



М.А. Батунский

---

РОССИЯ  
И  
ИСЛАМ

---

III

Марк Батунский

**Россия и ислам. Том 3**

«Прогресс-Традиция»

## **Батунский М. А.**

Россия и ислам. Том 3 / М. А. Батунский — «Прогресс-Традиция»,

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

# Содержание

Часть III	5
Глава 1	5
1. Историко-теоретическое (методологическое)	8
отступление	
2. У истоков светского профессионального исламоведения	14
3. В. Розен об истории исламистики	18
Конец ознакомительного фрагмента.	22

# **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 ислама<sup>1</sup>. 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 консервативной<sup>2</sup> – идеологий) создать механизмы внутренне согласованного функционирования – или «коллективного движения» – этноконфессиональных компонентов Российской империи.

Вплоть до самых последних своих дней царизм противился стремлениям поднять роль «иностранческой» (в том числе мусульманской) интеллигенции – даже в органах местного самоуправления<sup>3</sup> – 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 оппозиции<sup>4</sup>.

Заметный уже в 60-80-е годы конфликт между консервативными и либеральными платформами в так называемом иностранческом вопросе<sup>5</sup> 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 ограничения научного творче-

ства; наличие у представителей профессиональной группы ученых особых личных моральных и профессиональных качеств<sup>6</sup> 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 наибольшей 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, ответвлениям<sup>7</sup>.

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 приобретением<sup>8</sup>, 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.

Позитивизм<sup>9</sup>, 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 метаметодологический рывок нес в себе серьезные политические импликации, явственно противостоявшие политическим же следствиям реликтов средневеково-христианской картины ислама<sup>10</sup> – картины, полной невероятных деформаций, искажений и ошибок и четко нацеленной на разжигание антимусульманских страстей и эмоций<sup>11</sup>.

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 людей<sup>12</sup>. В итоге и такая категория, как «российская культура», превращалась в совокупность частей, каждая из которых обретала 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 стороны, 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 беспартийно 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 университете<sup>13</sup>) 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 авторы<sup>14</sup> 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 товаром<sup>15</sup>, 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 исследований 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. Гольдциера».

Итак, с одной стороны, шло восприятие в рамках единых в принципе и для западной и для российской исламоведческих 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 последовательно<sup>16</sup> – 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 это, 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 неконтиуальность: в ней наличествовали «трещины», «щели», ее отличала несбалансированность – словом, все то, что превращало ее в нестабильную и потому способную к разносторонним трансформациям структуру<sup>17</sup>. 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 идеалами<sup>18</sup> и лояльностями (в особенности к «единой и неделимой Руси», а значит, и к программам ассимиляции и русификации мусульман и прочих «инородцев»<sup>19</sup>).

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 фиксирую 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 пары<sup>20</sup>. 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 дискурсии<sup>21</sup>, 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)<sup>22</sup> 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 опи-

сано 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 конструкторов, строгих аксиоматических и дедуктивных систем<sup>23</sup>.

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 целом<sup>24</sup> 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 раззять 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 исламистик<sup>25</sup>. 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), сущностей<sup>26</sup>.

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 исламология<sup>27</sup> (и ее философия<sup>28</sup>) 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  $Ax$  (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, разнovid-

ности. 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 двузначную логику, этот явный атрибут жестких вариантов конфессионализма<sup>29</sup>.

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 «строгих научных» (= «западноевропейских») критериев<sup>30</sup> 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 свершениями<sup>31</sup>.

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.

Критик<sup>32</sup> 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 метакоммуникационный уровень, поскольку в выступлениях о специальной литературе, об авторах, об издательских 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 исламистик<sup>33</sup>. Но с течением времени становилось все яснее, что выполнять роль полноценной копии Оригинала (вновь и вновь напоминая, 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»<sup>34</sup>.

Для реализации всей этой сложнейшей задачи нужен был высококвалифицированный творческий коллектив со следующим ролевым распределением функций внутри него<sup>35</sup>: «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 проблем<sup>36</sup>.

