

Л. Н. Толстой и ислам: к переосмыслению места мусульман в российском культурном каноне

Д. В. Мухетдинов

Московский исламский институт,
Российская Федерация, 109382, Москва, пр. Кирова, 12
Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Л. Н. Толстой и ислам: к переосмыслению места мусульман в российском культурном каноне // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 1. С. 92–109. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2022.105>

В статье выделяются основные способы тематизации ислама в российской интеллектуальной культуре: ислам как цивилизационный враг, ислам как низшая по отношению к христианству богооткровенная религия, ислам как потенциальное христианство и т. д. С этими взглядами расходится точка зрения Л. Н. Толстого, который видел в исламе полноценную традицию, разделяющую с христианством некоторые общие религиозные истины и по-своему искажающую их в ходе истории. Отмечается особая значимость понимания Л. Н. Толстым духовно-этической природы религии для переосмысления места мусульман в российском культурном каноне. Автор показывает, в чем именно состоит внутренняя близость религиозной философии Толстого к исламской традиции. Подвергаются критике как прямолинейная исламизация учения Толстого, так и попытки полностью отграничить идеи Толстого от исламского контекста. «Сродство» некоторых центральных идей Толстого, вырастающих из размышления писателя над христианским наследием, по отношению к идеям исламской традиции может способствовать более успешной конвергенции мусульманской идентичности и российской идентичности (прототипически христианской). В заключение автор обосновывает необходимость обращения к идейному потенциалу неисламских творцов российской культуры для эффективного преодоления стереотипных образов мусульман в российском культурном каноне.

Ключевые слова: ислам, мусульманская идентичность, русская философия, российское мусульманство, гегемония, религиозное обновление.

Введение

История ислама в России восходит к середине VII в. С тех пор на протяжении почти 14 веков можно говорить о тесном взаимодействии народов, которые ковали евразийскую цивилизацию, с носителями ис-

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2022

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2022

ламской идентичности. Не вызывает сомнения, что ислам стал частью российской и евразийской идентичности и оказал значительное влияние на ее формирование. Однако в XIX — начале XX в., когда шли горячие споры о цивилизационной специфике России, о русском пути, о «русской идее», исламскому фактору внимание практически не уделялось, что является серьезным упущением отечественных историософских проектов. В тех немногочисленных пассажах у русских философов, где упомянут ислам, он предстает как экзотичная или явно маргинальная форма религиозности, в лучшем случае — как «потенциальное православие». Ни о каком глубоком философском или культурологическом анализе нет и речи. Это тем более удивительно, что в начале XX в. исламская мысль и исламская идентичность уже рассматривались в европейской науке, пусть и не так подробно, как хотелось бы. Такое пренебрежение исламским фактором и мусульманским населением России формально объясняется господством православия и реальной неспособностью занять синтетическую, всечеловеческую позицию, необходимость которой неоднократно декларировалась русскими мыслителями (ср. у Достоевского: «Ибо что такое сила духа русской народности как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности?»¹). Однако имеются ли более глубокие причины этого?

Указанный недостаток отечественной рефлексии над цивилизационной спецификой России в полной мере воспроизведен в 90-е годы XX — начале XXI в. Возрождение русского религиозно-философского наследия, развитие идей, обосновывавших уникальность России как «государства-цивилизации», сопровождалось отсутствием внимания к исламу и мусульманскому населению. Если ислам и упоминался, то только мимоходом. Реальных попыток учета, осмысления российской мусульманской идентичности, а также ее интеграции в цивилизационную стратегию предпринято не было. По моим наблюдениям, это всегда сопровождалось крайне низким уровнем знания об исламе в среде российской интеллигенции. Ассоциация ислама с «архаичностью», «угнетением женщин» и «терроризмом», раскрученная в западном исламофобском дискурсе в начале XXI в., в полной мере свойственна и нашей интеллигенции. Если невнимательность к исламскому фактору в XIX в. еще можно объяснить идеологическим сдерживанием, то в свете современной ориентации на «мультикультурность», «межрелигиозный диалог», «цивилизационную самобытность» она едва ли легко объяснима. Я убежден, что необходимо понять глубинные концептуальные основания столь устойчивой ограниченности взгляда на ислам, характерной для русской религиозной философии, поэтому перейду к анализу этой проблемы

Ислам как таковой едва ли можно отнести к центральным темам русской философии. Однако поскольку русские философы, начиная

¹ Достоевский Ф. М. Пушкин // Достоевский Ф. М. Об искусстве. М.: Искусство, 1973. С. 367.

с П. Я. Чаадаева, были погружены в историософскую проблематику, мучительно пытаюсь ответить на вопрос о месте России в мировом цивилизационном процессе, нельзя считать их обращение к «восточным сюжетам» чем-то сугубо случайным. Кроме того, попытка осмысления ислама в русской философии естественным образом связана с географическим положением России и ее исторической ролью в качестве дома для многочисленных исламских народов. Тем не менее приходится констатировать, что для большинства русских философов, в поле зрения которых все-таки попала исламская традиция, она так и не стала предметом серьезного и вдумчивого осмысления. Как уже упоминалось, для того существовал целый ряд причин, но я ограничусь указанием лишь на некоторые из них.

Во-первых, к осмыслению ислама обращались представители культуры-гегемона Российской империи, т. е. по преимуществу русские дворяне, которые исповедовали православие и имели весьма отдаленное представление о живой исламской традиции. К числу их друзей и знакомых (за редким исключением) не принадлежали практикующие мусульмане, а их знания об исламе были почерпнуты в лучшем случае из западной востоковедческой литературы того периода, в частности из трудов Э. Ренана, который представлял ислам в качестве исключительно фаталистичной религии, подавляющей человека и враждебной науке. Фактическая культурная изоляция от предмета обсуждения закономерным образом провоцировала мифотворчество вокруг него.

