исламоведческую ветвь – за ее натуралистическую ориентацию, за ее утверждение о полном единообразии методов исследования природы и человеческого общества, все же, повторю это в очередной раз, в описываемой мной гносеологической ситуации только позитивистская методология и могла, ломая – несшие в себе обычно и антигуманистический настрой – догматические схемы, и выявить некоторые изначальные параметры, имманентно присущие бытию *Homo Islamicus*, во всех его бесчисленных расово-этнических и прочих вариантах,

и нащупать хотя бы некоторые пути его взаимодействия со столь же бесчисленными социумами и культурами посредством круга соответствующих категорий, типизаций, понятий, норм, правил.

Я хотел бы прежде всего отметить, что Розену (и, как я докажу позднее, и Бартольд) близки были в первую очередь лишь те феномены, которые несли в себе явственно-универсалистский потенциал, имели «общечеловеческие элементы»⁷⁴ и познание которых поэтому требовало наибольшей объективности.

Весьма показательным в данном отношении представляется мне отзыв Розена о книге уже известного читателю тюрколога (и одновременно – правительственного цензора) В.Д. Смирнова «Турецкие легенды о Святой Софии и о других византийских древностях» (СПб., 1898). Розен видит «методологическую ошибку В.Д. Смирнова... в том, что он... исходит не из того, что *есть*, а из того, что, по его мнению, *должно быть*». И далее серьезный упрек в бесплодности и даже вреде априорных генерализаций: «В.Д. Смирнов исходит из общих, так сказать, догматически высказываемых им положений, которые, правда, заключают в себе известную долю истины, но далеко не всю истину, и потому совершенно непригодны как исходные точки для очень прозаических исследований»⁷⁵. В частности, Розену совсем не по душе такие «априорные генерализации», как тезис о «невежестве и варварстве» турок, о «бесплодности и бесцельности их более чем 400-летнего пребывания в таком чудном и замечательном месте, как Константинополь», как утверждение, что, овладев этим городом, «турки как невежды и мусульмане», у которых «невежественное и до крайности суеверное воображение», не в состоянии были понять высокий внутренний смысл доставшегося им от Византии богатого духовного и материального наследия. Розен полушутливо замечает: «Бедным туркам опять сильно достается»⁷⁶, но на самом деле ему явно не по душе обличительные методы а-ля Смирнов, ибо они не основываются на глубоком изучении специфики влияния ислама на судьбы воспринявших его народов и, соответственно, их же роли в судьбах и отдельных регионах, и всего, наконец, человечества. А для этого необходимо отрешиться от стереотипного восприятия «мусульманской религиозной мысли» как некоего единообразного и неподвижного массива. Напротив, она, утверждает Розен, «на самом деле росла и растет, развивалась и развивается в весьма разнообразных направлениях, и исследование этого процесса – задача возникающей новой науки об исламе», наиболее выдающимися представителями которой он считает И. Гольдциэра и С. Снук-Хюргронье⁷⁷. Задача столь крупных масштабов может быть, уверен Розен, решена и в России – но только при условии «строгости соблюдения правила о разделении труда, причем на долю местных деятелей (т. е. «провинциальных ориенталистов», деятельностью которых, как помним, всегда серьезно интересовался Розен⁷⁸.-М.Б.), работающих большей частью без необходимых для всякой исторической работы книжных пособий, достается благородная задача *точного, беспристрастного* описания современного местного состояния умов и течения религиозной мысли»⁷⁹.

Особое значение, полагает Розен, имеет правильная оценка шариата.

В рецензии на «Среднеазиатский Вестник» (Ташкент, 1896) Розен, отвергая – как невежественную и злобно-пристрастную к исламу – статью некоего Дингелынтадта «Неведомый мир. Современные мусульмане», доказывает (почти буквально повторяя здесь Гольдциэра и Снук-Хюргронье), что шариат «далеко не является безусловным и единственным регулятором современной мусульманской жизни, как он им не был и в прежние времена»⁸⁰. Розен тут же спешит отметить и сугубо практический эффект этого своего взгляда на подлинный статус шариатских установлений в социокультурной и политической жизни мусульманских общин: у колониальной администрации должен исчезнуть (внушаемый ей, добавлю я тут же, предшествующими Розену авторами, в частности, Н. Ханыковым) «почти суевер-

ный страх перед словом «шариат». В ходе исследований на местах, заявляет Розен, окажется, что «весьма многое из того, что считается или выдается муллами за шариат, или даже и входит действительно в шариат, в массах народных уже не считается за шариат и что, напротив того, другое, не имеющее ничего общего с шариатом, признается народом за святыню, которую нельзя трогать... Дальше такие наблюдения покажут, кого собственно следует считать настоящими духовными вождями народа, которым он верит и следует, официальных ли представителей шариата, вроде разных мулл, казиев и т. д., или же представителей державных орденов, ишанов и тому подобных лиц. Все это одинаково важно и для науки и для жизни...»⁸¹

В данном случае правомочно говорить, продолжает Розен, об «уступках, которые теория вынуждена была сделать жизни»⁸². Но имеется в виду теория, предшествующая «новой науке об исламе», адептом и пропагандистом которой был сам Розен, – теория, казавшаяся по крайней мере дисфункциональной, потому что она пыталась редуцировать такую гетерогенную, полиморфную, обладающую своими особыми пространственными параметрами, своими временными ритмами, своей уникальной внутренней организацией, как ислам, лишь к одному из ее составных элементов – шариату, сколь бы ни была важна его и реальная, и особенно символическая значимость. Скорее интуитивно, нежели в ходе систематической методологической рефлексии, но в общем-то довольно отчетливо, Розен осознал, что целое – Ислам – характеризуется такими специфическими чертами и закономерностями, которые не присущи отдельным его компонентам, и что поэтому его нельзя понять как функционирующий только на основе закономерностей составляющих его частей. Эта цельность обладает лишь ей имманентными типами устойчивости, которые могут более или менее безболезненно следовать друг за другом, благодаря, скажем, отходу от институционализированного ислама в лице прежде всего шариата в сторону суфизма.

Иными словами, Розен с уверенностью включает в самый главный ряд познавательных установок российской ориенталистики идею эволюции мировоззренческих установок и ценностей, идеалов и нормативных структур, догматических каркасов и всех по существу формализованных и неформализованных звеньев категории «Ислам» – идею, всего тщательней обоснованную такими учеными, как А. Шпренгер, А. Кремер, Х. Снук-Хюргронье и особенно И. Гольдциэр. Ведь тогда, когда формировалась «новая наука об исламе», становилось все ясней, что этой науке, стремившейся быть наукой точной, строящей свои выводы на основе строго доказанных положений, чужд актуалистический метод с его неоднозначными историческими экстраполяциями: решать проблемы эволюции мусульманского мира она могла только с позиций последовательно-исторического подхода. А таковой рассматривает саморазвитие, самоорганизацию и самоусложнение ислама и связанных с ним самых различных по своей структурной и функциональной организации, по своим сущностным характеристикам и многогранным потенциям явлений, как последовательный процесс, в основе которого в качестве «заводной пружины» лежит своеобразный механизм «естественного отбора». Он-то и двигает мусульманский Восток то по прогрессивным, то по регрессивным путям развития – путям, во многом детерминированными теми же историческими законами, которые определяют судьбы европейских и европогенных обществ.

Ясно, что «логика изменения» неизбежно предполагала отказ от «логики абсолютных оценок», несводимых к предпочтениям и формулируемых обычно с помощью понятий «хорошо» (=«христиано-европейское») – «плохо» (=«исламо-восточное»), и оперирование «логикой сравнительных оценок», использующей понятия «лучше», «хуже» и даже «равноценно»⁸³, – «равноценно»⁸⁴, ибо становящаяся реалией мировая цивилизация в состоянии нивелировать национальные, исторически обусловленные специфические особенности раз-

личных субэкумен и входящих в них этносов, сколь бы несводимыми друг к другу ни казались их аксиологические императивы⁸⁵.

Даже фрагментарное восприятие возникающего при «раскручивании» объемлющего этот сюжет клубка проблем заставляет Розена – хотя он далеко не всегда следовал истинным требованиям методологической корректности и имманентной логики воспринятой им исследовательской программы – выходить за пределы собственного предмета исламистики. Зачастую каждая из прорабатываемых им категорий – «экономика» (он недаром поэтому восхищался осведомленностью в этом вопросе А. фон Кремера⁸⁶), «культура» и т. д. – оказывалась, по существу, категорией неисламоведческой. Собственно исламоведческий предмет оказывался равно принадлежащим иным, неисламоведческим, областям знания – философии, социологии, экономике, культурологии. Реликты испокон веков характерного для европейской ориенталистики культа филологии не оказались настолько сильными в розеновском интеллектуальном арсенале, чтобы он приносил им в жертву все прочие имеющие отношение к изучению мусульманского Востока научные дисциплины⁸⁷: он вполне признавал, что пограничный характер этого объекта естественным образом расшатывает предметный и поисково-операционный статус исламистики – «науки о религии – науки об исламе». Но как раз именно это обстоятельство и создавало мощное силовое поле методологической мысли, исследовательское напряжение, плодотворно способствуя формированию самознания исламистики как науки, обретающей себя в драматическом перекрытии «исламоведческое-не-исламоведческое»⁸⁸. Это был эффективный шаг, ибо:

- позволял исламистике не только установить границы собственной сферы профессиональной компетенции (а тем самым – управлять темпами и тенденциями своего развития);
- давал ей же возможность понять, что ислам – это не одно лишь «состояние», но и становление, осознанное самоизменение;
- позволял ей же, исламистке, работать как важное средство оптимизации динамики востоковедческого знания в целом, превращаясь в междисциплинарную программу, которая синтезировала и обобщала результаты других, и традиционно-востоковедческих, и невостоковедческих дисциплин.

А нормативная аксиология либеральной по своим политологическим и культурологическим импликациям «новой науки об исламе» должна была выступать как система ориентиров, к которым следует направлять деятельность тех, кто осуществляет данную программу.

4. Суть розеновского понимания ислама

Как же конкретно отразилась она в розеновском освещении ислама и истории стран его распространения?

При анализе этой проблемы нас ни в коей мере не должно смущать то обстоятельство, что по истории мусульманского Востока

Розен не написал ни одной специальной работы: «он весь тут в рецензиях, систематически в ЗВО публиковавшихся»⁸⁹, в материалах, очень небольших по объему, но несущих в себе, как правило, громадную и аксиологическую и методологическую нагрузку. Ведь, по сути, для Розена первенствующий интерес имела история христианского Востока⁹⁰ – и ниже я постараюсь показать, что все это было совершенно логичным с точки зрения ведущих параметров розеновской теоретико-историософской модели (а тем более – тех моделей, которые функционировали за пределами институционализированного пространства научного сообщества профессионалов-исламоведов, да и то лишь такого, которое включало в себя преимущественно петербургских ученых).

