

**Неприкосновенный запас. 2001. №3.**

**Игорь Алексеев.**

**Ислам и поиски российской идентичности.**

**Русская религиозно-философская мысль XIX века о мусульманском обществе**

Роль ислама в истории России как государства и общества, в исторической судьбе русского народа гораздо более значительна, чем это может показаться на первый взгляд, и, во всяком случае, больше, чем это всегда официально признавалось. Речь идет не только о том, что многовековое соседство с мусульманскими народами заставляло русских принимать во внимание их социально-культурное и духовно-религиозное бытие. Сам характер формирования российской субцивилизации, русской "модели мира" неизбежно должен был поставить вопрос глобального выбора, невозможный без обращения к исламу как факту духовной культуры человечества.

Россия, быть может, является единственной страной, перед которой история поставила вопрос сознательного выбора религии. Как известно, в 987 году великий князь Владимир принимал наряду с иудеями и христианами и мусульманских проповедников из Волжской Булгарии. Кроме того, согласно арабским и персидским источникам, Владимир отправлял послов в Хорезм для непосредственного ознакомления с исламом. Интересно, что, по сообщению тех же источников, эти послы стали мусульманами; это дало повод средневековым мусульманским авторам думать, что ислам стал официальной религией русских. И хотя в действительности Русь сделала выбор в пользу православия, этот пример является весьма показательным с точки зрения внутренней логики русской истории. Проблема выбора пути, осознания своей духовной цели стала ключевой для русского самосознания.

Важнейшей особенностью русской культуры, а вслед за ней и русской философской и общественной мысли является глубокое сомнение в применимости опыта западноевропейской цивилизации для России и остального, "не-западного", мира. В противопоставлении Запада и Востока России пытаются найти место между ними. При этом характерной чертой русской мысли является ее эсхатологическая направленность, стремление осмыслить судьбы страны и мира в перспективе религиозного предчувствия конца истории.

Трагический, но неизбежный период крушения средневековой культуры, разрушения традиционной картины мира, начавшийся в России в XVII веке, вызвал к жизни новые попытки поисков духовной самоидентификации. В значительной мере они были основаны на критическом переосмыслении достижений европейской рационалистической мысли. В русском общественном сознании возникают новые, отличные от средневековых, подходы к мусульманской проблематике, основанные уже не на догматическом подходе, а на теории

культурно-исторических типов. Пытаясь определить место России в ряду мировых цивилизаций, русская элита обращается, в частности, и к мусульманскому историческому материалу.

Однако адекватное восприятие ислама, понимание его роли в мировой истории и культуре довольно длительное время было для русской общественной мысли недостижимым. В значительной мере это было обусловлено недостатком достоверной информации об исламе, господством стереотипов догматического сознания. Не меньшую роль здесь играет также весьма существенная для русской ментальности проблема отношения. Для русского человека формирование объективного взгляда на предмет не имеет, в сущности, принципиального значения. Гораздо более важным для него является эмоциональное восприятие того или иного явления, его отношение к этому. Именно этим объясняется тот факт, что чувство внутренней близости ислама, глубинного духовного родства с ним раньше и ярче проявилось в русской культуре, прежде всего в поэзии. Общественная мысль даже к самой постановке этой проблемы подошла намного позже.

Первые попытки рассмотрения мусульманской проблематики в связи с поисками культурно-исторической идентичности России были предприняты в полемике между западниками и славянофилами. Надо отметить, что при внешнем антагонизме этих направлений, выражавшемся в противоречии оценочных характеристик, их объединяла общая мировоззренческая основа, общие подходы к рассмотрению философских и исторических проблем. Следуя логике христианского провиденциализма и прогрессистским моделям, унаследованным от французских просветителей, русские мыслители рассматривали историю как поступательное движение к наиболее совершенным формам человеческого бытия, к реализации христианского нравственного идеала. С этой точки зрения духовные достижения нехристианских культур рассматривались как "смутные чаяния будущих христианских поисков духовной свободы". Однако при этом русские мыслители не могли не признавать определенную самоценность духовного опыта Востока и, в частности, ислама.

П.Я. Чаадаев, один из наиболее ярких и противоречивых русских философов, характеризует ислам как "одно из наиболее замечательных проявлений Закона", важнейшая роль которого состоит в искоренении многобожия. Пророк Мухаммад, по его мнению, Ч великий человек, который "несравненно более заслуживает уважения со стороны людей, чем вся эта толпа бесполезных мудрецов, которые не сумели ни одного из своих размышлений облечь в плоть и кровь, и ни в одно человеческое сердце вселить твердое убеждение; которые лишь внесли разделение в человеческое существо, вместо того, чтобы постараться объединить разрозненные элементы его природы". Надо отметить, что такой подход к исламу был, по сути, пределом для либерально и европоцентристски ориентированной русской мысли первой половины XIX века.