Во-вторых, для мыслителей 1820–1917 гг. тематизация ислама играла вспомогательную роль в конструировании культурной идентичности и связанной с ней религиозно-исторической миссии русского народа. Отсюда, к сожалению, проистекала склонность к чрезмерно простым противопоставлениям и некорректным обобщениям, а также солипсический характер рассмотрения ислама. Под «солипсическим» я подразумеваю фактический отказ от критического анализа собственного восприятия, от обнаружения его обусловленности и от его коррекции путем взаимодействия с мусульманами как полноправными участниками разговора. Иначе говоря, поскольку христианство рассматривалось преимущественно в качестве «религиозной нормы» или «религии-образца», ислам (и без того мифологизированный) оценивался лишь с точки зрения его совпадения или несовпадения с христианской парадигмой. Таким образом, он был сведен к инструменту описания достоинств христианской этики и метафизики и в лучшем случае воспринимался как «несовершенное» или «потенциальное» христианство (т. е. в перспективе «миссионерского соревнования» за души верующих).

В-третьих, не стоит преуменьшать значение того, что в указанный период отсутствовали мусульманские интеллектуалы, готовые поддержать дискуссию в соответствующем дискурсивном поле и потенциально интересные представителям русской религиозно-философской мысли в качестве сторонников или оппонентов. Перед мусульманскими современниками русских философов стояли совершенно иные, нежели перед послед-

ними, задачи, связанные в первую очередь с просвещением и гражданской интеграцией собственной общины.

Несмотря на незначительную ценность штудий русских религиозных философов для серьезного (религиоведческого) знакомства непосредственно с исламской традицией как таковой, изучение рецепции ислама в пространстве русской интеллектуальной культуры обладает несомненной важностью для понимания различных моделей «русскости», или, точнее, «российскости», которые необходимо учитывать для становления продуктивной российской мусульманской общности. Другими словами, если концепция российского мусульманства — это нечто большее, чем зонтичный термин с пустым содержанием, отображающий явление бюрократического порядка, т. е. если она претендует на статус идеальной модели включения мусульман в российскую действительность, модели интегральной идентичности и полноправного политического, социально-экономического, культурного участия мусульман в судьбе России, то при ее разработке просто необходимо учитывать способы исторической открытости русского культурного канона по отношению к исламу. Говоря о «культурном каноне», я имею в виду не нечто сакральное или не подлежащее пересмотру, а, скорее, совокупность авторитетных точек зрения, к которым восходит сам вопрос об исторической специфике российского пути и которые, в свою очередь, сформировали набор прототипических ответов, до сих пор негласно присутствующих во всякой дискуссии на эту тему.

Таким образом, я исхожу из факта неотделимости рецепции ислама от его исторического будущего в российском контексте. Если восприятие ислама в современной России со стороны представителей доминирующей культуры хотя бы отчасти определяется ответами, данными в прошлом, то их обсуждение оказывается неизбежным для изменения этого восприятия. Демонстрация возможных точек конвергенции исламской и российской идентичности, способной подвести нас к более широкой идентичности российского мусульманина, требует критически преодолеть эксклюзивистское по отношению к исламу видение «русскости», или «российскости», характерное для русской религиозно-философской мысли. «Русскость» в данном случае является не обозначением национальной принадлежности, призванной заменить татарскую, башкирскую, ингушскую и любую другую идентичность, а указанием на культуральную и лингвистическую содержательность термина «российское». Действительно, стоит вести речь не о фактическом вхождении в общую юрисдикцию Российского государства, которое уже имеет место, а о создании совместного культурного поля, связанного с инклюзивным размыканием доминирующей в России культуры ко множеству религиозных традиций, ценностей и смыслов. Иначе говоря, вопрос заключается в том, какое понимание российского культурного пространства способно сделать его достаточно просторным для различных национальных и религиозных традиций при неизбежном посредничестве русского языка и культуры.

Основное исследование: христианство, ислам и естественная религия — идеи Л. Н. Толстого

Ни в одной из оригинальных интерпретаций религии, которые были предложены заметными представителями российской интеллектуальной традиции, осмыслявшими русскую идентичность и историческое призвание России, исламская тематика не занимает центрального места. Тем не менее каждый из них создал в разной степени справедливый образ ислама, который позволяет прояснить, что привлекало и что отталкивало в исламе выдающихся деятелей русской культуры. К наиболее репрезентативным и типичным трактовкам ислама в контексте рассуждений об особом российском пути можно отнести следующие:

— ислам как цивилизационный враг исторической России (Данилевский, отчасти западники и славянофилы);

— ислам как несовершенное христианство (Чаадаев) или потенциальное православие (евразийцы);

— ислам как форма духовности, принципиально чуждая российской религиозности (Федоров);

— ислам как одна из богооткровенных религий, однако менее совершенная, чем христианство (Соловьев);

— ислам как вероисповедание значительной части населения России, которое необходимо уравнивать в правах с христианским населением и обеспечить ему возможность беспрепятственной культовой практики (евразийцы);

— ислам как одна из религиозных традиций, подобная историческому христианству: разделяющая с ним фундаментальные общерелигиозные истины и по-своему искажающая их в ходе исторического развития².

Многие из перечисленных авторов были готовы предоставить мусульманам все права лишь как совокупности индивидов, но не признавали прав мусульман в качестве особого коллектива со своими интересами, духовной традицией и политической субъектностью. Речь идет не только о юридических правах, но и об искренней решимости допустить мусульман на значимые позиции в социально-экономическом, политическом, культурном поле — словом, о реальной готовности увидеть в них *своих*.

В отличие от евразийцев и других крупных русских мыслителей, Л. Н. Толстой (1828–1910) был знаком с исламом и воспитанными им людьми не только по книгам³. В статье, посвященной теме взаимоотношений Толстого с исламом, С. В. Маркус пишет:

² Более подробно разбор каждой из трактовок см. в нашей монографии: *Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: в поисках политической субъектности*. М.: Медина, 2021. С. 127–234.