Читатель убедится, что при всей своей толерантности по отношению к исламу и прочим нехристианским верованиям Розен отказывается видеть в *Weltgeschichte* такой целостный живой организм, все стороны которого не только увязаны в единый узел, но и занимают равноправное положение касательно друг друга.

А.Ю. Якубовский отмечает, что в истории халифата Розена интересовали два кардинальных вопроса: «Какова роль арабов в создании ряда исторических явлений, связанных с арабскими завоеваниями и распространением ислама? В чем сущность (политическая и культурная) аббасидского переворота в середине VII в.?»⁹¹ Но этого, конечно, мало, ибо главное – выявить подлинное отношение Розена к исламу, а данный сюжет Якубовский фактически проигнорировал.

Суть розеновского понимания ислама предельно четко раскрыта в следующем пассаже (из рецензии на издание «Индии» аль-Бируни): «Да не подумает читатель, что мы принадлежим к безусловным поклонникам ислама («мы» – это в данном случае «я, барон Виктор Розен». – М.Б.) и арабов и самостоятельной культурной силы этих исторических факторов. Мы вполне признаем сравнительную *скудость и малосодержательность Мухаммедовой религии, неопрятность нравственной физиономии ее основателя*, равно как и *односторонность блестящего дарования арабской расы*⁹². Но не в одном Мухаммеде и его идеях сила, и не в одном арабском духе суть значения того великого исторического поворота, которого начало относится к 16 июня 622 г. Сила и суть его в том, что он заронил новый фермент в застоявшуюся массу древних культурных рас, выпустил на арену свежих борцов, еще не зараженных той, так сказать, гипертрофией мысли, которой, несомненно, начинают страдать культурные ветераны, когда они слишком долго остаются без подкрепления новобранцами, необученными еще по всем правилам искусства, но сильными физической бодростью и страстной прямолинейностью молодости»⁹³.

Розену – хотя, конечно, и не ему одному – в общем-то остался чуждым методологический подход, согласно которому ислам имеет собственную внутреннюю структуру, исчезающую из поля зрения при всякой попытке разять ее в соответствии с чуждыми ей классификационными схемами. Вот почему Розен вновь и вновь обосновывает свою кардинальную мысль о сугубо функциональной роли в судьбах Востока ислама и арабов как первых его приверженцев. Он видит в них лишь фактор, оказавшийся способным довести до точки плавления доселе разрозненные этносы и их культуры. Именно благодаря экспансии ислама и начался, согласно Розену, «процесс смешения старинной переднеазиатской культуры с новыми арабскими идеями и древних оседлых рас со свежими кочевыми пришельцами». В итоге выступает уже «новая, своеобразная при всех своих заимствованиях, сильная при всех своих недостатках культура, носителем которой не были уже ни арабы, ни сирийцы, ни копты, ни греки, ни персы в отдельности, а все эти национальности вместе, или, точнее, та новая смешанная раса, которая образовалась из слияния и смешения всех этих народностей. Если мы эту новую культуру и эту новую расу называем *арабскими*, то мы это делаем, с одной стороны, ради краткости – нельзя же ведь употреблять термин «греко-персо-сиро-копто-еврейско-арабская раса или культура», а с другой – ради того, что литературным языком этой расы оказался именно *арабский язык*, т. е. тот язык, который до сих пор не имел литературы»⁹⁴.

В другой своей работе – «Пробная лекция об Абу-Нувасе и его поэзии» – Розен считает, однако, нужным не умять до конца значимость собственно арабского этнического элемента: «Персам и отчасти сирийцам обязана своим происхождением арабская наука, но все, что писалось по-арабски, и, таким образом, слава научной деятельности в период, когда в Европе господствовал совершеннейший мрак, осталась за арабами»⁹⁵. И все же в конечном итоге вклад собственно арабов – как, впрочем, и каждого из остальных ближне- и среднево-

сточных народов – в конструирование метакатегории «Мусульманская цивилизация» не следует, постоянно предупреждает Розен, преувеличивать. До ислама арабы были «полудикими кочевниками», и только. И еще: «Живя постоянно среди (лучше: «в условиях». – М.Б.) ожесточенной борьбы за существование, борьбы с природой и людьми, громадное большинство арабов (все тех же «доисламских». – М.Б.) не имело ни времени, ни охоты, ни способности предаваться созерцательной жизни, мечтать (лучше: «рефлексировать». – М.Б.) о происхождении мира сего и о цели существования на нем человека. Они не объясняли себе явлений природы причудливой мифологией и не создавали никакой религиозной системы, которая могла бы хоть в одной сфере служить объединяющим началом»⁹⁶. И хотя оседлые арабы «были гораздо более доступны влиянию религии и (более) способны к искреннему религиозному энтузиазму»⁹⁷, все равно в целостных характеристиках их ментальности Розен не идет дальше известных оценок ее Ренаном, Дози и прочими западноевропейскими ориенталистами: араб «всегда вполне поглощен настоящим и не может оторваться от действительности»; он «мало взыскателен... относительно логической связи одной мысли с другой»⁹⁸; у него нет «творческой фантазии», вследствие чего в «древнеарабской поэзии отсутствуют мысли», – поскольку араб зависит «от отдельного... факта» и не способен подняться до осознания общечеловеческих проблем⁹⁹.

Что же касается так называемой арабской литературы, достигшей своего апогея спустя три-четыре столетия после смерти Мухаммеда, то она «не есть продукт чистой арабской расы, обитавшей в арабских степях и оазисах. Она – продукт такой смешанной расы, которая образовалась благодаря чрезвычайно быстрой ассимиляции, добровольной и принужденной, покоренных с покорителями, ассимиляции, совершившейся вопреки принятому догмату о поглощении народов с низшей культурой народами с высшей»¹⁰⁰.

Данному обстоятельству Розен придает первостепенное методологическое значение. Ему, ставящему во главу угла поиск явлений универсального масштаба и глубины – и потому сознательно пренебрегающему задачей систематического анализа влияния на социокультурное бытие расовых, этнических и прочих биологических факторов, – всего важнее акцентировать, что и ориенталистам, да и всем другим историкам, надлежит изучать прежде всего интеграционные процессы и импульсы и возникшие в результате их своеобразные, отныне уже не сводимые ни к одному из образовавших их компонентов культурные феномены¹⁰¹ с имманентным лишь для них личностным субстратом. Последний, согласно позитивистскому кредо Розена, предстает исключительно в форме «типа»: нельзя ограничиваться, воссоздавая, скажем, историю арабоязычной литературы «лишь самыми выдающимися особями», ибо «нам нужны типы, а не отдельные личности»¹⁰², типы, отражающие динамичную природу нововозникших целостностей, а не тех или иных конкретно-национальных и прочих ярко локальных спецификаций.

Сам по себе рывок – новый для России времен Розена, но для Запада же давно перешедший в разряд тривиальных – в сторону феноменологического понимания сущности такой целостности, как «средневековая мусульманская цивилизация» имел, разумеется, множество положительных для последующего развития исламоведческого знания аспектов. Он прежде всего в определенной мере подготавливал условия для восприятия им системного подхода.

Восхождение от «отдельного» («арабы и их культура», «персы и их культура», «сирийцы и их культура» и т. д. и т. д.) к «системному целому» («мусульманская цивилизация» или даже «средневековая мусульманско-христианская цивилизация») было логической необходимостью завершения первого, по существу, витка спиралевидного процесса исламоведческого познания, ступенью – площадкой, представляемой категорией «системы», и требовало далее приступить к исследованию «отдельного» как системы. В принципе вообще

любая отрасль научного познания начиналась с исследования изменений материальных и духовных образований и выявления их функциональных причин¹⁰³.

Обязанная своим рождением в основном позитивизму, «новая наука об исламе» опиралась на законы классической науки, представлявшей собой в целом функциональный этап познания универсума, в том числе разнообразных цивилизаций, субцивилизаций, культур, религий. Все открытые Кремером, Шпренгером, Ренаном «законы» генезиса и эволюции мусульманского мира – в том числе «закон борьбы в нем семитского и арийского начал»¹⁰⁴, – оказывались фундаментальными «законами». Они претендовали на объяснение (на функциональном уровне) и предсказание поведения народов мусульманского Востока в условиях тех или иных причинных воздействий. Но понять, почему это поведение именно такое, какое предсказывают данные «законы», почему последние таковы, каковы они есть, – оказывается невозможным исходя из знаний, полученных «новой» (а в наши дни – уже «классической») исламистикой.

Между тем только изучение глубинного, элементарного строения всех тех объектов, которые составляют метакатегорию «Мир ислама», позволяет нынешней исламистике приступить к более глубокому, по сравнению с функциональным, структурному, объяснению поведения этих объектов, включая и объяснение самих функциональных «законов» классической исламистики. Ведь вполне вероятно – хотя и строго не доказано, – что некоторые из них также лежат в основе всего поведения различных макрообразований («мусульманская средневековая цивилизация», «панисламизм», «панарабизм», «пантюркизм» и т. д.). Таким образом, самим «законам» классической (некогда – «новой науки об исламе») исламистики, примененным ею к функциональному по своей природе объяснению особенностей динамики исламских социумов, надлежит быть объясненными современной исламистикой в терминах структурного подхода. Есть, значит, основания представить историю исламоведческого познания как движение от исследования поведения объемлемых термином «Ислам» объектов к изучению их элементарного строения и к синтезу знаний о поведении этих объектов как «макротел» со знанием об их элементарном строении. Главной особенностью эпохи системного исследования является подход к любому объекту исламистики как к системе – единству его поведения как целого и его внутреннего строения. Заключается же он в исследовании этого единства.

Генеральная линия развития исламистики – от «отдельного» к «системе» («системному отдельному»), от изучения поведения и строения какого-либо из «исламских объектов» в относительном отрыве друг от друга к совместному исследованию их как противоположных сторон этого объекта, к исследованию их единства. Опыт изучения такого, скажем, явления, как панисламизм, доказал, что механистическая по своей сути попытка сведения ислама к его частям и протекающим в них процессам, попытка представить Макроумму («мировой Ислам») как простую сумму его частей, «макроум» (=«локальных исламских общин»), объяснить его поведение (как целостного образования), как сумму того, что делают его отдельные части, не дала результата.

Я хочу поэтому напомнить о факте, всем, казалось бы, очевидном, но не получившем, как представляется, должного историко-наукоедческого толкования.