Более сложную трактовку роли и места ислама в мировой истории дает А.С. Хомяков. Концепция Хомякова строится на представлении о всемирной истории

как органическом синтезе исторических судеб отдельных народов как коллективных личностей.

Движущей силой истории, по Хомякову, является духовно-религиозное начало. Взаимовлияние духовных логик и традиций определяется диалектическим взаимодействием двух базовых принципов Ч свободы и необходимости. В соответствии с этим, великие религии мира делятся им на две группы Ч иранскую и кушитскую. В первой преобладает свобода, во второй Ч необходимость. Это противопоставление, во многом сходное с получившей распространение на Западе антитезой арийства и семитизма, как бы заменяет Хомякову дихотомию цивилизация Ч варварство, являясь, по сути, отражением вполне архаической картины мира, с характерным противопоставлением полюсов света и тьмы, добра и зла и т.п.

Ислам и история мусульманского общества в этом контексте рассматриваются как результат сложного взаимодействия этих двух начал, с определяющим воздействием иранства (через иудаизм и христианство). Недостаточность ислама, его духовная неполнота объясняются отказом от идеи онтологического преображения человека через обретение им новой личности во Христе. Вместе с тем, ислам оценивается Хомяковым как органическое учение, а Мухаммад рассматривается как поэт-герой, поверивший в свое призвание свыше и не только воспринявший идеи иудаизма и христианства, но и согласовавший свое учение с образом жизни арабов. Особое расположение Хомякова вызывает то, что арабы, с его точки зрения, были не склонны к государственному быту; это отразилось в квазиэгалитарном, неиерархическом устройстве раннемусульманского общества. Хомяков все же не оставляет места для субстанциального, метафизического оправдания ислама как явления духовной истории человечества и не видит в нем соперника христианству, считая, что в мусульманской культуре, как и в западной, материальное начало бесповоротно возобладало над духовным.

Концепция Хомякова фактически заложила парадигму рассуждений в этой области, которой следовало большинство мыслителей православной ориентации. Попытка расширения этой парадигмы была предпринята Н.Я. Данилевским на основе его теории культурно-исторических типов. В своем сочинении "Россия и Европа" он гораздо более решительно, чем Хомяков, критикует европоцентристские представления и идею бесконечного социального прогресса. Противостояние России и Европы Данилевский рассматривает как современное продолжение давнего конфликта Греции и Рима, византийского православия и западного католицизма. Россия, представляющая истинное направление христианства, должна, в конечном итоге, победить в этом противостоянии. Мусульманский мир в этой ситуации выступает как важный фактор, с одной стороны, являющийся барьером на пути западного влияния и угрозы, а с другой Ч представляющий потенциальную возможность для расширения российской сферы влияния.

Гораздо более интересным представляется подход к исламу, выработанный в

середине века К.Н. Леонтьевым. Леонтьев выступал оппонентом как западников, так и славянофилов, выдвигая в качестве альтернативы консервативно-традиционалистскую концепцию "византизма" и заслужив, благодаря этому, репутацию реакционера. Исходя из постулата о культурно-исторической и духовной преемственности России по отношению к Византийской империи, он методологически отвергал как западническую идею либерализма как критерия социального прогресса, так и сентиментально-ностальгические построения славянофилов, желавших совместить историческую самобытность России с либеральным общественным идеалом. "Россия не просто государство, Ч писал он. Ч Россия, взятая во всецелости со всеми своими азиатскими владениями, это Ч целый мир особой жизни... не нашедший еще себе своеобразного стиля культурной государственности".

Длительный опыт государственной дипломатической службы позволил Леонтьеву выйти за рамки кабинетного философствования и сформировать более реалистический подход к мировым проблемам. Ислам рассматривался им прежде всего с точки зрения глубинных государственных и политических интересов России на Востоке, тесно увязываемых с духовными интересами православия. В одной из работ, посвященных так называемому "восточному вопросу", Леонтьев писал: "По странной игре политических событий... оказывается, что в наше время чистейшие интересы православия (не политического, а духовного) тесно связаны с владычеством мусульманского государя. Власть Магометова наследника есть залог охранения и свободы для христианского аскетизма". "Нам раз навсегда стало ясно, что не столько мусульманство, сколько Англия наш естественный и вечный враг на Востоке". Критикуя стремление своих современников к реализации искусственных социально-политических моделей, мыслитель видел в исламе пример исторической устойчивости самостоятельной органической цивилизации. "Исламизм, Ч писал он, Ч меняя центр, менял племя, менял государственность, но сам не менялся, как и следовало ожидать от самобытной религиозной культуры". Будучи убежденным христианином и политическим консервативом, К.Н. Леонтьев, в отличие от многих своих либерально настроенных современников, не только признавал духовную самоценность ислама, но и считал мусульманский мир гораздо более близким к России по сравнению с Западом.