³ Известна его переписка с Асфяндиром Воиновым, где он, в частности, писал: «Ваше согласие с главными пунктами моего верования, выраженного в ответе Синоду, очень было мне радостно. Я очень дорожу духовным общением с магометанами» (цит. по: *Гафиятуллина И. Лев Толстой и мусульмане // Группа стратегического видения «Рос-*

Оказывается, личных контактов и знаний у него было, пожалуй, больше, чем у любого иного классика русской литературы. Когда ему было 13 лет, семья переехала в Казань, где ранее его дед Илья Андреевич был губернатором с 1815 по 1820-й год и где, кстати, поныне сохранилась его могила на Кизическом некрополе. В 1844 г. Толстой поступил в Казанский университет на отделение восточных языков философского факультета (затем, правда, перевелся на юридический факультет, где проучился неполных два года). Пусть недолго, но он учил арабский и тюркские языки под руководством крупного ученого Мирзы Казимбека (1802–1870) — одного из основателей российского востоковедения⁴.

Помимо казанского периода своей жизни, Лев Толстой имел возможность познакомиться со множеством живых носителей ислама в течение трех лет, проведенных на Кавказе (1851 — нач. 1854), а также во время службы в Крыму в ходе войны с Турцией (Крымская война 1854–1856 гг.). В дальнейшем Толстой отзывался о «кавказском периоде», который был наполнен раздумьями о смысле жизни, человеческом призвании, вере, месте в мире, как об одном из наиболее значительных в его жизни. Ряд мусульманских знакомых русского писателя (кавказцы, казанские и крымские татары), которых тот приобрел за годы странствий, впоследствии стали прототипами нескольких его литературных персонажей. Из интересных фактов, требующих рассмотрения при анализе толстовского восприятия ислама, следует также указать на его переписку с Мухаммадом Абдо (1849–1905) — верховным муфтием Египта, разрабатывавшим религиозную реформу модернистского и либерального толка, и со многими деятелями российского традиционалистского и обновленческого ислама (кадимистами и джадидами). Впрочем, следует помнить, что переписка оказалась прервана смертью Абдо в 1905 г. и ограничилась только двумя письмами. Прочитируем здесь ответное письмо Льва Толстого, опубликованное в полном собрании его сочинений (оригинал письма — на французском; перевод принадлежит Толстому):

Дорогой друг,

Я получил ваше хорошее и чересчур хвалебное письмо и спешу ответить, чтобы уверить вас, что оно доставило мне большое удовольствие, поставив меня в общение с просвещенным человеком, хотя и другого вероисповедания, чем то, в котором я родился и воспитывался, но одной со мной веры, ибо вероисповедания различны и их много, но вера существует лишь одна — истинная. Думаю, что не ошибся, предполагая, по вашему письму, что вера, которую я исповедую, — та же, что и ваша вера, и состоит в признании Бога и его закона, в любви к ближнему и делании другому того, что желал бы, чтобы делали тебе. Я думаю, что все истинно религиозные принципы вытекают из этого и что они одни и те же как для евреев, так и для браминов, буддистов, христиан и магометан. Я думаю, что чем более религии преисполняются догматов, предписаний,

сия — исламский мир». URL: <https://russia-islworld.ru/kultura/lev-tolstoj-i-islam> (дата обращения: 22.03.2022)).

⁴ Маркус С. В. Лев Толстой и ислам // Мавлид ан-Набий. 2007. № 1. <http://www.rondon.org/relig-070905124840> (дата обращения: 22.03.2022).

чудес, суеверий, тем более они разъединяют людей и даже порождают недружелюбие, и, напротив, чем более они опрощаются и очищаются, тем ближе достигают они идеальной цели человечества — общего единения. Вот почему ваше письмо было мне очень приятно, и я желал бы остаться с вами в общении. Что вы думаете об учении Баба Беха-Уллы и об его последователях? Примите, дорогой муфтий Мухаммед Абдул, уверение в симпатии вашего друга Льва Толстого. 1904. 13 мая⁵.

«Смотрите на меня как на доброго магометанина», — просит Л. Н. Толстой в письме от 22–23.04.1884 к своей двоюродной тетке А. А. Толстой⁶. Используя данное выражение, мыслитель отклоняет претензии к собственному мировоззрению, которые в тогдашней России высказывались типичными представителями разнообразных политико-идеологических лагерей. Со стороны «либералов и эстетиков» звучали обвинения Толстого в слабоумии и сумасшествии, со стороны «революционеров, радикалов» — в мистицизме и болтовне, со стороны «правительственных людей» — в злостной революционности, со стороны «православных» — в служении «диаволу» (если не в его воплощении). В этом же письме он с сожалением отмечает, что исповедуемая им вера вызывает в обществе куда большее раздражение, чем даже ислам или протестантизм. Далее Толстой пишет: «[Это раздражение вредит достижению] главной цели и счастья моей жизни — любовному общению с людьми»⁷. В мусульманах русский философ видит наиболее близкое себе религиозное меньшинство России, которое, при всех доминировавших в обществе антиисламских предрассудках, в конечном счете оказывается законной частью традиционного духовно-религиозного спектра российской культуры.

Иначе говоря, через обращение к фигуре мусульман Толстой стремится легитимировать собственную позицию и вписать ее в упомянутый духовно-религиозный спектр. В свою очередь, место Толстого в современной российской культуре позволяет осмыслить неслучайную (и акцентированную самим мыслителем!) связь между исламской верой и собственной верой Толстого, составной элемент конструирования идентичности российского мусульманина. В отличие от называвшего себя иудеем Соловьева, Толстой стремился прежде всего не оправдать мусульман своим авторитетом живого классика русской литературы, мыслителя и религиозного деятеля, но, скорее, *оправдать собственное учение авторитетом мусульман — во всяком случае достаточным для спокойного отношения к ним со стороны российской власти и общественности*. Если прогрессивные тенденции философии Соловьева, в том числе в рамках предпринятого философом оправдания ислама и иудаизма, простираются лишь настолько и до тех пор, насколько и пока мусульмане с евреями готовы смиренно

⁵ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 75. Сер. 3. Письма. М.: Художественная литература, 1956. С. 92.