В наши дни доминирует тенденция видеть в исламе не «просто религию», а «интегральный путь жизни», совершенно исключительный феномен, представляющий собой одновременно: 1) самореализацию арабской науки; 2) великую монотеистическую религию; 3) государство; 4) цивилизацию¹⁰⁵; 5) номократию¹⁰⁶, объемлющую не только религиозные, но и юридические нормы, тотальную систему, не знающую дифференциации религии и политики, морали и права, чуждую различию между «божьим» и «кесаревым».

По-видимому, такая трактовка обусловлена, как я писал еще в 1971 г., следующим обстоятельством.

Если для классического (во времена Розена – еще «нового») востоковедения, в значительной мере основывавшегося на механистическом методе анализа, было характерно стремление свести «целое» («ислам», «исламский мир») к сумме его частей и объяснять действия «целого» из действий его частей, то современная исламистика стремится именно «целое» брать в качестве отправной точки исследования, а в качестве исходных – законы, управляющие его поведением. Мы можем, следовательно, констатировать постепенное приближение к толкованию ислама как спонтанно активной системы, т. е. как организации, обладающей тенденцией сохранять и поддерживать себя через изменение, имеющей относительно автономное содержание и движущейся по внутренне детерминированным законам. Этот подход прежде всего означает, что ислам – не просто совокупность определенных единиц, где каждая управляется законами действующей на нее причинной связи, а совокупность отношений между ее фундаментальными составными элементами¹⁰⁷. И само собой очевидно, что признание Ислама как Системы предполагает не просто перечисление богатства, разнообразия его форм, их «пригнанности» друг к другу, но и их порядок, устойчивость в изменениях на основе своеобразных механизмов саморегулирования.

Нельзя не признать, однако, что в эпоху своего зарождения и классическая исламистика нередко приближалась к пониманию того, что в силу своих во многом уникальных (какими бы примитивными они на первый взгляд ни казались) черт ислам создал в завоеванных им странах Ближнего и Среднего Востока систему не аддитивную (конструируемую посредством простого суммирования элементов, их механического присоединения друг к другу), а органично-целостную (в которой изменения в одном каком-либо элементе немедленно сказываются и на функционировании всех остальных или, по крайней мере, некоторых¹⁰⁸).

Розен видит в исламе «новую, грандиозную по своей простоте и несложности религию, которая тем более пришлась по вкусу массам... что она почти везде являлась также и освободительницей масс от тяжелого иноземного ига»¹⁰⁹. И хотя слова «новая религия» и «пророк» берутся Розеном в кавычки, все-таки для него не подлежит ни малейшему сомнению, что «действительно понимать какой-нибудь народ можно, только изучив по возможности все-сторонне его религиозную жизнь и развитие его религиозной мысли». Розен детализирует: «чем основательнее поэтому арабист исследовал историю арабской религиозной мысли, тем полнее и глубже будет его понимание арабской народности. Сама же эта народность не потому ведь стала «исторической» и приобрела одно из почетных мест в истории культурного человечества, что ее древние богатыри в вдохновенных песнях воспевали свои разбойничьи подвиги, ни даже потому, что она, смешавшись с покоренными ею расами, создала филологическую, историческую, математическую, медицинскую, философскую литературу, не даже потому, что в известной степени служила посредницей между греческой наукой и западноевропейским миром, в то время являвшимся столь же «отсталым», каким теперь считается мир восточный... Нет, право на свое место во всемирной истории арабская народность приобрела тем, что в ее среде возникла и, впоследствии, соединенными трудами элементов, входивших в состав смешанной, говорившей и писавшей на арабском языке расы, которую мы привыкли называть просто *арабской*, широко развилась одна из немногих действительно мировых религий»¹¹⁰.

Итак, Розен, глубоко веря в доминирующую роль религии в судьбах всего человечества, также вынужден был создать понятийную систему, которая базируется на, говоря языком современной науки, атрибутном синтезе. Он предполагает объединение двух объектов таким образом, что один из них становится свойством другого. Так все, по существу, компоненты целого ряда завоеванных арабами – и, главное, ставших исламскими – народов являют

себя уже не только арабизированными, но и исламизированными, т. е. произошел синтез этих объектов с другими («арабский язык» и «ислам»). Результат соответствующего атрибутивного синтеза – «арабизированные и исламизированные ближне-и средневосточные культуры». Но мы видели, что Розен не устанавливает взаимно однозначного соответствия между понятиями «арабский язык» и «ислам»: лишь за ним, за исламом, признает он статус подлинного субстрата системы¹¹¹ – «средневековая мусульманская цивилизация». И сколь бы ни была существенной для Розена мысль о необходимости поиска реальной универсальной связи всевозможных объемлемых этой системой явлений и процессов и их взаимно функциональной зависимости, тем не менее, повторяю, он в выдвигаемой им соответствующей иерархии понятий выделяет в качестве порождающей субстанции религию – ислам. Я бы счел этот методологический ход одной из манифестаций понятия «странной петли» – феномена, неизбежно возникающего там, где движение вверх (или вниз) по ступеням иерархической системы неожиданно приводит нас в ту точку, с которой мы начали¹¹².

А Розен начинает и кончает исламом, поскольку ислам и только ислам – «вот настоящий аттестат зрелости, если позволительно так выразиться, арабской народности, вот главный вклад ее в культурную историю человечества, вот центр, из которого исходят все лучи арабского просвещения, и фокус, в котором они в большей или меньшей степени отражаются». Он не видит поэтому для арабиста-историка задачи более серьезной и благодарнейшей, чем «исследовать условия, при которых возник ислам, следить за разрастанием *мало оригинальных* мыслей арабского «пророка» в пышную религиозную систему, представляющую для почти двухсот миллионов людей то, чем они живы»¹¹³.

А коли так, то надо учесть, что хотя «нынешние мусульмане слишком мало похожи на древних арабов-язычников и нынешний ислам – слишком далек от ислама Мухаммеда», все же нельзя понять ни один этап мусульманской истории без наитщательнейшего изучения других, какими бы архаичными они теперь ни казались. Но именно здесь всего опасней впасть в супердетерминистские соблазны, абсолютизируя роль «стартового состояния» системы в ходе ее последующей эволюции, – соблазны, которым легко поддались, в частности, представители русской миссионерской исламистики. Так, Михаил Машанов утверждал, что без знания жизни арабов в домухаммедовскую эпоху «нельзя себе объяснить исторического хода ислама на первых его порах (этапах. – М.Б.), его завоевательного характера, его быстрого распространения почти по всему миру, быстрого достижения арабами-мусульманами цветущего государственного и научного состояния и столь же *быстрого упадка в мрак невежества, в каком коснеют и ныне все почти мусульмане*, в том числе и арабы»¹¹⁴.

Розен призывает к более трезвой позиции – позиции, учитывающей прежде всего минимизацию роли «арабского элемента» в судьбах постмухаммедовского ислама и сакрализуемых им культур. Имея в виду только что приведенные слова Машанова, он пишет, что для объяснения большинства названных миссионерским автором явлений знание «состояния арабов в эпоху Мухаммеда» играет довольно незначительную роль. Напротив, «преобладающее значение имеет исследование состояния тех *стран и народов, которые подчинились* исламу. С того самого времени, когда ислам вышел за пределы арабского полуострова, он начал освобождаться от влияния арабского элемента, который стусевывался все более и более. Связывать же «невежество», в котором *будто бы* (курсив мой. – М.Б.) коснеют теперь все (у Машанова, однако, читаем: «почти все!» – М.Б.) мусульманские народы, в каком бы то ни было отношении с состоянием арабов в эпоху Мухаммеда, нет уже решительно никаких оснований»¹¹⁵.

Таковы, по Розену, плоды «истинно-научного подхода» к религии, подхода, за который – с кажущимся теперь мило-наивным оптимизмом¹¹⁶ – ратовали на страницах «Записок» его ученики, единомышленники и последователи¹¹⁷ и который он, как я уже, впрочем, не

раз фиксировал выше, противопоставлял – как «объективный» – явным и неявным субъективистским воззрениям, в том числе миссионерским, и прежде всего тем, которые начисто отрицали за исламом (да и вообще за любой религией) сколько-нибудь позитивные потенции¹¹⁸.

5. В. Розен и миссионерская исламистика

Но здесь-то и нужен самый что ни на есть серьезный анализ проблемы «Розен и христианство», в том числе, естественно, и такого компонента ее, как «Розен и миссионерская исламистика».

В литературе давно уже сложилось – и прежде всего благодаря А.Ю. Якубовскому¹¹⁹ – мнение, будто Розен был принципиально-неумолимым врагом этой исламистики, нанеся-де ей такие удары, после которых она уже не могла обрести ни малейшего авторитета¹²⁰.

Попытаюсь доказать ошибочность подобного рода воззрений.

Еще в первом томе издаваемых им «Записок» Розен пишет о развернутой казанским миссионерством атаке на ислам: «В Казани... уже давно ведется весьма энергичная духовная борьба с мусульманством. *Борьба эта заслуживает гораздо больше внимания и сочувствия со стороны нашей образованной публики, чем ей обыкновенно уделяется, ибо тут дело о весьма важных государственных интересах.* Заботясь о спасении душ своих мусульманских сограждан, казанские миссионеры и ревнители православия не только исполняют свою христианскую обязанность, но работают также в пользу дела *великой политической важности, т. е. духовного слияния инородческих элементов наших восточных губерний с господствующею народностью*»¹²¹. Розен нисколько не скрывает своей убежденности, что ислам – серьезнейшее препятствие на пути осуществления этой грандиозной цели. Благодать ее он особенно подчеркивал в своих характеристиках средневекового мусульманского мира, успех которого в духовной сфере стал возможен лишь благодаря «смешению» этносов и их культур. В то же время Розен сомневается в действенности если не всех, то хотя бы некоторых из тех средств, которые предлагали миссионерские и близкие им апологеты культа «монокультуры», долженствующей уничтожить – или решительно подавить – «сорняки» в лице нехристианских (и даже неправославных) верований.

Розен пишет: «Не подлежит никакому сомнению, что это слияние никогда не будет достигнуто, пока мусульманство будет держаться в народных массах так крепко, как до сих пор: оно (слияние) произойдет само собой, коль скоро авторитет ислама будет поколеблен в глазах мухаммеданской толпы. Нам лично кажется, что эта цель вернее и скорее может быть достигнута распространением среди мусульман *общерусского образования*, привлечением молодежи в русские школы и тому подобными мерами, чем полемикой о Коране и мусульманской догматике с учеными муллами»¹²².

Розен явно осторожничает, не раз оговариваясь, что поскольку-де он незнаком с «местными условиями», постольку не чувствует себя компетентным во всем том, что касается специфически миссионерских проблем. Ему важно, однако, чтобы процесс их решения получил высоконаучное обоснование, ибо тем самым будет фундировано и дело универсализации в масштабах всей Российской империи ключевой для Розена ценности – европейской по своей природе системы образования с ее европейскими тож идеалами и нормами.