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, следовательно, 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 направления<sup>37</sup>: абсолютизация эмпирических наблюдений; неадекватность существую-

щих 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 свершить прыжок в категорию «Мировая наука» – каковой и становились доселе во многом разрозненные, но в период перед Первой мировой войной начавшие интегрироваться западноевропейская и североамериканская исламистики<sup>38</sup>, – 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 мира<sup>39</sup> 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 Петербурга<sup>40</sup>), кто пытался глубоко понять фундаментальные константы исламского мира, – понять прежде всего через труды ведущих западных исламоведов второй половины XIX – начала XX вв.<sup>41</sup> 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 свершить 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 исламистике.

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 взаимосоотрудничества 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 его<sup>42</sup> с Христианом Даниловичем Френом (1782–1851).

Немец по происхождению (как, впрочем, и множество других российских востоковедов<sup>43</sup>), Френ остался в истории российского мусульмановедения<sup>44</sup> не только как видный нумизмат, но и как человек, много сделавший для институционализации этой дисциплины (основная его заслуга в этом направлении – создание Азиатского музея<sup>45</sup>), для ее совершенствования в соответствии с тогдашними считавшимися передовыми научными критериями<sup>46</sup>.

Самого же Розена столь видный ориенталист и лингвист, как Николай Яковлевич Марр, назвал «*Spiritus movens*» нашего востоковедения<sup>47</sup>, 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 Марр<sup>48</sup>.

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»<sup>49</sup>.

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 всероссийским 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»<sup>50</sup>, 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»<sup>51</sup> в России – уже упомянутого Восточного отделения и его «Записок»<sup>52</sup>, – 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 общества<sup>53</sup>, Туркестанского кружка любителей археологии<sup>54</sup> и др.<sup>55</sup>).

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 этики<sup>56</sup> 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 публикаций<sup>57</sup>.

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 факторов<sup>58</sup> – 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 Лазаревы<sup>59</sup>, создали в Москве знаменитый Лазаревский институт восточных языков<sup>60</sup>);
- 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 «императорского» 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)<sup>61</sup>; он «знал весь мусульманско-христианский феодальный мир средневекового Востока»<sup>62</sup>.

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»<sup>63</sup>) 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 деятельности<sup>64</sup>.

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 компонентами 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 христианоцентризм, 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, отвер-

гающей 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 исла-

мистики 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 Кримером 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 ценностями<sup>65</sup>. 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 попадало 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»<sup>66</sup>. 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 могущественным орудием новой науки, т. е. сравнительным методом*, критика, ясно понимающая пределы знания и предпочитающая молчанию 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 избранников, приближающихся, хотя бы только в некоторой степени, к нему, потому лишь, что они к нему стремятся всем мышлением своим»<sup>67</sup>.

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 дилетантами<sup>68</sup>. 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»<sup>69</sup>. 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, лите-

ратурных сюжетов, звуков, языков. Это есть для историка тот единственный прямой путь... вне которого нет спасения и всякие рассуждения и соображения, выводы и заключения совершенно праздны, пока этот путь не пройден»<sup>70</sup>.

Он, этот «прямой путь», в принципе одинаков и для Запада, и для Востока<sup>71</sup>. 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»<sup>72</sup>.

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»<sup>73</sup>.

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 Бартольду) близки были в первую очередь лишь те феномены, которые несли в себе явственно-универсалистский потенциал, имели «общечеловеческие элементы»<sup>74</sup> 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»<sup>75</sup>. 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 наследства. Розен полушутливо замечает: «Бедным туркам опять сильно достается»<sup>76</sup>, 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-Хюргронье<sup>77</sup>. Задача столь крупных масштабов может быть, уверен Розен, решена и в России – но только при условии «строгого соблюдения правила о разделении труда, причем на долю местных деятелей (т. е. «провинциальных ориенталистов», деятельностью которых, как помним, всегда серьезно интересовался Розен<sup>78</sup>.-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»<sup>79</sup>.

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»<sup>80</sup>. 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. Ханьковым) «почти суеверный 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 дервишеских орденов, ишанов и тому подобных лиц. Все это одинаково важно и для науки и для жизни...»<sup>81</sup>

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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