⁶ Там же. Т. 63. Сер. 3. Письма. М.: Художественная литература, 1934. С. 200–201.

⁷ Там же. С. 201.

исполнять эсхатологическую роль, отведенную им в соловьевской историософии, то взгляды Толстого (как кажется, впервые в российской интеллектуальной культуре) оставляют пространство для самостоятельного высказывания религиозных меньшинств в полной мере свободным — иначе говоря, отражают признание писателем их субъектной позиции. Именно это, а не попытки мифологизации религиозных взглядов Толстого за счет приписывания мыслителю *особой склонности* к исламу, как мы убеждены, должно быть в фокусе внимания исследователей. Впрочем, не менее важным представляется указание на неслучайные пересечения религиозных взглядов Толстого с исламом, которое вовсе не требует от нас нарочитой *исламизации* его философского наследия. Эти пересечения ценны как раз тем, что стали возможны в ходе размышлений о христианстве (точнее, о духовно-этической сути религии через осмысление христианства) и вне непосредственного влияния исламской традиции.

Как многократно подчеркивал сам Толстой, он не считал созданное им учение единственным путем к духовно-нравственному спасению. Напротив, он утверждал, что спасительной оказывается в конце концов всякая вера, которая исповедуется в предельной искренности (и которую, следовательно, можно исповедовать без какого-либо лицемерия), вера, способствующая любовному приобщению людей друг к другу. Согласно Толстому, онтологический статус данного учения соответствует не абсолютной истине (всегда по своей природе отвлеченной), а предельной жизненной правде, на которую тот смотрел как на «связь связей» собственной души. Такой, по словам писателя, связью связей оказывались для него деятельное соединение людей, любовная забота друг о друге и поступок неосуждающего отпускающего другого на свободу. Более того, в каждом, как утверждает мыслитель, надлежит узнать не просто *другого*, от которого можно легко отгородиться, а самого себя или же действующую (и независимую от индивидуального сознания) часть собственного мира. По этой причине холодное, враждебное отношение к другому — это холод, который расстилается в открытом для моего взора мире и совпадает с адом всечеловеческой и лично моей жизни⁸. Толстой говорит об опыте, в котором свое становится общим исключительно за счет того, что общее становится своим: так, всякая смерть оказывается моей смертью не потому, что прочие смерти являются чужими, а потому, что нет *чужой* смерти — любая смерть оказывается неизбежно моей, той, в которой меня никто не способен заменить; не только та смерть, которая реально ожидает меня в конце жизни, но и та смерть, которая уже сейчас окружает меня, привлекая мое внимание в качестве смерти. В связанных с ней опытах, в опытах переживания смерти (в том числе в качестве чь-

⁸ См. о теме «холода» у Толстого: «В этой жизни есть ужас, стена, или хуже, — неизменное, не смерть, которая давно милое дело. И у Толстого, и у меня нет для этого края мира названия. И я не знаю, это край, обрыв Толстого или каждого всякого человека. Холод, первое имя, которое Толстой находит этой жути, и я не нахожу лучше» (*Бибихин В. В. Дневники Льва Толстого*. СПб.: Издательство Ивана Лимба-ха, 2012. С. 464–465).

ей-то зримой смерти), я остаюсь один на один с самим собой, миром и, наконец, со смертью, которая, не будучи событием жизни, затрагивает ту во всей ее целостности.

Упоминание Толстым именно ислама, как я уже подчеркивал, было вовсе не случайным. Его привлекала простота, ясность, внутренняя эгалитарность исламской религии: то, что необходимо прописать, должно быть прописано ясно, а все остальное, т.е. самое главное, принадлежит уже сфере практики, а не теологических догматов. Кроме того, русский писатель одобрительно смотрел на отсутствие в исламском вероучении места для официальной церковной иерархии, позитивно оценивая тот факт, что в исламе «люди религии» были скорее учеными и философами, а не священством, которое претендует на роль распорядителей священного. Таким образом, вопреки многочисленным критикам религиозных взглядов Толстого, его привлекал не столько земной, посясторонний характер ислама, обеспеченный утверждением строгой потусторонности божественного, сколько свойственный исламу отказ вводить в человеческий мир духовно значимое, или священное, через особую и отдельную инстанцию единения природ Бога и человека.

Судя по всему, Толстой, подобно мусульманам, отрицал божественное происхождение Иисуса, отвергал представление о том, что Иисус — одна из ипостасей Бога, но в этом акте вовсе не отделял людей от близости Бога, который, если вспомнить кораническое выражение, находится к человеку «ближе яремной вены» (Коран 50:16). Напротив, чтобы подчеркнуть неотдельность божественного от судьбы каждого, он выступал против сведения духовного потенциала человека к дару со стороны конкретного личностного образца. Отсюда его резко отрицательное отношение к церковному догмату о Троице, в котором он не усматривал никакого духовно-этического, а потому и религиозного (в смысле, неизбежно предполагающем нравственное руководство) значения:

Так вот оно, все это учение, вся эта богооткровенная истина, открытая мне во всей полноте для моего спасения. «Божество единица и троица есть. О преславного обращения!» И изложение, и разъяснение кончено и другого не будет. И это мне устами своей церкви говорит мой отец Бог, мне, своему сыну, всеми силами души ищущему истины и спасения. На мои мольбы и слезы отчаяния он отвечает мне: «несекома бо сечется, едино сущи троится: сия Отец есть, Сын и Дух живой, соблюдающая все». И на требования моего, данного для постигновения Бога, разума другого ответа не будет. Сказать, что я понял это, я не могу, и не может никто, и потому не могу сказать, что верю. Языком я могу сказать: я верю, что «Едино сущи троится. О преславного обращения!» Но если я скажу это, я буду лжец и безбожник, и этого самого требует от меня церковь, т.е. те люди, которые утверждают, что они верят в это. Но это неправда: они не верят, и никто никогда не верил в это. Поразительное явление: у нас в России христианство уже 1000 лет скоро. Тысячу лет пастыри учат паству основам веры. Основа веры есть догмат Троицы. Спросите у мужиков, у баб, что такое Троица — из десяти едва ли ответит один. И нельзя сказать, чтобы это происходило от невежества. А спросите, в чем учение Христа, всякий ответит. А догмат

Троицы не сложен и не длинен. Отчего же никто не знает его? Оттого, что нельзя знать того, что не имеет смысла⁹.

Иными словами, в догмате о Троице, поставленном во главу церковного учения, но лишенном реального практического измерения, Толстой не усматривал никакой *спасительной для человека истины*. Спасительная истина для Толстого непременно связана с некоторой глубокой истиной о самом человеке — истиной, которая может быть практически выражена, а не просто метафизически сформулирована. Можно предположить, что понимание человека как «наместника» Бога, т. е. как временного смотрящего всего мира, которому нельзя превращаться в тюремного надзирателя мира, оказывается Толстому гораздо ближе, чем интерпретация человека через событие грехопадения и последующее *исправление* присущей тому *природы* во Христе. «Истинное учение Христа» для Толстого носит духовно-этический (и только духовно-этический), а не метафизический характер. Оно не может состоять в том, чтобы провозглашать спасение всего человечества через привилегированную позицию одного человека (самого Иисуса), поскольку для Толстого вера, не имеющая продолжения в делах, в поступках, в нравственном совершенствовании здесь и сейчас, не только бессмысленна, но и вредна, «неспасительна»:

Все религии, кроме церковно-христианской, требуют от исповедующих их, кроме обрядов, исполнения еще известных хороших поступков и воздержания от дурных. Иудаизм требует обрезания, соблюдения субботы, милостыни, юбилейного года и еще многого другого. Магометанство требует обрезания, ежедневной пятикратной молитвы, десятины бедным, поклонения гробу пророка¹⁰ и многого другого. То же и все другие религии. Хороши ли, дурны ли эти требования, но это требования поступков. Только псевдохристианство не требует ничего. Нет ничего, что бы обязательно должен был делать христианин и от чего он должен бы был обязательно воздерживаться, если не считать постов и молитв, самой церковью признаваемых необязательными. Все, что нужно для псевдохристианина, — это таинства. Но таинство не делает сам верующий, а над ним его производят другие. Псевдохристианин ничего не обязан делать и ни от чего не обязан воздерживаться для того, чтобы спастись, но над ним церковью совершается все, что для него нужно: его и окрестят, и помажут, и причастят, и оособоруют, и исповедуют даже глухую исповедь, и помолятся за него — и он спасен¹¹.

Из понимания Толстым «деятельной природы» спасительной религиозной истины следует закономерное отрицание таинств, которые совершаются особой группой людей, якобы специально избранных на эту роль Все-

⁹ Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 23. Сер. 1. Произведения. М.: Художественная литература, 1957. С. 110–111.

¹⁰ Очевидно, имеется в виду паломничество в Мекку.

¹¹ Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 23. Сер. 1. Произведения. М.: Художественная литература, 1957. С. 438–439.

вышним. Бог *равно* причастен ко всем людям и ко всему сущему. Согласно мыслителю, говорящему об этом вовсе не в пантеистическом смысле, отдельного Бога попросту не существует: не существует как принадлежащего одним пространствам и ушедшего из других, присутствующего в одной душе и чуждого другой, ибо во всем том, что на своем жизненном пути встречает человек, к нему повертывается Бог — ничего в действительности не является чуждым Ему. Задача человека в таком случае — повернуться к этому Богу, для чего необходимо измениться самому живущему.

Этика, на взгляд Толстого, — всегда религиозная, хотя при этом не закрепляемая системой внешних норм и правил, — прокладывает путь для подобного изменения. Началом всякого этического отношения к миру становится этика взгляда, которая совпадает со школой самой строгой дисциплины по отношению к себе. Перемена зрения совершается тогда, когда человек перестает просто смотреть на вещи и начинает видеть их, а видеть — значит порождать определенный образ действия, направляемый зримыми в вещах способами возвращения к себе. Необходимо видеть так, чтобы видение само раскрывало перспективу действия (без приложения «увиденной» нормы к зримому миру), чтобы оно само разрешалось сдвигом в особое место, из которого ты и окружающие тебя явления (в первую очередь другие люди) обретают предельную прозрачность и начинают буквально светиться смыслом. Таково устройство принципиально богатого взгляда, принципиально недостижимого из бедного, истощенного взгляда и дарующего своему носителю самое главное — способ вернуться к себе, стать собой, возвысить себя в правде. Когда человеку не хватает смысла жизни, ему прежде всего не хватает зрения, в котором те или иные поступки становятся неотделимы от их уникального практического смысла. Ответственность за воплощение данного смысла несет исключительно человек, который не в силах переложить ее ни на систему объективных ценностей, ни на образец, ни на массовую манеру поведения. Пытаясь совершить невозможное перекладывание ответственности, люди «слипаются в массу», что образует источник любого греха. Напротив, пытаясь ответить чему-то как лично своему, они приходят к тому своему, относительно которого не имеет смысла спрашивать «чье же оно?», поскольку оно свое, и нет никакой нужды восполнять его чуждость актом силового присвоения.