Обратим первостепенное внимание на то, что Розен (как и все, пожалуй, другие российские либералы) не связывал европеизацию мусульман («духовное слияние инородческих элементов наших восточных губерний с господствующею народностью») с их переходом в христианство. Между тем, как это, бесспорно, интуитивно сознавал Розен, возможность перекинуть мостик со стороны российских мусульман к высшим плодам субстанциональ-

ного движения всего, как он твердо веровал, человечества – к подлинно европейским социокультурным и политическим параметрам, – тормозится отвлечением исламоведения (в частности и в особенности миссионерского) от представляемых западной «новой наукой об исламе» концептуальных картин мусульманской действительности, от структурирующих эти картины категориальных форм мышления. Тот факт, что российская «донаучная» (=«дорозеновская») исламистика наделяла лишь эмпирическое бытие объекта – мусульманского Востока – особой ценностью, казался Розену резким ограничителем возможностей субъекта («стремящейся к унификации русской власти», «стремящейся к ассимиляции нерусских этносов русской культуры») по манипулированию с этим объектом. Розен, думается, сознавал, что ставшая превалирующей для миссионерской исламистики ориентация на односторонне-преобразовательную деятельность («массовая христианизация мусульман») исключала необходимость вводить в число категориальных элементов структуры «Ислам» ее внутренние противоречия, предполагать ее способность к самодвижению к историческому развитию, всерьез говорить о целесообразности ее строения, функциональной замкнутости ее частей, о наличии у нее развитой внутренней детерминации, опосредующей внешние воздействия и т. п. Но именно аккумулятором и глашатаем таких гносеологических процедур и выступала «новая наука об исламе», законным представителем которой в России чувствовал себя Розен. По самой своей сути эта «новая наука», с ее ярко историцистским взглядом на ислам, была во многом противоположна его миссионерско-христианским интерпретаторам и критикам, настаивающим на таком членении реальности, при котором можно было бы отвлечься от внутренней изменчивости Ислама, счесть его монолитом, элементы которого связаны одним только суммативным способом. И поэтому-то Розен настойчиво ратует за всестороннюю сциентацию миссионерской исламистики, за прочный союз между «теоретиками» и «практиками», как он называл миссионеров, всегда подчеркивая при этом социальную и нравственную ценность затеяной ими антиисламской кампании.

Вот чем, к примеру, импонирует ему комиссия при Казанской духовной академии, которая с 1873 г. стала издавать «Миссионерский противомусульманский сборник»: «Исходя из совершенно правильного принципа, что для борьбы с каким бы то ни было противником прежде всего необходимо основательное знакомство с его силами, комиссия не задавалась мыслью издавать *исключительно* полемические трактаты, а старалась по возможности содействовать *ознакомлению с исламом путем научного исследования*». И, явно имея в виду себя и своих единомышленников, Розен тут же добавляет: «Вот за это направление комиссия заслуживает полной признательности также и тех, которые посвятили себя изучению мусульманской истории и литературы, независимо от какой бы то ни было практической миссионерской или политической цели. При тесной связи между *наукой и жизнью* (как видим, в данном контексте термин «жизнь» охватывает и политику и миссионерскую деятельность. – М.Б.), нам... однако, кажется, что несколько большее общение между представителями «кабинетной» и «прикладной» (т. е. миссионерской исламистикой. – М.Б.) весьма желательно для обеих сторон. Обмен мыслями тут может быть очень плодотворен: ученый специалист (т. е. опять-таки «Розен и ему подобные». – М.Б.) найдет указания, в каком направлении ему приходится работать, чтобы найти то, чего в большинстве случаев у него нет, т. е. читателей, а практик, может быть, найдет указания на такие факты и соображения, которые в пылу борьбы легко могли ускользнуть от его внимания».

Это тем более важно, что ислам – противник, обладающий самым разнообразным и сильным интеллектуальным оружием, в первую очередь «богословской наукой». Она же – «целое громадное здание, весьма солидно построенное, скрепленное цементом весьма искусной диалектики. Оно построено было не разом, а сооружалось исподволь в течение более чем тысячелетней жизни ислама среди ожесточенной умственной борьбы и под весьма различными иноверными и иноземными влияниями. Для того чтобы потрясти это здание

в своей основе, недостаточно одного изучения Корана и указывания противнику на мнимые или действительные противоречия в нем: нужно глубокое знакомство с мусульманской экзегетической, догматической и апологетической литературой, чтобы поражать противника его же оружием. Других поражений он никогда не признает. Убедить его окончательно вам (прежде всего миссионерам. – М.Б.), может быть, и тогда не удастся; но вы непременно заставите его уважать ваши знания, признать в вас *силу*, а это даст вам авторитет и, при известных обстоятельствах, поможет вам *подорвать авторитет «ученого» муллы* в глазах массы, *а это самое главное»*¹²³.

С этой целью Розен призывает миссионеров обстоятельно овладеть арабским языком, детально ознакомиться – как бы это ни было трудно – с «литературой коранической, хадиса, усулей, фикха» и т. д.

Это, конечно, очень обширный и сложновоспринимаемый информационный массив, но «противник (исламские апологеты. – М.Б.) должен бороться с теми же затруднениями, что и вы (миссионеры. – М.Б.). Вы же *имеете перед ним громадное преимущество, располагая всеми открытиями и результатами современной науки, лучшим методом изучения и более глубоким взглядом»*¹²⁴.

Розен, как видим, попытался теснейшим образом интегрировать в некий не только гносеологический, но даже в определенной мере аксиологический и праксиологический блок миссионерскую исламистику и «новую науку об исламе», игнорируя в принципе отличные одна от другой мировоззренческие составляющие каждой из этих дисциплин. Альтернативные выводы, полученные на основе одного и того же фактического материала, оказывались следствием различия в накладываемых на него концептуальных сетках, философско-методологических метапарадигмах, стратегиях идеологического и политологического поиска и т. п. Фетиш сциентизма – к тому же соединившийся в данном случае с абсолютизацией исторического метода¹²⁵ – породил у Розена иллюзию возможности формирования такой динамической структуры взаимодействия светской и миссионерской исламистик, которая могла бы поддерживать оптимальный баланс негэнтропийно-энтропийных процессов в среде российских мусульман без существенных ограничений для развития всего имперского целого¹²⁶, без того, чтобы переставала быть интрансигентной (не подлежащей компромиссному решению) ценность европейско-либеральных по своему духу «прав человека» и других видов морально значимых норм.

Итак, забыв, что рано или поздно, но в конце концов неизбежно, уже в самой постановке и в решении связанных с мусульманством проблем проявляется разорванность, дихотомичность его образов, рисуемых соответственно светской и миссионерской исламистиками, Розен настаивает на многоаспектной кооперации с казанскими и прочими клерикально-христианскими обличителями ислама. Он

– дает им советы, как аргументированней и глубже вести полемику с «учеными муллами» по таким проблемам, как «непогрешимость пророков, антропоцентризм, свобода воли»;

– доказывает, сколь важны для исламистики в целом миссионерские исследования по чисто догматическим вопросам (причем одновременно надлежит убедительно доказать «зависимость мусульманской догматики» от христианской, дабы воссоздать совместно со светскими авторами «историю внутренней духовной жизни ислама»¹²⁷);

– высказывает пожелание, чтобы Казанская духовная академия «пришла на помощь *ориенталистам-мирянам* в разрабатывании этих вопросов. Богословское образование вообще, и значительное знакомство с творениями отцов церкви в особенности, служат лучшим подспорьем при подобных исследованиях»¹²⁸;

– публикует в «Записках» хвалебные отзывы своих коллег о деятельности русских миссионеров в Азии¹²⁹ и т. д.

Я еще раз напомню как нельзя более откровенные слова Розена об его отношении к исламу: религия «сравнительно скудная и малосодержательная», созданная человеком с «неопытной нравственной физиономией». И тем не менее, постоянно убеждает нас Розен, надо с предельной тщательностью изучать все, связанное с категорией «мусульманство», учитывать каскад непосредственных последствий его динамики в том случае, если не удастся найти эффективных инструментов оптимизации системы «Русские – восточные инородцы», – инструментов, в ряду которых особо видная роль должна принадлежать востоковедению, как столичному, так и становящемуся под его воздействием все более научным провинциальному (в том числе и миссионерскому). Розен поэтому видит в таком, скажем, факте, как организация в составе Императорского Московского археологического общества Восточной комиссии, весьма красноречивое доказательство того, что осознание «великой важности и первостепенного значения востоковедения и для русской науки и для русского государственного организма»¹³⁰ начинает распространяться также и вне стен тех учреждений, в программу занятия которых оно входило с самого начала их деятельности¹³⁰. Розен надеется на «постепенное созидание кафедр главнейших восточных языков при *всех* наших университетах»¹³¹. И только тогда, торжественно заверяет он, «когда эта заветная мечта русских ориенталистов осуществится, русское востоковедение станет на вполне твердую почву, получит возможность *успешного соперничества со старшими братьями на Западе* и будет в состоянии основательно и *целостно* исследовать те поистине неисчерпаемые ориенталистические богатства, которыми обладает необъятное пространство России»¹³². То, что небольшая часть этого «необъятного пространства» – исконно мусульманские земли, которые путем самой что ни на есть беззастенчивой агрессии включил в свою империю царизм, Розен, конечно, помнит. Но такого рода агрессию он воспринимает как нельзя более положительно и, более того, считает ее воодушевляющим примером и современникам и потомкам.

Вот как рекомендует Розен («самым горячим образом»!) изданную в Ташкенте книгу о казахских султанах: в ней читатели, особенно «подрастающее поколение ориенталистов», найдут сведения о том, «ценою каких почти невообразимых страданий и какими поистине геройскими подвигами горстки военных людей достигнуто покорение и умиротворение той страны, в которую они въедут со всем комфортом в вагоне железной дороги»¹³³.

6. Розен и другие авторы «Записок Восточного отделения» об исламе на мусульманских окраинах России

В том же – апологетическом по отношению к русскому колониализму и его экспансионистским намерениям – духе высказывались и другие авторы «Записок», в частности известный ориенталист Н. Веселовский, оставивший книгу теплых воспоминаний о самом Розене¹³⁴. Как помним, одновременно Веселовский был близок и В. Григорьеву – в частности, во взглядах на ислам и на политику по отношению к нему в казахско-киргизских степях.

Веселовский обрушивается на тех представителей колониальной администрации, которые ограничиваются абсолютизацией сиюминутного благополучия в руководимых ими мусульманских регионах, не замечая всю хрупкость, неустойчивость иллюзорных форм взаимоотношений русской власти и автохтонных, во многом еще доисламских, структур, а последних – с мусульманской правовой системой.