Противоречивость восприятия ислама в русском общественном сознании наиболее ярко выразил В.С. Соловьев. Развитие его взглядов на ислам фактически повторяет путь, пройденный всей русской мыслью. Если в одной из первых своих работ, затрагивавших мусульманскую проблематику, Соловьев характеризует ислам как косную силу, подавляющую личность ради целого, противостоящую творческому началу в истории, то впоследствии из-под его пера выходит работа "Магомет. Его жизнь и религия", ставшая, по словам многих авторов, своеобразной христианской апологией ислама. Будучи глубоко верующим христианином, автор вплотную подошел к признанию пророческой миссии Мухаммада. "Если признавать в истории внутренний смысл и целесообразность, Ч отмечал он, Ч тогда, без сомнения, такое мировое дело, как создание ислама и основание мусульманской культуры, должно иметь провиденциальное значение, и миссия Мухаммада не

может быть отнята у него..."

Анализируя исторические и духовные истоки ислама, Соловьев указывает на то, что Мухаммад подчеркивал единство веры всех пророков и рассматривал свою миссию как восстановление изначальной веры Авраама, Моисея, Иисуса. Русский философ опровергает также расхожие заблуждения относительно ислама, в частности представление об абсолютном фатализме мусульманской религии. "Не правы те... которые предписывают Мухаммаду нелепый и богохульный догмат о предопределении ко злу, т.е. что Бог по произволу Своему предназначил одним быть добрыми и спастись, а другим Ч быть злыми и погибнуть..." По мнению Соловьева, смысл тех аятов Корана, где говорится о том, что некоторые люди бесповоротно осуждены Богом, состоит в том, что Бог, зная, что эти люди "в глубине души своей... предпочли зло добру, не заботится более об их спасении, а напротив, для своих провиденциальных целей ожесточает еще более сердце их, все равно уже ожесточенное и погибшее..." Таким образом, предопределение основывается не на произволе Божиим, а на Его всеведении.

Также Соловьев опровергает представления о религиозном фанатизме и нетерпимости мусульман, связанные с идеей джихада. "Цель священной войны, Ч пишет он, Ч не есть обращение неверных в Ислам, а только их покорность Исламу. Таким образом, противоречие здесь только кажущееся, и в учении Мухаммада веротерпимость вполне совмещается с идеей священной войны". Касаясь упреков европейских ученых в том, что райское вознаграждение в Коране описывается в виде чувственных наслаждений, Соловьев указывает, что это больше способ изображения будущей жизни, чем понятие о ней. "Принцип этой жизни есть все-таки для Мухаммада непосредственное общение с Богом". "Идеал мусульманина Ч человек, который, подобно Мухаммаду, может сказать про себя: я отдал сердце Богу, и который находит в общении с Богом единственное истинное наслаждение, и в Коране заявляется, что праведные добродетельны бескорыстно ради одного Бога".

Оставаясь в рамках христианского мирозерцания, Соловьев усматривал недостаток ислама в том, что, по его мнению, мусульманская религия требует не бесконечного совершенствования человека, а лишь акта его безусловной преданности Богу. Тем не менее русский философ признавал огромное значение ислама в духовном развитии человечества и видел его историческую перспективу. "Духовное молоко Корана еще нужно для человечества", Ч писал он.

Немалое внимание исламу и мусульманскому миру уделял многолетний оппонент Соловьева Л.Н. Толстой. Стремясь создать собственную этико-религиозную концепцию, более универсальную и, одновременно, более персоналистическую, чем традиционные религиозные системы, Толстой обращался к мусульманскому культурно-историческому и религиозному материалу в поисках аргументов для своих воззрений. Интерес Толстого к исламу находился в одном ряду с его интересом вообще к Востоку и его духовному наследию, который проявился у него еще в ранней молодости, когда он изучал арабский и турецкий языки в Казанском

университете. Этот интерес, так и не став академическим, оказал тем не менее серьезное влияние на формирование личности и взглядов русского писателя и мыслителя.

Специфика мировоззрения Толстого, с его, гораздо более выраженным, чем у Соловьева и славянофилов, антигосударственным и либерально-персоналистским пафосом, определяла в значительной степени и то, на что обращал внимание Толстой в самом исламе. Высоко оценивая фундаментальные этические принципы мусульманской религии, Толстой, тем не менее, решительно критиковал официальный ислам, опиравшийся на строгие религиозные каноны.

