

УДК 82-3

С. С. Бытко

**ПРОБЛЕМА МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
СТАРООБРЯДЧЕСТВА И ИСЛАМА
В ТВОРЧЕСТВЕ А. С. ПУШКИНА И Л. Н. ТОЛСТОГО**

49

Нижевартовский государственный университет, Нижневартовск, Россия

Поступила в редакцию 17.12.2022 г.

Принята к публикации 05.05.2023 г.

doi: 10.5922/pikbfu-2023-4-6

Для цитирования: Бытко С. С. Проблема межконфессионального взаимодействия старообрядчества и ислама в творчестве А. С. Пушкина и Л. Н. Толстого // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Сер.: Филология, педагогика, психология. 2023. №4. С. 49–61. doi: 10.5922/pikbfu-2023-4-6.

Рассматривается вопрос об отражении в творчестве А. С. Пушкина и Л. Н. Толстого этнокультурного взаимодействия старообрядцев и мусульман в регионах традиционного преобладания исламской культуры в XVIII – XIX вв. Обосновывается вывод о том, что оба писателя склонялись к необходимости объединения христианства и ислама на основе общих для этих религий нравственных установок. Подчеркивается преемственность художественной традиции XIX в. и выявляются сходные тенденции восприятия конфессиональной проблематики, присущие как заре развития русской классической литературы, так и рубежу XIX – XX столетий. Наряду с этим выясняются принципиальные расхождения во взглядах двух писателей. В частности, А. С. Пушкин отдавал ведущую роль в межрелигиозной интеграции официальному православию, усматривая в староверии сугубо деструктивные черты. Л. Н. Толстой же находил старообрядчество лучшим образчиком веротерпимости (несмотря на присущие его последователям отрицательные черты), способным к продуктивному и продолжительному межконфессиональному сотрудничеству.

Ключевые слова: старообрядчество, Коран, А. С. Пушкин, Л. Н. Толстой, некрасовцы, Кавказ, Шамиль, раскол, казаки, веротерпимость

Особенности межконфессионального взаимодействия традиционных верований России XIX в. являются актуальной темой исследования для отечественного религиоведения, философии, исторической науки и богословия. Необходимость обращения к опыту прошлого диктуется вызовами современности. Угроза дестабилизации конфессиональной обстановки в стране и мире, радикализация этнических сообществ и экспонентный рост территориальных конфликтов в прошлом делают неопределимым знание, накопленное мыслителями XIX в. Примеры уре-



гулирования разногласий в вероисповедании и сглаживания этноконфессиональной напряженности можно обнаружить в материалах о религиозно-бытовых контактах представителей старообрядчества и ислама. В этом отношении наиболее показателен опыт староверческих общин, компактно проживавших в преимущественно мусульманских регионах Кавказа, Крыма и Османской империи.

Несмотря на то что староверы XIX в. заслужили среди некоторых современников репутацию нетерпимых и упорных в своей доктрине религиозных фанатиков, «ревнители древлего благочестия» почти всегда были готовы проявлять значительную по меркам своего времени толерантность и на долгосрочной основе выстраивать продуктивное взаимодействие с соседями-иноверцами. Отражение данной тенденции можно обнаружить в творчестве выдающегося гуманиста и экумениста той эпохи Л. Н. Толстого. Будучи родоначальником идеи всеобъединения человечества на принципах религиозной морали, любви и справедливости, Толстой оставил значительный круг произведений, в которых прямо или косвенно затрагивалась проблематика бытования старообрядчества и ислама. Однако не только автор «Казаков» рассматривал проблему сосуществования «староверцев» и «магометан», размышления над этим вопросом мы находим и в сочинениях А. С. Пушкина. На примере двух указанных литературных традиций мы попытаемся рассмотреть пути преодоления вероисповедных предубеждений в эпоху культурных столкновений и мировоззренческих противоречий.

Интерес к теме ислама в творчестве А. С. Пушкина возник у отечественных исследователей сравнительно недавно — уже в XXI в. За прошедшее десятилетие усилиями литературоведов удалось выяснить некоторые любопытные особенности восприятия Пушкиным «магометанской» религии. Так, стало известно, что Александр Сергеевич значительное внимание уделял исследованию истории ислама, а также лично общался с его последователями, выясняя существовавшие между ветвями этого религиозного течения доктринальные различия [11]. Наряду с этим поэт обстоятельно изучил священное писание мусульман. Помимо русского перевода Корана Пушкин пользовался и его французской адаптацией. Она была более понятна писателю-билингву, однако ей в глазах Пушкина недоставало поэтичности, в связи с чем он обратился к русскому переводу книги [2, с. 37].

Известно, что европейской литературе рубежа XVIII—XIX вв. было присуще внимание к восточным мотивам, выражавшееся в стремлении авторов познать духовные основы жизни не только отдельных народов, но и мусульманского мира в целом. Однако значительное влияние на восприятие ислама писателями той эпохи оказывали разнообразные публицистические сообщения о Мухаммеде, зачастую носившие ощутимый антиисламский характер. Обе названные тенденции закономерно нашли отражение и в литературном наследии А. С. Пушкина [2, с. 36; 11].