Веселовский настаивает на строго дифференцированном подходе к подпавшим под власть России мусульманским (или квазимусульманским – как казахи и киргизы) этносам: «... в деле управления различными народами, входящими в состав нашей империи, нельзя

все подгонять под одну норму; нельзя требовать, чтобы народ, воспитанный другими, чем наши, условиями жизни, иным мировоззрением, разом изменил свои понятия и свои гражданские отношения; с ними приходилось мириться, хотя бы (надо: «даже если». – М.Б.) эти понятия были *неправильны* и в некоторых случаях *вредны*, а гражданские отношения почему-либо *неудобны*»¹³⁵. Поэтому, напоминает Веселовский, киргизам (точнее – казахам и киргизам) и был оставлен их «народный суд по обычному праву» (т. е. адатный суд). Но при этом предполагалось, что постепенно в киргизских степях восторжествует царское законодательство. Вот в такую возможность Веселовский решительно отказывается верить, ибо вследствие самых разных причин не был установлен контроль за *баями*, которые «сочувствуют шариату! /Они/ высказывают сожаление, что своевременно не выпросили *шариата* у русского правительства»¹³⁶. И это не потому, доказывает Веселовский, что шариат представляет собой, в сравнении с адатами, «кодекс более определенный», что шариат «не знает смягчающих вину обстоятельств и поэтому упрощает разбирательство дела». Основная причина в том, что «им, шариатом, удовлетворяются мусульманские требования. Суд у мусульман так тесно связан с их верой, что относится к числу дел религиозных, и в этом направлении особенно сильно агитируют муллы у киргизов». И тут же следует знаменательный пассаж: «...мы достаточно уже пропагандировали мусульманство в киргизских степях во вред себе (явный намек на Екатерину Великую! – М.Б.) и, кажется, пора одуматься. Пора убедиться, что *мусульманство – самая враждебная христианству религия. Усилить ислам очень легко, бороться же с ним чрезвычайно трудно, а потому следует воздерживаться от таких мер, которые способствуют его усилению*»¹³⁷.

Веселовский категоричен: «В тех случаях, когда адаты оказываются почему-либо несостоятельными, не отвечающими новым условиям жизни, их надо заменять русскими постановлениями, а не статьями шариата...»¹³⁸

Таким образом, Веселовский продолжает ту традицию в русской литературе об исламе, которая из всех составляющих его элементов именно шариату отводила наиболее важные организующие, интегрирующие и социализирующие функции.

Пользуясь случаем, я хотел бы вывести на первый план функцию шариата в процессе постепенной интериоризации («вращения внутрь», превращения «внешнего» во «внутреннее») ислама как исходного средства связи между ядром мусульманской общины и всеми только в нее вступающими лицами (молодое поколение мусульман, а также принявшие ислам выходцы из иноконфессиональных коллективов).

Если говорить языком Гегеля, в этом процессе «сознание – для – других» становится «сознанием – для – себя». Все более и более интериоризуясь, шариат из средства связующего воздействия друг на друга разных членов уммы становится средством воздействия одной функции ислама как такового на другую. Следовательно, шариат – это не внешний атрибут ислама, а подлинная основа его. Благодаря шариату и только шариату *Homo Islamicus* становится существом, воистину живущим в исламе, и даже, более того – в исламском социально-историческом времени и по законам этого времени. Шариат – даже если он остается преимущественно в статусе идеала – никогда не следует рассматривать как простой компонент практической активности «усредненного мусульманина», оставляющий без изменения ее смысловую структуру. Шариат – и преимущественно лишь шариат, а не столько тафсир, сунна, калам и т. д. и т. д. – строит ткань «исламского сознания» из устойчивых систем обобщений (хотя им и далеко до уровня обобщений западного классического права), фиксирующих в специфически исламском духе социокультурную ценность тех явлений и процессов, которые вошли в орбиту общественной практики мусульманского Востока.

Я уверен, что примерно такими соображениями и руководствовались столь эрудированные шариатофобы, как, скажем, Ханыков, Григорьев и, конечно, сам Веселовский.

Последний вообще настолько не любил ислам, что со страниц все тех же розеновских «Записок» отверг книгу «Сборник киргизских обычаев» как «пропитанную мусульманским духом»¹³⁹, да и составителю ее (Бонч-Осмоловскому) дал очень дурную по тогдашним вкусам характеристику¹⁴⁰.

Пожалуй, Розен сам подписался бы под такими пассажами – или под их смысловой сущностью. Но зато вряд ли он, сторонник индивидуалистического принципа движения истории, в том числе и истории мусульманской, согласился бы с Веселовским тогда, когда этот убежденный консерватор пытался всячески идеализировать роль патриархальных структур и на этом основании настаивать на их сохранении у казахов (и киргизов). Веселовскому только «родовое начало» представляется надежным заслоном против процесса мусульманизации номадов и, соответственно, сохранения русской власти. Весьма симптоматично и то, что в своем восхвалении этого «родового начала» Веселовский использует те же аргументы, что и тогдашние – больше уже мыслящие в «полицейских категориях» – приверженцы типично русской деревенской общины и им подобных разновидностей *Gemeinschaft*.

Веселовский вопрошает: «...почему наша администрация старается разрушить родовое начало у киргизов? Неужели же она в действительности боится власти родоправителей в политическом отношении? Неужели у нас нет средств руководить этой властью и направлять ее к добру? Родовое начало существовало и существует у всех кочевников, и это не случайность какая-нибудь, а необходимая форма гражданского кочевого быта. Если род отвечает за поступок своего члена, то чего же лучше? Род... сумеет сдерживать *дурные намерения* отдельных личностей. Дисциплина в этом отношении у кочевников очень строгая; там *пылкая и буйная молодежь* всегда находилась в самом строгом подчинении у опытных, *благо-разумные* старцев. Разрушать авторитеты не трудно, но чем их заменить?»¹⁴¹

Но, отрицательно относясь к исламу, Веселовский – точно так же как Розен – считает эту религию величиной настолько внушительной и грозной, что какие-либо попытки или досадливо от нее отмахнуться, или ограничиваться ее заурядными и легковесными характеристиками будут крайне опасны для будущего российских государственных механизмов на мусульманско-колониальных окраинах. И Веселовский внушает: «Чтобы влияние наше на туземцев Средней Азии было благотворно, нам необходимо изучить их быт во всех подробностях, иначе мы не будем в состоянии ни отличить существенное от второстепенного, ни знать, как поступить в том или другом случае, где настойчиво требовать, где делать уступки, не теряя, однако, собственного достоинства и не упуская из виду *государственных интересов*. Осторожность необходима во всех тех случаях, когда затрагиваются *религиозные воззрения* народа, а для этого надо знать, как они, эти воззрения, проявляются в жизни и вообще в быте народа»¹⁴².

Как же надо править в Средней Азии, например? Так, отвечает Веселовский, как правил ею генерал-губернатор знаменитый К.П. фон Кауфман¹⁴³, который, в частности, сознавая «неудобство для русской власти и русского влияния в существовании Бухарского ханства, хотя и в вассальном положении», принимал меры «к ослаблению этого *гнезда фанатизма...*». После этого, с горечью продолжает Веселовский, «пошла в ход иная политика. Признано полезным поднять значение Бухары и возвысить обаяние власти хана. Едва ли это в интересах нашего государства». Следует разъяснение – настолько откровенное и настолько, надо признать, одновременно и дальновидное, что я процитирую его полностью. «Нельзя, – поучает Веселовский, – успокаиваться на том, что наше управление благотельнее и гуманнее ханского, потому что у народа существуют и другие, высшие блага, помимо материального избытка. Это – прежде всего национальное сознание, чувство национальной независимости и политической жизни. Хороша русская власть, но ведь она чужая, и худая, но своя, всегда будет дороже чужеземного владычества. Лучшее тому доказательство пред-

ставляет новая история Восточного Туркестана. Как ни ублажало китайское правительство туркестанцев, как ни благоденствовали тогда эти последние, но они при всяком удобном и даже неудобном случае восставали, чтобы изгнать язычников-благодетелей, и охотно шли под ярмо мусульманских тиранов. И у нас с нашими туркестанцами существует *пропасть в религиозном отношении*, а поэтому они тоже должны сознавать, что обречены на политическую смерть. Быть может, это сознание еще не приняло конкретные формы, но оно, несомненно, чувствуется, так сказать, висит в воздухе». Веселовский предупреждает – и, как показали последующие времена, не без оснований, – что «случайный толчок поможет этому сознанию развиться и, пожалуй, вылиться наружу. Вот почему усиливать значение Бухары¹⁴⁴ нам нет надобности, так как туда будут обращаться взоры наших подданных». Вся беда в том, что колониальные администраторы высокомерно отворачиваются от науки, которая могла бы дать им необходимый для результативного управления Средней Азии свод знаний о ее настоящем и прошлом, да и вообще, они еще «не прониклись сознанием важности изучения тех стран, где они призваны действовать»¹⁴⁵.

Дело, однако, было не только в таких новообретенных мусульманских подданных «белого царя» как среднеазиатские народы: все острее становилась и проблема татар, давно уже вошедших в состав Российской империи, но никак не желавших оставаться ее второсортными обитателями.

«Записки» не раз затрагивали и этот очень деликатный сюжет, особенно в публикациях такого известного турколога, как Василий Дмитриевич Смирнов¹⁴⁶ (с 1873 г. – доцент, с 1884 г. – профессор факультета восточных языков Петербургского университета). В предшествующем томе я говорил о том, что татарские авторы – как старые, так и новые – создали Смирнову репутацию злобного, упорного (и даже невежественного, что уж совсем неверно!) врага всей их национальной культуры, в первую очередь книгопечатания. Был ли таковым Смирнов на самом деле?

Я привлекаю для соответствующего анализа лишь одну его, но зато во всех планах примечательную, статью в розеновском журнале – «Мусульманские издания в России» (ЗВО. III. 1888).

Смирнов начинает ее с напоминания о вышедшем более двадцати лет назад, т. е. в 1866 г., первого обзора таких изданий, сделанного крупным российским востоковедом¹⁴⁷ академиком Борисом (Бернгардом) Андреевичем Дорном¹⁴⁸. Этот обзор «наделал в свое время в заграничной прессе заметного шума, который нашел себе отклик и в нашей отечественной тогдашней печати. Иностранцы, главным образом английские, публицисты, привыкшие смотреть на Россию как на страну абсолютного преобладания русской национальности», исключая всякое внешнее проявление самобытного существования каких-либо иных народностей, обитающих на ее обширном пространстве, просто пришли в изумление при виде того широкого пользования печатным словом, какое предоставлено в России мусульманскому населению. Их поразило громадное количество из года в год повторявшихся изданий Алкорана и других книг религиозного содержания. Подведя статистический итог этим цифрам, английские публицисты указывали на них своему правительству Индии, как на образец в отношении центральной власти к иноплеменному и иноверному населению государства. Эти панегирики были воспроизведены тогда в некоторых наших солидных газетах с выражением несомненного чувства удовольствия от заграничных похвал и одобрения такому явлению во внутренней жизни нашего отечества»¹⁴⁹.