Близким в исламе Толстому оказывается и отсутствие какого-либо пафоса новизны — Мухаммад, как мы знаем, претендовал лишь на обновление (и тем самым восстановление) подлинной веры. Тем не менее отсутствие претензий на новизну в исламе и в толстовском учении вовсе не устраняет из них радикально новое — последнее уже не выступает в роли особого нового *par excellence*, превращающего все остальное в старое, а разворачивается в непрестанном обновлении того, что было. Возможность такого обновления обусловлена непреодолимой новизной как изначальным атрибутом самой реальности, включая реальность религиозной веры и закона. Опыт чего-либо всегда оказывается опытом нового (а сле-

довательно, и потенциального изменения), который требует от человека лишь заметить возникшую новизну и деятельно связать ее с прежним опытом. Новое продолжается в активном ответе на него. «Нечуткость» мышления Толстого к «новому», приписываемая ему многими критиками, означает всего лишь отказ выделять новое в ограниченную область и лишать какие-либо аспекты «прежнего» доступа к ней.

Иначе говоря, мнимая аисторичность Толстого в действительности совпадает со сверхисторичностью его философии в смысле как признаваемой им высшей, крайней историчности любого зримого «отрезка» мироздания, так и допускаемого им выхода из произвольно очерченной историчности. История — это не только то, что было, но и то, чему предстоит быть, если мы успеем оказаться при выпавшем историческом шансе. Так, простой, аскетичный, антиклерикальный и недогматичный ислам (как и христианство) Толстого, разумеется, может показаться весьма далеким от любой исторической формы ислама. И все же, если не ограничивать историю исключительно устоявшимся, данный взгляд сам оказывается одной из исторических трактовок ислама, возникшей из размышлений русского философа над Кораном, изучения истории мусульман и внезапных озарений, ставших возможными благодаря знакомству с некоторыми мусульманскими деятелями.

Едва ли уместно искать в текстах Толстого реконструкцию исламской традиции в тот или иной период, но, будучи результатом интеллектуального и духовного опыта человека, воспитанного вне мусульманской среды, они помогают задуматься об ограниченности культурных форм ислама. Здесь уместно вспомнить различие «исламского факта» и «коранического факта», предложенное французским философом М. Аркуном¹², и подчеркнуть, что развитие «исламского факта», т. е. жизненность религиозной традиции, зависит от сохраняющегося напряжения между историческим «исламским фактом» и историческим же «кораническим фактом». Последний представляет собой всю возможную совокупность трактовок коранического мировидения, порожденных опытом встречи с Кораном, в том числе вне исламской традиции. Такие трактовки могут касаться самых разных аспектов соотношения Корана с обстоятельствами его интерпретации, быть в разной степени убедительными, обладать неодинаковым освободительным потенциалом, но тем не менее заслуживать внимание со стороны мусульман. В конечном счете без *несовпадения* традиции (еще не оконченой!) с уже созданными истолкованиями, неправомерно отождествленными с исламом в его историчности, не было бы динамики новых толкований и, следовательно, никакой истории ислама как таковой. История ислама, подобно истории любой другой религии, зависит от обнаружения (неважно, насколько оно возможно, — оно неизбежно) в его источниках

¹² См. подробнее: *Мухетдинов Д. В.* Эпистемологическая критика «исламского разума» в неомодернистском проекте Мухаммада Аркуна // Вопросы теологии. 2020. № 2 (4). С. 533–549.

какого-то содержания, которое пока не содержится в исторических интерпретациях и не может быть напрямую из них дедуцировано.

Впрочем, как мы уже отметили, не стоит преувеличивать роль ислама (даже идеальной его модели) в духовном становлении Толстого, или, иными словами, «исламитизировать» его учение. Основными контекстами религиозно-этической мысли философа были и всегда оставались де-факто христианские контексты, как, например, Нагорная проповедь. Толстой оставался свободным внецерковным христианином, для которого все люди, независимо от их национальной принадлежности, культурной идентичности или вероисповедания, были братьями. Братьями для него были, разумеется, и мусульмане, которые в социальном устройстве, воздвигнутом на фундаменте братской любви, удаивались всей полноты самостоятельного суждения. Признавая истоком всех религий единую «всемирную», или «божескую», истину — закон Бога, возникший не из какой-либо исторической проповеди, но изначально «записанный в сердцах» всех людей, русский философ стремился обнаружить его проявления в священных писаниях разных религий и, шире, в великой литературе народов мира. Вполне очевидно, что, поскольку историческое христианство, с точки зрения Толстого, не совпадает с учением Христа, высказывания и поступки представителей нехристианских религий зачастую могут оказаться ближе к этому учению, нежели содержание церковной традиции. Кроме того, взгляд Толстого на естественную религию во многом пересекается с коранической идеей *фитра* — исходной неискаженной природы, присущей всем людям, которая реализует уникальный для каждого существа способ поклонения Богу. Искажение *фитра*, принципиально отличное от первородного греха в христианстве, производится самим индивидом в ходе вытекающих из обособляющих эгоистических актов души (*нафс*) поступков. Преодоление эгоистического обособления очищает *фитра* и возвращает мирскую практику человека в контекст нерасколотого единства с человечеством и целостным пространством природы.

Таким образом, исследование ислама, буддизма, индуизма и других религий означало не формальный переход русского писателя в любую из них, а освещение явленных в этих религиях *более-чем-исторических* истин и опытов зрения, обнаружение которых в значительной мере легитимировало уже собственную работу Толстого над редакцией Нового Завета, а также раскрывало характер историчности его аисторических, по мнению противников мыслителя, тезисов. Согласно Толстому, способ бытия высших духовно-нравственных истин мировых религий — это историческое разворачивание идей, которые каждый человек способен постичь открытым сердцем и свободным применением разума. Всякое историко-критическое исследование, по мнению Толстого, обладает ценностью ровно настолько, насколько оно в силах подвести разум и сердце человека к пониманию истин, которые не требуют знания установленных исторической критикой частностей (воплощающих эти истины) и, во всяком случае, в большой степени независимы от них.