В начале XIX столетия образованная российская публика столь скептически относилась к Корану, что не считала возможным всерьез рассматривать его как выдающийся памятник средневековой поэтики.



Исследователи полагают, что исламские мотивы в русской литературе появились именно у Пушкина [2, с. 38; 3, с. 52]. Коран и Библия были интересны Александру Сергеевичу не как догматические тексты, а как самобытные образцы культуры и поэзии Ближнего Востока. Наиболее применителен данный подход именно к Корану, который, согласно представлению мусульманских народов, являлся величайшим поэтическим произведением всей человеческой истории. Цикл «Подражания Корану» и изобилующее отсылками к истории ислама стихотворение «Пророк» внесли значительный вклад в рациональное осмысление мусульманской веры и становление объективного взгляда на личность Мухаммеда в среде русской интеллигенции. Вслед за Пушкиным к кораническим мотивам начали обращаться другие русские поэты первой половины XIX в. [29, с. 115].

При этом стоит отметить, что сам Пушкин придерживался весьма скептических взглядов относительно мусульманского учения и тех «плодов», которое оно с собою несет. Не раз в его сочинениях встречаются высказывания, подобные следующему: «“Нечестивые... думают, что Коран есть собрание новой лжи и старых басен”. Мнение сих *нечестивых*, конечно, справедливо...» [18, т. 2, с. 210]. В иных случаях Пушкин противопоставляет греческую цивилизацию миру мусульманскому. Первую поэт ассоциирует с прогрессом и развитием, второй рассматривает как проявление первобытного варварства, ввиду чего становится понятно выступление писателя за активизацию церковной проповеди среди «магометанских» народов: «Кавказ ожидает христианских миссионеров» [18, т. 6, с. 648]. Одновременно он обрушивается с острой критикой на православных проповедников, которым легче «выливать мертвые буквы и посылать немые книги» [Там же, с. 649], нежели обращаться к мусульманам посредством живого слова. По убеждению Пушкина, именно «деятельный фанатизм» мусульманских проповедников обратил в ислам некогда христианский Северный Кавказ [Там же, с. 648].

Будучи чужд строгим запретам, свободолюбивый поэт не мог принять суровой религии арабов, однако отмечал в ней немало нравственных истин, сходных с идеями библейского учения. Следует полагать, что Пушкину была близка идея разрушения узкоконфессиональных рамок исламской поэзии. Он стремился увязать мотивы Корана и Библии, посредством чего надеялся обнаружить универсальный ключ к постижению нравственной истины, доступный одним лишь пророкам и поэтам [2, с. 42; 11]. Так, писатель явно симпатизирует тем положениям ислама, которые объединяют его с христианством. Среди них — вера последователей Мухаммеда в единого творца. Мусульман, придерживающихся учения отцов, но разделяющих нравственно-этическую картину западного общества, он предпочитает называть не иначе как «добрыми мусульманами». Весьма показательно то, сколь яркий отклик нашло в уме писателя сообщение о дипломатическом союзе русских и турок против Персии 1724 г. В комментариях к этому событию особое внимание Пушкин уделяет конфессиональной принадлежности участ-



ников переговоров, отмечая нетипичность альянса, но вместе с тем высказывая удовлетворенность подобной формой межрелигиозной консолидации [18, т. 6, с. 678–679, 693, 805; т. 9, с. 448].

Однако к раскрытию характерных черт староверия и его представителей классик, будучи не только законодателем, но и продуктом своего времени, подошел достаточно поверхностно. За немногими исключениями Пушкин почти всегда, подобно другим публицистам начала XIX в., уничижительно именует «религиозных диссидентов» «раскольниками». Сам контекст появления староверов на страницах его произведений также свидетельствует об отношении великого писателя к старообрядчеству. Почти всегда «раскольники» оказываются бунтовщиками, ненавистниками существующих порядков, противниками царских властей. Показательно, что в повести «Кирджали» казаки-некрасовцы упоминаются Пушкиным именно в контексте их противостояния России [18, т. 9, с. 38]. При этом писатель не стремился осмыслить союз староверов и «магометан» в качестве примера преодоления межконфессиональных рамок, а напротив, лишь демонстрировал очередной случай нелояльности «раскольников» российскому престолу.