Смирнов же, напротив, недоволен и прошлым и современным ему положением дел: объем «мусульманской издательской деятельности» за 20 лет вырос (благо если прежде она имела один лишь центр – Казань, то теперь еще к ней присоединились и Бахчисарай, и Ташкент, и Кавказ), тогда как ее «репертуар... за немногими исключениями сохранил свой преж-

ний характер». По-прежнему в изобилии публикуются Коран и прочие традиционно-религиозные сочинения, «массы арабских молитв... под разными заглавиями и с неперменным татарским предисловием, изображающим чудодейственные свойства этих молитв и в различных опасных случаях человеческой жизни. Все эти издания предназначаются исключительно для мусульманского простонародья» и как нельзя более отвечают корыстным интересам «полутемной корпорации татарского духовенства».

Правда, за последнее время, замечает Смирнов, наметились, под влиянием прежде всего модернизирующихся османцев (они же – «стамбульские меценаты всемусульманского просвещения в целом мире»), и некоторые сдвиги: растут «новые, для татар, конечно, прогрессивные идеи необходимости для татар образования и более свободной и открытой семейной и общественной жизни»¹⁵⁰. Я хочу акцентировать то обстоятельство, что Смирнову явно по душе «оригинальность попыток татарских литераторов (которых он противопоставляет «татарской пишущей братии из /среды/ казанского духовенства». – М.Б.) *отрешаться от прежней обскурантной закоснелости*, не позволяющей пользоваться печатным словом иначе как только для религиозных целей. В этом смысле можно считать *отрадным явлением* ежегодное печатание календаря Каюма Насырова с прибавлением разных статей общепользовного содержания, а в самое последнее время издание учебников географии и арабской грамматики, ибо они несколько приучают татарских грамотеев к простому, общежитейскому содержанию читаемого в печатной книге»¹⁵¹. Но подобного рода литературы еще очень мало, с сожалением (я подчеркиваю – именно «с сожалением!») констатирует Смирнов, вовсе не склонный отрицать за мусульманскими этносами, в частности татарами, возможности обладать способностями к активным поискам самоконструирования и абсолюта. Он совершенно не согласен с Дорном, увидевшим в развитии мусульманского издательского дела в России несомненные признаки «постепенного возрастания народного образования среди татар»¹⁵².

Нет, настаивает Смирнов, «печать в руках невежественного татарского духовенства служила и продолжает служить орудием поддержания и распространения религиозного, нравственного и бытового обскурантизма в бедном татарском простонародье»; предназначенные для него книги сеют «невежество и суеверие»; «под видом благочестия и под названием молитв печатается всякий набор слов, которому приписывается чудодейственная и полезнотворческая сила», беспрестанно публикуются «фантастические рецепты под видом «домашних лечебников», для «поддержания и энергизирования физических способностей к половым наслаждениям» и т. п. Смирнов искренне негодует: «И весь этот вздор печатается из года в год в ужасающих размерах... до сотен тысяч экземпляров», повергая «всякого гуманного и честного человека в уныние, свидетельствуя о *суеверности, невежестве и закоснелости нашего мусульманства*»⁵³. Смирнов не скрывает своего отрицательного отношения к «мудрым», как он с издевкой пишет, «государственным деятелям времен императрицы Екатерины II», которые «навязали» не только мусульманство киргизам, но и печать – татарам. Они – а вернее, «грамотные шарлатаны, претендующие на духовное руководство нашим мусульманским простонародьем, – придали книжной продукции направление не просто «узкорелигиозное», а проникнутое духом «фанатической косности и крайней суеверности».

Как нельзя более убедительные симптомы интеллектуальной деградации находит Смирнов и в татаро-мусульманской школьной системе, которая по-прежнему в руках невежд и обскурантов. А если «среди татар и встречаются люди мало-мальски образованные и незаконслые в своих воззрениях, то они обязаны этим все-таки русским школам и гимназиям, а не своим татарским мектебам и медресе»¹⁵⁴. В полном соответствии с *Zeitgeist* Смирнов упорно стремится убедить читателя, что его беспокоит судьба народа, притом народа татар-

ского, особенно «простонародья». Так, он вновь и вновь говорит о «систематическом шарлатанском обскурантировании низшей братии татарскими книжниками, бессовестно злоупотребляющими печатным словом для эксплуатации и морочения безграмотного люда»¹⁵⁵.

Смирнова делает вывод, весьма важный с точки зрения чисто политической: «...такое одностороннее коснение в общем религиозно-нравственном мирозерцании не может не влиять парализующе на *уравнение* во взаимных отношениях татарского народонаселения к коренному русскому, окончательное сближение с которым не может не быть желательным в видах *обоюдной их пользы, как членов одного и того же государства*»⁵⁶.

Интересно, что Смирнов вовсе не выступает как сторонник полной – или даже частичной – замены традиционно-татарских образовательных и прочих культурных институтов, в особенности печати, русско-христианскими. Напротив, он дает «образованным мусульманам» самые различные советы – советы квалифицированные и дельные – на темы о том, как реформировать школьные курсы: так, надо «воспользоваться для этого знакомыми народу обычными формами хикяйетов и притчей с подкреплением известных истин подходящими кораническими текстами», и вообще использовать общемусульманские средства «для *совершенно противоположных целей*»⁵⁷. А это «истинные», т. е. европогенные, «просвещение» и «культура», ничего общего, как мы убедились, не имеющие с программой тотальной христианизации и русификации татар, да и прочих российских мусульман.

Во всем этом мне видится очередное доказательство того, что в сознании множества русских интеллектуалов, и в особенности востоковедческой светской профессиональной элиты, идея иерархически упорядоченной поликонфессиональной империи – империи, качественно дифференцированной с онтологической точки зрения, – стала заменяться идеей такой империи, в которой все входящие в нее религиозно-этнические общины принадлежат одному и тому же уровню бытия. Отныне они должны не противопоставляться один другому, а стать взаимозависимыми и даже – пусть и в далекой перспективе – объединенными в некое целое, далекое, впрочем, от идеала тотальной аксиологической унификации. Категория «просвещение» выступает, таким образом, как наиболее действенное средство не только опосредования традиционных оппозиций (Ислам/Христианство; Русские/Татары и т. п.), но и их «смещения» в синтетическом единстве на основе внедрения европейского типа (при сохранении, однако, «мусульманской самобытности») образовательных институтов.

Им же предназначено утверждать автономную индивидуальную человеческую сознательность («рациональность»; «целесообразность») в качестве неопременного атрибутивного прообраза, модели организации как индивидуального процесса жизни, так и миропорядка, общественного устройства, экономической жизнедеятельности и т. п.

Каким бы отрицательным ни было отношение Веселовского к исламу, он тем не менее оказывался вынужденным – как, впрочем, и остальные крупные представители русской ориенталистики конца XIX – начала XX веков – отыскивать нечто вечно-единое в гигантском клубке непрерывно переплетающихся друг с другом политических, экономических, культурных и прочих нитей, нечто такое, что позволило бы представить их все в качестве Ислама, мультиструктурного, многоступенчатого, многопредметного объекта. Но для такого объекта быть – значит быть устойчивым к изменению, сохраняя в принципе свои явные и особенно неявные доминирующие характеристики и направления динамики. И с этим фактом приходилось волей или неволей смириться всем – и толерантным либералам, и упрямым консерваторам, и мечтавшим повернуть историю вспять, к блаженным временам крестовых походов, наиболее экстремистским представителям миссионерства.

Таким образом, и Веселовского, и Розена характеризует стремление создать континуум высоко-теоретизированной модели эволюции ислама, с одной стороны, и по преимуществу прагматических поисков механизмов управления им в интересах «русского государствен-

ного организма» – с другой¹⁵⁸. При этом они воодушевляли одновременно и профессионалов и общественность надеждой на то, что хотя бы в некоторых сферах ориенталистики русские ученые реально выйдут на первое место. Так, Розен заверял: «...в тех отраслях ориентализма, в которых либо благодаря характеру академических коллекций, либо благодаря историческим и географическим условиям, русские ученые могут и должны идти во главе других. Я разумею такие отрасли ориентализма, как инородческие языки, восточная нумизматика, сношения России с Востоком в разные периоды ее истории и пр.»¹⁵⁹.

Именно в данном направлении шел поиск познавательных¹⁶⁰ и мотивационных функций исламистики и многих остальных авторов «Записок»¹⁶¹, в том числе, как мы увидим ниже, и Василия Бартольда.

Но вначале обратимся к анализу исламоведческого наследия такой яркой фигуры, как Агафангел Крымский, который также значительно содействовал созданию когнитивного и культурного контекстов для сравнительно последовательных трансформаций оценок «исторической роли ислама», для придания легитимности новым для России концептуальным средствам ассимиляции религиоведческих факторов.

Как и розеновское направление, Крымский немало сделал для того, чтобы ускорить отказ от нормативных, априорных схем в пользу синтетических определений, чтобы повернуть исламистику к эмпирическим реальностям мусульманского мира с органически ему присущими поведенческими и мыслительными моделями.

Глава 2

Агафангел Крымский, или Блеск и нищета эклектизма

1. Крымский как исламовед

Итак, я веду речь об Агафангеле Крымском¹ (1871–1942). Универсализм и расизм, рационализм и мистика – таковы базовые нормативные ориентации научного творчества² этого во всех отношениях достойного внимания деятеля русской и украинской культур.

Уникальный эрудит и полиглот, вынужденный к тому же постоянно зарабатывать себе на жизнь (очень важное отличие от никогда³ не знавшего серьезных материальных затруднений Бартольда) писанием популярных книжек и статей, Крымский, как я уже отмечал, не смог, однако, избежать в своих бесчисленных работах концептуального хаоса. Последний же был закономерным следствием тех – и внутренне иницируемых, и внешних, институциональных – кризисов, которые стали характерной чертой интеллектуальной истории российской исламистики конца XIX – начала XX вв., и завершились ее безоговорочной тягой к западным методологическим и метатеоретическим моделям.

А между тем даже на Западе тот специфический мыслительный комплекс, который я в предыдущей главе назвал «философией исламоведения» и первостепенной функцией которого была по крайней мере приостановка непрерывного дробления направленного на мусульманский Восток познавательного процесса на обособленные отсеки, без учета их общих связей, функционировал крайне аритмично, спонтанно, не сумев, органично включившись в ткань научного поиска, проложить надежный путь интегративным, синтетическим тенденциям.