Гораздо большее внимание Толстого привлекали разного рода модернистские и реформаторские течения в исламе. Известна, в частности, его переписка с верховным муфтием Египта Мухаммадом Абдо, основоположником мусульманского модернизма, которого он считал "просвещенным деятелем" ислама и взгляды которого, как ему казалось, были близки к его собственным. При этом Толстой решительно критиковал предпринимавшиеся мусульманскими реформаторами попытки возродить традиционную религиозность в новых исторических условиях.

Эволюция взглядов Толстого привела в конечном итоге к тому, что он нашел выражение близких к его взглядам идей не в классическом исламе, а в бабизме и бахаизме и синкретических этико-религиозных учениях, выросших на исламской почве, но вышедших за рамки собственно ислама.

Учение бахаитов, отражавшее интересы формирующейся компрадорской прослойки с ее транснациональной ориентацией и антитрадиционалистскими интересами, характерной проповедью мирового государства и нового типа духовности, привлекало Толстого именно своей принципиальной антиортодоксальностью, выраженным морализаторским аспектом. В письме И. А. Гриневской Толстой характеризовал бабизм и бахаизм следующим образом: "Мне кажется, что это учение, так же как и все рационалистические общественные, религиозные учения, возникающие в последнее время из изуродованных жрецами первобытных учений: браманизма, буддизма, иудаизма, христианства, магометанства, имеют великую будущность именно потому, что все эти учения, откинув все те уродливые наслоения, которые разделяют их, стремятся к тому, чтобы слиться в одну большую религию всего человечества".

Впоследствии Толстой разочаровался в бахаизме, обнаружив невозможность реализации собственного духовно-нравственного идеала в его рамках, и под конец жизни вообще потерял к нему интерес.

Таким образом, Толстой искал в исламе, как и в других религиозных учениях Востока, идеи, близкие его собственным представлениям. Ислам интересовал Толстого не сам по себе, как духовное или историческое явление, а скорее как материал для построения собственной духовной идентичности. Рассматривая

ислам как древнее учение, в котором нашли выражение нравственные принципы, общие для всего человечества, Толстой стремился вычленив эти принципы и встроить их в свою мировоззренческую систему. Однако в этом процессе ему пришлось столкнуться с неразрешимой проблемой Ч невозможностью выделить некие абстрактные духовные принципы, вырвав их из общего историко-культурного и духовно-религиозного контекста исламской традиции. Определенную возможность такого рода представлял, как могло показаться, бахаизм. Однако принципиальная неорганичность последнего не могла в конечном итоге не привести к разочарованию и в нем.

Проблема осмысления ислама и мусульманского общества имела для представителей русской религиозно-философской мысли существенное значение. При этом исламский культурно-исторический материал использовался русскими мыслителями главным образом как инструмент для понимания исторических и духовных перспектив собственно России и русского православия. Практически всегда эти перспективы рассматривались в свете отвлеченного идеала социального христианства. Опираясь так или иначе на концепцию цивилизации, русские мыслители все же склонялись к тому, чтобы рассматривать собственно цивилизационный путь развития как тупиковый. Выход из этого тупика виделся им в реализации христианского нравственного идеала на социальном уровне.

Исламский культурно-исторический материал имел немаловажное значение для формирования идеи особого российского пути, представления о России как о связующем звене между Востоком и Западом. Эта идея появляется уже у Данилевского, значительный вклад в ее разработку внес К.Н. Леонтьев, а впоследствии, в XX веке, Ч теоретики евразийства. Эта же идея нашла отражение в мусульманской общественной мысли в России, в особенности в работах Исмаила Гаспринского. Эволюция взглядов отечественных мыслителей в этом отношении происходила в направлении геополитического и цивилизационного синтеза Востока и Запада, ведущая роль в котором отводилась России. Построение теоретической модели такого синтеза не могло быть успешным без учета сложного процесса взаимодействия в российской (как и в ближневосточной) истории трех авраамических логик Ч иудаизма, христианства и ислама Ч и основанных на них культурных традиций и социально-поведенческих моделей. Попытки игнорирования этого процесса приводили к тому, что в картине мира, формировавшейся в сознании интеллектуальной элиты русского общества, для ислама и мусульманского общества не находилось адекватного места. Отсутствие теоретической возможности исторического или религиозного оправдания ислама приходило в очевидное противоречие с самим фактом существования ислама и мусульманского общества как исторического и социокультурного явления. С другой стороны, когда удавалось найти такого рода оправдание Ч будь то универсальный мистический монотеизм Соловьева, геополитические построения Леонтьева или даже синкретическое мировоззрение Толстого, Ч русская культура обнаруживала значительный потенциал комплиментарности в отношении ислама, восходящий к подспудному пониманию типологического сходства духовно-

религиозных и социокультурных комплексов двух традиций, восходящих к единому историческому и метафизическому источнику.