Историческая критика должна демонстрировать понятность духовных истин и вне произведенной критики (т.е. критика выступает не более чем «вспомогательной лестницей» к самодостовверным истинам), что, впрочем, требует ее осуществления. Однако проявление исторического контекста, которое осуществляет религиозный ум, не должно рассматриваться как нечто самоценное или же становиться инструментом дистанцирования от верующих конкретной религии, поскольку целью любой религии является конечное единство всего человечества. Общность судьбы человечества, маскируемая, по убеждению Толстого, поверхностными различиями в обряде и претензиями на абсолютное мистическое знание, якобы недоступное иным религиям, становится для русского писателя той точкой, из которой он приближается к исламу. Очищение и упрощение религии, как полагал Толстой, помогают теоретически усмотреть и практически утвердить данную общность, а потому все, что ему представлялось в исламе в качестве очищения и упрощения христианской доктрины, получало однозначное одобрение со стороны Толстого и связывалось с истинным учением Христа. С его точки зрения, в том, чтобы увидеть христианскую максиму в кораническом тексте, нет ничего противоречивого, поскольку хранилищем религиозных идей, как я уже отмечал, являются человеческие сердца, а не какие-либо тексты — даже Евангелие. То, что для Толстого делает Евангелия по-настоящему особенными, связано с доступной им полнотой выражения христианских истин (они же «всемирные», «всемирно-божеские»).

Заключение

Отношение Толстого к исламу, в отличие от остальных упомянутых в начале статьи представителей и направлений российской интеллектуальной культуры, можно охарактеризовать как подлинно инклюзивное, открытое и плюралистичное. Подобный адогматичный и широкий взгляд был обеспечен особенностями толстовского понимания природы религиозной веры, истолкования целей и задач этики и оригинальной неэкслюзивистской трактовкой христианства. Несмотря на ряд принципиальных совпадений толстовства и ислама, едва ли стоит настаивать на действительно существенном (а в некоторых апологетических статьях мусульманских авторов — даже «решающем») влиянии ислама на становление русского мыслителя (например, не нужно мифологизировать его отношение к суфийскому учению шейха Кунта-Хаджи Кишиева, упоминания о котором не содержится ни в одном из томов полного собрания сочинений Толстого). И все же из всех крупных представителей российской интеллектуальной элиты именно Толстой продемонстрировал наиболее глубокое и сочувственное понимание ислама. Вопреки утверждению некоторых исследователей, такое понимание значительно ближе к обновленческим, а не к традиционалистским тенденциям в рамках ислама, поскольку, подобно джадидам, Толстой предельно серьезно

воспринимает требование очистить область религии от какого-либо принуждения и отвергает право препятствовать свободной деятельности разума любыми апелляциями к исторической традиции. Его критика модернизирующей суетливости современного человека и моральная защита крестьянской общины были связаны с отрицанием позитивистской идеи самоценности прогресса — прогресс способен лишь облегчить воплощение некоторых из всечеловеческих ценностей (и невольно помешать воплощению прочих), но никоим образом ни создать их с нуля. Что касается общинной жизни как таковой, то Толстой, во-первых, признавал свободу, в том числе свободу объединения, единственным морально оправданным началом социальной организации, а во-вторых, защищал скорее принцип, лежащий в основе крестьянской общины, а не ее фактическое устройство в царской России.

Из изучения условного канона русской мысли мы должны извлечь следующий урок: сама эта мысль не может заменить творческий процесс конструирования синтетической российской идентичности, способной в полной мере стать идентичностью и проживающих в России мусульман. Успех концептуализации идентичности российских мусульман зависит не только от нахождения точек конвергенции между классической российской культурой и возможными способами истолкования ислама, но и от изучения разрыва между данной культурой и фактическим культурным пространством современной России. В ходе подобного исследования крайне важно обратить внимание на трансформацию российской идентичности, вызванную глобализацией и общемировыми процессами: на изменение места религии в индивидуальной и коллективной жизни, на развитие новых форм глобализированной религиозности, на связь изменений в характере религиозности с внутренним содержанием религиозных текстов, на влияние факторов нерелигиозного характера.

Кроме того, требуется со всей ясностью определить идею российского мусульманства: идет ли речь об описании некой актуальной идентичности, попытке создания проекта такой идентичности или же о гибридной концепции, приглашающей мусульманское население России к более активному участию в текущих политических, социальных, экономических и культурных процессах. Должна ли концепция российского мусульманства исключать некоторые группы мусульман как не соответствующие этой концепции? Если же рассматриваемая концепция претендует на реальный охват всех групп мусульманского населения, то не окажется ли она в конечном счете крайне обобщенной, а потому бессильной серьезно мотивировать все охватываемые ею группы? В любом случае концепция российского мусульманства должна не просто фиксировать культурно-антропологические особенности мусульман Евразии и призывать к поддержанию этих особенностей, а быть определенной интерпретацией самого ислама в качестве измерения российской культуры. Что касается «российскости», то мусульманским авторам не следует пассивно принимать господствующие трактовки российской специфичности без критического

переосмысления их соотношения с реальной практикой жителей России. Во многом проект российского мусульманства — это критический проект, который призван деконструировать как те трактовки российской идентичности, которые заранее исключают мусульман или отводят им вторые роли, так и те трактовки ислама, которые лишают мусульман возможности усвоения и продолжения российской культурной традиции как своей собственной.