В итоге различные направления и школы мировой исламистики рубежа (XIX–XX) веков с большей энергией направляли свой потенциал друг против друга, нежели на усилия постичь сущностные основания своих различий и противостояний.

Тогдашняя исламистика характеризовалась «явственно выраженным плюрализмом научного познания и знания. Это был закономерный плод ее динамизирующей специализации и дифференциации.

А это, в свою очередь, означало, что на смену представлению об изоморфном однообразном социуме под названием «мусульманский Восток» пришел образ его же как социума структурализованного, как совокупности сгруппированных «разнокалиберных» и разнокачественных субъектов. Но между ними зачастую даже переставала устанавливаться какая-либо иерархическая подчиненность.

Под давлением узкопозитивистской установки на простое описание «богатства единичного» воцарялось метафизическое противостояние эмпирии и теории⁴.

Сказанное в равной, если даже не в большей, мере относится и к русской исламистике, которая порой самым парадоксальным образом соединяла противоположные по идейному содержанию установки, стремясь все их как бы «испытать на прочность».

С одной стороны, есть основания вновь и вновь говорить о как бы органически ей свойственном пристрастии к безалаберному сочетанию различных, в том числе и взаимоисключающих, точек зрения, оценок, суждений, плохо стыкующихся систем доказательств, к намеренной зачастую аморфности многих категориальных конструкций, об отсутствии четкого, единого смыслового стержня и т. д.

С другой стороны, наиболее вдумчивые представители российской исламистики осознавали, что наделение какого-либо одного понятия – «расовый (национальный) дух», или

«экономика», или «специфика религии» – организующей функцией в процессе исламоведческой рефлексии приведет к острому дефициту реально-эффективных познавательных средств.

Абсолютизация редуктивно-предметного анализа имманентных мусульманскому Востоку ментальных и культурных структур – в частности и в особенности того анализа, который обосновывал детерминанты типа «арийский», «семитский», «тюркский» и прочие субстраты, – означала бы обезличение прошлого. Тогда любое несущее на себе исламский штамп духовное образование стало бы преподноситься как результат жесткой, однозначной детерминации, а реальная история мусульманского мира обернулась бы незримо – отвлеченным алгоритмическим процессом. Торжество последовательных апологетов расовых концепций означало бы крайний схематизм. Люди, делающие историю, выступили бы здесь как едва проступающие в событийной канве взаимозаменяющиеся призраки, как персонификаторы религиозных, биологических, географических и прочих категорий. К числу факторов, которые лимитировали экспансию в мировоззренческо-социологический костяк русской культуры расистских теорий – и прежде всего это было влияние православно-христианского универсализма, – надо добавить и такой, как почти всеобщее равнение русских же профессиональных светских исламоведов (а отчасти – и миссионерских) на конститутивную политическую мораль либерализма. Она заметно повлияла и на оценку исламоведом специфики избранной ими предметной области, и на саму суть ассимилированных ими философских и историософских традиций и даже антитрадиций; эта модель была для них источником высокой эмоциональной силы, неся с собой прежде всего различные эгалитаристские императивы.

Надо было поэтому отыскать иную, подлинно адекватную на сей раз, методологическую основу – в виде синтеза редукционистского подхода (манифестирующегося в только что названных мною понятиях – «расовый дух», «экономика» и т. п.) и других, воистину глобальных и по форме своей и по сущности.

Крымский, уже вследствие особенностей своей натуры – интравертивной, с вечно напряженной эстетической доминантой, – смог острее других ощутить очарование мощной и полиморфной динамики той истории, в центре которой стоит Человек, вне зависимости от его этнических и конфессиональных одеяний – Истории,

– где есть и бесцельно-хаотический порыв;

– и явственно предвидимые, ибо они рождаются под воздействием одних, и только одних, неизменных, как мир, причин, строго-целенаправленные деяния;

– и такие принципиально непредсказуемые, с изначально амбивалентной онтологией, потенции, которые, реализуясь, способны неожиданно и фундаментально изменить судьбы всего земного шара.

И если посмотреть на совокупно-исламоведческое наследие Крымского именно с этой точки зрения, то нетрудно будет убедиться, что он все время пытался сделать ключевым представлением о самодостаточности и замкнутости внутреннего мира мусульман – или, если уж говорить наверняка, их наиболее интеллектуально и психологически рафинированных единоверцев, с неординарной интенсивностью переживающих уникальность своего духовного опыта, своего бытия, своей судьбы.

Эти люди – и сам Мухаммед в дни его мучительных поисков Божественной Истины, и вдохновенные персидские поэты, и гениальный, наверное, Газали, и, конечно, все те, кого Гольдциэр называл «истинными суфиями».

Поэтому столь часты у Крымского такие категории, как «страдание», «отчаяние», «сомнение», – категории, доселе бывшие в ведении психологии и отчасти теоретического религиоведения, но под пером Крымского ставшие теперь определяющими в онтологической структуре жизнедеятельности духовной элиты мусульманской цивилизации.

А этот решительный поворот в сторону подчеркнуто-индивидуального жизненного мира потребовал и новой, неакадемической (что, замечу мимоходом, особенно резко бросается в глаза при сравнении работ Крымского с предельно сухими, как правило, бартольдовскими трудами) формы, а именно – приоритета не теоретико-абстрактного схематизирования (благо оно-то никогда не было, напомним, сильной стороной ни одного российского исламоведа), но – обладающей высокой эмоциональностью историко-художественной прозы, которая оказывает сильное суггестивное воздействие отнюдь не философскими генерализациями или своеобразной терминологией, а мастерством эффектного описания конкретных ситуаций и умело подобранных исторических персонажей.

С задачей подобного масштаба и сложности Крымский справился блестяще: многие страницы его исследований (или, если называть вещи своими именами, – великолепно изготовленных компиляций) и сегодня еще можно перечитывать как образцы хотя и не первостепенного, но все же серьезного, художественного дара.

Как и весьма почитаемые и сильно на него повлиявшие авторы – такие, как А. Шпренгер и Р. Доци, – Крымский сумел чутко прислушаться к коловращениям страстей человеческих и запечатлеть их так, чтобы буквально каждому читателю стало ясно, какими сложнейшими явлениями были и рождение и последующая динамика ислама.

Но буквально за всем следящий и все быстро адаптирующий⁵ Крымский в должной мере освоил и методологические достижения двух других великих «шейхов исламоведения» – Гольдциэра и Снук-Хюргронье – и потому в своих работах о первоначальном мусульманстве, например, он:

- пристально всматривается в ту деформированную картину реальных происшествий в Аравии конца VI – начала VII вв., которую создали их действующие лица и современники;
- указывает на связи между социальными и политическими отношениями в этом регионе, с одной стороны, и их «перекодировкой» в ритуалы, символы, мифологические комплексы, корпус сунны и коллекции хадисов, в прочие базисные сакральные и квазисакральные тексты.

Я уже обращал внимание на искренние симпатии Крымского к мусульманскому мистицизму в его суфийском прежде всего ответвлении – симпатии, совершенно, так сказать, закономерные для всех тех, кого природа наделила интуитивистско-экзальтированной натурой эстета, – и, значит, тем, что Макс Вебер назвал «религиозной музыкальностью». Если быть точнее, то в подобного рода случаях нам являет себя деистическо-пантеистический по сути своей настрой, означающий преобладание и «личной веры», и мотиваций персоналистской субъективности, а одновременно – и слабую приверженность к традиционным узкоконфессиональным формам мировосприятия, и признание понятий «сакральное» и «секулярное» как радикально различных, сосуществующих лишь в стадии постоянного конструктивного конфликта и плодотворного напряжения.

Целесообразно, по-видимому, напомнить здесь о том, что, как и на Западе, в России конца XIX – начала XX вв., рос интерес некоторых представителей культурной элиты⁶ (в том числе, разумеется, и профессиональных востоковедов⁷) к суфизму (а в еще большей мере – к буддизму, индуизму, бехаизму), вследствие разочарования в господствующих, христианских, догмах и морально-конфессиональных кодексах и, соответственно, поиска мировоззренческих вдохновений и нравственных идеалов в философско-религиозной мысли и Индии и Ирана (как очередного, хотя и «неполноценного», репрезентанта «арийского духа»)⁸.

По Крымскому (имеется пока в виду его написанный в 1896 г. «Очерк развития суфизма до конца III века гижры», опубликованный в «Древностях восточных» – Ч. II. 1896. Вып. 1), «общечеловеческий интерес» имело прежде всего то обстоятельство, что суфизм нало-

жил печать на «общественное сознание» мусульман, их философию, этику, литературу, на осмысление средневековым миром ислама понятия свободы. Исходя из анализа символики, сопутствующей этому понятию – лилии (символ чистоты) и кипариса (символ пренебрежения к земному), – Крымский делает вывод, что для «восточного человека»⁹ идеал свободы – «спиритуалистический, суфийский»¹⁰. В таком толковании он, этот идеал, категорически разнится от модерново-западного – что Крымский, конечно, вполне сознавал. Но, полагаю, права и И.М. Смилянская, обращая внимание на известное сходство суфийского понятия свободы с тем идеалом внутренней духовной свободы, который в конкретном историческом осмыслении отвечал нравственным и философским исканиям определенных слоев русской интеллигенции¹¹ и нашел отражение у Льва Толстого и Федора Достоевского (роман которого «Братья Карамазовы» значительно повлиял на Крымского). Крымский отдал дань этим поискам¹² – в особенности в своем поэтическом сборнике с таким любопытным названием: «Вариации на свои и чужие темы. Из прелюдии к неавтобиографическому мистико-аскетическому циклу “Книга одиночества”»¹³.

Но сделать суфийские и «интеллигентско-российские» особые замкнутые идеально-утопические миры духовных ценностей «системой сообщающихся сосудов»¹⁴ мог всего результативней тот, кто уже «от природы» был предрасположен к перманентным выходам за рамки европоцентристской – да и любой иной – структуры стратегических культурных координат, кто не был заморожен обилием и четкостью фетишизированных дихотомических антитез, – т. е. тот, кого следует счесть «подлинным художником (der echter Kiinstler)».

С уверенностью заявляю, что ни один из российских коллег Крымского не обладал столь богатым художественно-творческим началом, тем самым, которое сливает в нечто всегда привлекательное – пусть даже обычно крайне спорное – образы подлинные и воображаемые¹⁵. У Крымского – как и у Шпренгера, Дози, Ренана – взаимодополняли друг друга «мифос» и «логос», правое и левое полушария головного мозга. А это значит, что он, стремясь активизировать инновационные возможности исламистики, в какой-то мере объединял регистрирующую и наблюдающую позицию ученого-позитивиста, эмпирически исследующего налично-бытийные структуры, с артистизмом «художественного оформления»¹⁶ исторических фактов, бурным потоком льющихся со страниц его бесчисленных работ, самых разнообразных и притом вовсе не ограничивающихся ориентальными проблемами¹⁷. Я, правда, не совершенно убежден в том, пошла ли на пользу Крымскому его попытка снять противостояние этих двух типов осмысления бытия. Скорее наоборот (и далее я вновь затрону эту тему): из него не вышло ни первостепенной величины Ученого, ни выдающегося Художника, что в очередной раз свидетельствует в пользу тезиса о конечной несовместимости¹⁸ механизмов художественного творчества и логического мышления¹⁹.

И все же, как бы то ни было, перед нами – редкостный в истории европейской исламистики пример того, как уже сами по себе чисто биологическо-индивидуальные спецификации «объективно» работают на замену старомодной культурной оппозиции Запад – Восток каким-то новым целостным миропониманием, утверждающим, говоря словами Велемира Хлебникова, «всеобщую солидарность вещей»²⁰.

Эти эпистемологические интенции давали возможность находить организацию внутри беспорядка; благодаря им удавалось – Крымскому в том числе – показать, что кажущиеся совершенно отличными культуры бывают нередко подобны русским матрешкам: они имеют одинаковую конфигурацию при больших и малых масштабах.

Конечно, Крымский был и всегда оставался приверженцем христианства. Сравнивая его с мусульманством, он выдвигает на первый план мысль о том, что «коранический бог»²¹

менее всего похож на «нежного, любвеобильного Бога христианского»²². Столь же показательно, что Крымский хвалит известного защитника ислама, петербургского ахунда А. Баязитова за то, что тот «дает мусульманскому учению о предопределении такое истолкование, которое совпадает с христианским учением о божественном предопределении и не страдающей от этого свободной человеческой воли»²³ и т. д. Но в целом Крымский – подобно, например, всегда им чтимому Гольдциэру²⁴ – нередко ставит во главу угла мысль о благодати Религии вообще, независимо от ее конкретно-эмпирических воплощений. Согласно Крымскому, «*в религии, в вере человек ищет успокоения от сомнений и скептицизма, которые гложут его душу, и религия плохо удовлетворяла бы своему великому назначению, если бы не давала ответов на мировые запросы прямым, аподиктическим образом*»²⁵.

Как и Крем ер, Шпренгер, Гольдциэр и многие другие западные – да и русские – светские исламоведы, Крымский:

– делает упор на том позитивном, что внесла этика ислама в социокультурную жизнь и Аравии²⁶ и других, ставших адептами этой религии, «совсем грубых народов»²⁷;

– сожалеет, что «на беду для ислама его сладострастие бросается резко в глаза и заслоняет от наблюдателя такие /его/ *положительные качества*, как логическая удобопонятность, отсутствие неправдоподобных, неестественных верований»²⁸;

– считает (опять-таки как, скажем, Гольдциэр²⁹) несущественным вопрос о степени оригинальности ислама»³⁰;

– не сомневается в искренности стремлений ислама к «великой реформе» в сфере нравственности»³¹ и т. д.

У Крымского находим, наконец, и такое очень любопытное признание: «... в первые годы моих занятий востоковедением Коран наводил на меня томительную скуку, какая вообще является при чтении поэтов третьестепенных; отдельные искорки поэзии не вознаграждают за ту водянистую риторику, которая преобладает в целом». Заметив, что коранические суры значительно уступают в художественно-смысловом отношении творениям ветхозаветных пророков, Крымский, однако, далее вносит совершенно другую тональность.

«...После того, – пишет он, – мне пришлось много вчитываться в историю Мухаммеда и освоиться с его психологией, пришлось долгое время жить среди арабов на Востоке и часто слушать благоговейное чтение Корана в мечети, среди торжественной, возвышенной обстановки, – и в результате оказалось, что *незаметно для себя я Коран прямо полюбил*: когда читаю его, то испытываю удовольствие, с каким, например, читаешь произведение симпатичного и близко знакомого человека, хотя бы это был талант довольно дюжинный... Мне кажется, что *чувства арабиста в этом отношении близко подходят к чувствам верующего мусульманина*»³².

Это во многом очень верное наблюдение – хотя, конечно, относящееся далеко не ко всем арабистам и исламоведам³³ – позволяет, в совокупности с другими, уже обрисованными мною мыслями Крымского, понять, как он, оставаясь и европо- и христианоцентристом, твердо верящим в необходимость для мусульман и политического и особенно культурного владычества Запада³⁴ (в т. ч., конечно, и России), стремился все же свести «многое к единому»: бесконечные видимые изменения какой-нибудь одной религии и всех остальных – к какому-то постоянству, к определенной униформности на более глубоком уровне.

Я не сомневаюсь в том, что такая эпистемологическая стратегия обусловлена верой (пусть и не декларируемой, пусть даже самим автором ясно несознаваемой) в наличие универсально-мистической субстанции.

Эта вера позволила Крымскому не только понять многие аспекты ее мусульманской разновидности, но и смоделировать громадную роль последней как в порождении турбулентности духовной жизни исламских социумов, так и, с другой стороны, в кристаллизации в ней довольно строгих «схем порядка» (сколь бы ни казался он, Порядок, диаметрально противоположным тому «эзотерическому, феерическому, неистовому, безумному», что всегда сопрягается с категорией «мистическое постижение Бога»),

Однако и у Крымского мусульманский Восток исполняет преимущественно функцию зеркала, фокусирующего в себе все российско-генные страхи, все чужое и чуждое европейско-русской ментальности как таковой. Поэтому его «психограмма» исламского мира не только не смогла преодолеть эвристический разброд в российской исламистике, но, напротив, сама же ему значительно способствовала.

Впрочем, такого рода ситуации кажутся вполне типичными для всей русской культуры с ее вечной иллюзией обновления; в ней один за другим возникают, сменяя друг друга, авангардизмы, которые на самом деле лишь демонстрируют свой неизменный архаизм. Отсюда и неизбежное смешение различных понятийных систем³⁵, их фактическая взаимоиждентичность – или, по крайней мере, концептуальный параллелизм, что в целостном действии своем не вело к максимализации роли Случайности в историческом движении. И это понятно – «случайность» надо обязательно связать с таким порождающим ее источником так называемого «петербургского», императорского периода истории русской культуры, как «жажда личного успеха, самоутверждения, игра личности с обстоятельствами, историей, целым, законы которого остаются для нас Неизвестными Факторами»³⁶.

В довольно существенной степени сказанное относится и к жизненным путям тех, кто создавал российское профессиональное исламоведение и, движимый честолюбивыми амбициями, вовлеченный в суровую «внутривидовую» борьбу, жаждал оснастить себя как можно более импозантным и эффективным идейно-символическим арсеналом.

Но побеждал в этих профессиональных схватках тот, кто наилучшим по тогдашним критериям образом смог воспринять новейшие плоды творчества своих западных коллег, кто, следовательно, быстрее, чем его соотечественники, преуспел в «гонке за лидером».

Этим лидером заданные мыслительные – и сопутствующие им терминологические – парадигмы стали и в России общим фоном не только так называемой академической исламистики, но и расхожей журналистико-публицистической практики.

* * *

И здесь я имею в виду в первую очередь сравнительно широкий наплыв и в научную и в массовую литературу вариаций на тему о решающей роли расовых – «арийских», «семитских», «тюркских» – субстратов в судьбах мусульманского Востока.

Мне уже приходилось писать о том, что было бы принципиально неверным счесть период торжества объяснительных моделей, видящих в понятии «раса» структурообразующий фактор, досадной аномалией в истории исламистики. Напротив, он привнес с собой немало и эмпирических и теоретических приращений³⁷.

Я хотел бы добавить и следующее: в тогдашнем историко-культурном контексте акцентирование расовых категорий было значительным шагом на пути активизации того процесса, который можно назвать «фундаментализацией исламистики». Под таковым надобно понимать не просто обогащение методологического и методического фондов этой научной дисциплины: одновременно и, главное, резко повышаются ее когнитивные возможности. Суть данного эпистемологического явления как раз и состоит в переходе Научной Ислами-

стики от одного уровня теоретизации (описания) к другому, более высокому (объяснению) – сколь бы ни казался он зачастую умозрительным, ярко субъективистским, противоречивым.

Уже само по себе введение в теоретический и символический остов исламистики понятия «арийский (семитский, тюркский и т. д.) дух» придавало ей качественно иное – в сравнении с той историографией, которая вдохновлялась унифицирующими, в основном транснациональными и трансрасовыми идеалами эпохи Просвещения, – методологическое измерение.

Подчеркнуто-редукционистское по своему характеру, оно ставило задачей нахождение изначальных и первичных компонентов *Pax Islamica* в виде принципиально несводимых друг к другу различных связанных с понятием «раса» специфических интеллектуально-психологических комбинаций. Каждая из них неделима в силу своей и ахронной и алокальной и аконтекстуальной, жесткой однозначности, т. е. внутренней однородности и отсутствия возможности ее расчленения. Уже на примере Э. Ренана, А. Шпренгера, А. Кремера и Т. Нёльдеке, самым интенсивным образом начавших включать в исламоведческо-познавательный процесс дихотомию «арийско-семитский (а впоследствии и понятийную триаду – «арийский – семитский – тюркский») дух», можно было убедиться в том, что эта категориально-эпистемологическая новация придала концептуальный смысл и теоретическую интерпретацию огромному скопищу реальных (и полуреальных) сведений о таком, скажем, событии, как генезис ислама.

Первоначальный ислам стал пониматься как инструмент утверждения уникально-семитских норм и ценностей, господствовавших в арабском обществе и поддерживавших его и социальное и культурное и даже эмоциональное равновесие. Стало поэтому возможным представить и нововозникшее мусульманство и мекканско-мединский континуум как взаимоконституирующие сферы, скрепленные друг с другом посредством различных процессов обратной связи.

В центре внимания, таким образом, оказался не столько креативный, сколько репродуктивный аспект функционирования новой, исламской, системы. Ислам же предстал как своеобразный регулятор отношений – не только групповых и межличностных, но и, прежде всего, между индивидом и обществом. Исходным в данном случае оказался принцип «гомеостаза» – сохранения, постоянства социокультурной стабильности, поддержания *status quo*. В основе такого подхода лежит, соответственно, взгляд на общество как на саморегулирующуюся систему, в интегрированном механизме которой религии принадлежит весьма важный статус гибкого и динамичного посредника между действующими внутри этой системы разными политическими и культурными силами, способного привести их к некоему общему знаменателю – или, по крайней мере, к состоянию равновесия. В конце концов в социокультурно-историческом плане ислам в понимании носителей расовых теорий стал выступать исключительно как средство, а не как цель развития любого (не только арабо-семитского, но и персидского, тюркского и т. д.) подразделения мусульманской цивилизации.

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.