В русской литературе и религиозно-философской мысли, несмотря на попытки осмысления ислама в целом, отсутствовало стремление к рефлексии над российским мусульманством как особым феноменом. Первые примеры такой рефлексии мы находим в XIX в. в среде татарских и башкирских мыслителей. Движение джадидов выступило за модернизацию мусульманского населения, распространение просвещения, реформу образования, изучение светских дисциплин, использование достижений науки. Многие джадиды полагали, что в модернизации российских мусульман большую роль должен сыграть русский народ, который мыслился ими в качестве посредника между мусульманами и просвещенными европейцами. В программной статье «Русское мусульманство» видный крымско-татарский мыслитель Исмаил Гаспринский выразил это следующим образом: «Я верую, что рано или поздно русское мусульманство, воспитанное Россией, станет во главе умственного развития и цивилизации остального мусульманства»¹³. Таким образом, ожидалось, что плодотворное взаимодействие с русским народом приведет к тому, что мусульманам удастся создать уникальную форму идентичности, сочетающую приверженность традициям и умеренную модернизацию.

Для джадидов в целом был характерен оптимизм прогрессистского типа, хотя в поздних работах (особенно у Мусы Бигиева) заметно разочарование в одностороннем прогрессизме и акцентирование «бездуховности» европейского общества, погнавшегося за материальными благами. К сожалению, попытки осмысления джадидами российского мусульманства не получили дальнейшего развития. Как я полагаю, в своей актуальной рефлексии мы должны учесть и опыт джадидов, и поиски русских поэтов, писателей и религиозных философов.

Статья поступила в редакцию 11 июня 2021 г.

Статья рекомендована к печати 29 ноября 2021 г.

Контактная информация:

Мухетдинов Дамир Ваисович — д-р теологии, канд. полит. наук, проф.;
dmukhetdinov@gmail.com

¹³ *Гаспринский И.* Русское мусульманство // Гаспринский И. Полное собрание сочинений: в 3 т. Т. 2: Ранняя публицистика: 1879–1886. Казань; Симферополь: Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, 2017. С. 102.

L. N. Tolstoy and Islam: Rethinking Muslims' place in Russian cultural canon

D. V. Mukhetdinov

Moscow Islamic Institute,
12, pr. Kirova, Moscow, 109382, Russian Federation
St Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Mukhetdinov D. V. L. N. Tolstoy and Islam: Rethinking Muslims' place in Russian cultural canon. *Issues of Theology*, 2022, vol. 4, no. 1, pp. 92–109. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2022.105> (In Russian)

This article distinguishes the main ways of thematization of Islam in Russian intellectual culture: Islam as a civilizational opponent, as inferior to Christianity as a revealed religion, as a potential Christianity, and others. These opinions differ from the Tolstoy's as he understood Islam as a full-fledged tradition that has some religious truths common to Christianity and that distorts them throughout the course of history in its own way. The special relevance of Tolstoy's conception of spiritual and ethical nature of religion for rethinking Muslims' places in the Russian "cultural canon" is noted. The author observes the particular internal similarities between Tolstoy's philosophy and Islam that make them close. Both the outright "Islamization" of Tolstoy's teachings and the attempts to separate his ideas from Islamic context are criticized. The "cognation" between some of Tolstoy's central ideas, stemming from his contemplation of Christian legacy, and the ideas embedded in Islamic tradition may facilitate more successful "convergence" of Muslim identity and Russian identity ("prototypically" Christian). In conclusion, the author justifies the necessity of appealing to the thought of "non-Islamic" thinkers in Russian culture for overcoming of the stereotypical images of Muslims in Russian "cultural canon" to be effective.

Keywords: Islam, Muslim identity, Russian philosophy, Russian Muslims, hegemony, religious renewal.

References

- Bibikhin V. V. (2012) *Leo Tolstoy's diaries*. St Petersburg, Izdatel'stvo Ivana Limbakha Publ. (In Russian)
- Dostoevsky F. M. (1973) "Pushkin", in Dostoevsky F. M. *Ob iskusstve*, pp. 351–370. Moscow, Iskustvo Publ. (In Russian)
- Gafiyatullina I. (2019) "Leo Tolstoy and Muslims", in *The group of strategic vision "Russia — Islamic world"*. Available at: <https://russia-islworld.ru/kultura/lev-tolstoj-i-islam> (accessed: 22.03.2022). (In Russian)
- Gasprinsky I. (2017) "Russian Muslims", in Gasprinsky I. *Polnoe sobranie sochinenii*. In 3 vols, vol. 2: Ranniaia publitsistika: 1879–1886, pp. 82–111. Kazan', Simferopol', Institut istorii im. Sh. Mardzhani Akademii nauk Respubliki Tatarstan Publ. (In Russian)
- Markus S. V. (2007) "Leo Tolstoy and Islam", in *Mawlid al-Nabi*, vol. 1. Available at: <http://www.rondon.org/relig-070905124840> (accessed: 22.03.2022). (In Russian)
- Mukhetdinov D. V. (2020) "Epistemological critique of "Islamic reason" in the neomodernist project of Mohammed Arkoun", in *Issues of Theology*, vol. 2, no. 4, pp. 533–549. (In Russian)
- Mukhetdinov D. V. (2021) *Russian Muslims: In search of political subjectivity*. Moscow, Medina Publ. (In Russian)

- Tolstoy L. N. (1934) *Complete works*. In 90 vols, vol. 63. Series 3. Letters. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ. (In Russian)
- Tolstoy L. N. (1956) *Complete works*. In 90 vols, vol. 75. Series 3. Letters. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ. (In Russian)
- Tolstoy L. N. (1957) “The study of dogmatic theology”, in Tolstoy L. N. *Polnoe sobranie sochinenii*. In 90 vols, vol. 23. Serii 1. Proizvedeniia. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ. (In Russian)
- Tolstoy L. N. (1957) “What I believe”, in Tolstoy L. N. *Polnoe sobranie sochinenii*. In 90 vols, vol. 23. Serii 1. Proizvedeniia. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ. (In Russian)

Received: June 11, 2021

Accepted: November 29, 2021

Author's information:

Damir V. Mukhetdinov — Dr. Sci. in Theology, PhD in Political Sciences, Professor;
dmukhetdinov@gmail.com