В своем большинстве некрасовцы действительно были весьма враждебно настроены по отношению к властям России и принимали участие во всех войнах XVIII в., когда Крымское ханство выступало ее противником. Однако несмотря на то, что некрасовцы стремились к мирному соседству с мусульманским сообществом, пользовались хорошей репутацией у турок, получали значительные привилегии от османского султана и сражались на его стороне даже в XIX столетии, не следует воспринимать их исключительно в антироссийском ключе [17, с. 7–8; 19, с. 10–11]. В частности, во время Русско-турецкой войны 1806–1812 гг. несколько сотен некрасовских казаков оказались настроены прорусски и согласились перейти в подданство Александра I, о чем мог узнать и Пушкин, если бы предпринял более основательные попытки познакомиться с историей и культурой данной этноконфессиональной группы. К третьей четверти XIX столетия последователи Игната Некрасова и вовсе утратили в Османской империи привилегированный статус, так как отказались участвовать в подавлении национально-освободительных восстаний балканских народов против турецкого владычества [17, с. 6; 27, с. 10].

Столь односторонний взгляд Пушкина на ту самобытную народную культуру, которую несли в себе некрасовский субэтнос и староверие в целом, был вполне типичен для интеллигенции первой трети XIX в. и определялся главным образом полемической деятельностью официальной церкви [27, с. 5]. Личное собрание Пушкина включало едва ли не все имевшие тогда хождение книги, посвященные теме русского «раскола». Примечательно, что их в распоряжении Александра Сергеевича оказалось всего три, одна из которых, «Розыск о раскольнической Брынской вере» (1824), тиражировала самые несправедливые домыслы и небывлицы о приверженцах старых обрядов, а две другие, «Полное историческое известие о древних стригольниках и новых рас-



кольниках» (1831) и «Обличение неправды раскольнической» (1745), несмотря на более конструктивный подход к осмыслению старообрядческого феномена, также были продуктом синодальной традиции, приоритетной задачей которой являлось скорее обличение «старолюбцев», нежели объективное изложение принципиальных оснований их быта и вероучения [26, с. 257].

Еще более удивительно, что столь яркий поборник нравственных свобод, а зачастую и предосудительных вольностей, как Пушкин, не озаботился выяснением религиозно-бытовых реалий русских старообрядцев, проживавших за рубежом. Полагаем, если бы поэт предпринял подобные попытки, его бы весьма удивило то, насколько нетипичными могут предстать «адаманти древлеправославия» в реальной жизни. Так, С. И. Феноген отмечает, что вольный быт некрасовских казаков включал элементы, недозволенные основной массе мирных староверов [27, с. 7]. Об этом сообщал еще К. Н. Леонтьев, занимавший пост вице-консула в Тульче и имевший возможность лично наблюдать нравы староверов, проживавших в Османской империи. В цикле очерков о Балканах Константин Николаевич приводит воспоминания о своем общении с некрасовцами и их настойчивых уговорах отправиться с ними в селение Майнос: «Э! Капитане ты наш!.. Насчет “баловства” — то этого у нас вольно. Девушки у нас веселые, хорошие! Это и я тебя сам познакомлю!» [13, т. 6, кн. 1, с. 525]. Наряду с этим Леонтьев не единожды упоминает о весьма лояльном отношении турецких чиновников к русским старообрядцам и той расположенности к османским властям, которую в ответ проявляли некрасовцы [13, т. 5, с. 947; т. 6, кн. 1, с. 509].

Весьма сходные с пушкинскими взглядами на ислам спустя более чем полстолетия высказывал и Л. Н. Толстой. В противовес участвующим в настоящее время мистификациям о том, что Лев Николаевич якобы принял религию Мухаммеда, следует с уверенностью говорить лишь о том, что писатель испытывал весьма смешанные чувства по отношению к исламскому вероучению и его последователям. Так, классик не единожды критиковал мусульманское духовенство за догматическое упорство, фанатизм и конфессиональный изоляционизм. Полагая, что преданность одной доктрине приводит лишь к разъединению людей, Толстой считал необходимым отказ от «слепой веры» в священные писания и пророков. Он предлагал обратиться к общечеловеческой нравственности и «построению» универсальной веры, объединяющей людей вокруг присущего всему человеческому роду чувства совести. Таким образом, писатель настаивал на необходимости преодоления многовековых вероисповедных распрей и слиянию ислама с «истинным христианством». Более всего Толстому импонировало реформаторское крыло ислама, допускавшее некоторые догматические послабления и не столь категорично регламентировавшее все стороны жизни своих последователей [4, с. 112–113; 24, с. 106–107].

Как справедливо указывает И. Ю. Трушкова, традиционный ислам и старообрядчество имеют некоторые точки соприкосновения. В частности, в обеих группах существовал ярко выраженный интерес к книж-



ной культуре и почитание учености, присутствовали строго регламентированные нормы поведения, обособлявшие членов их сообщества от иноверческого окружения, а представители обеих конфессий в XIX столетии успешно зарекомендовали себя на торговом поприще [25, с. 103, 105]. Некоторое сходство двух обозначенных доктрин отмечал и Л. Н. Толстой, упрекая старообрядчество в тех же недостатках, что усматривались им и в исламе: крайней нетерпимости к иным взглядам, разделении людей на «своих» и «чужих», религиозном фундаментализме, отказе даже от малейших компромиссов [6, с. 227].

Возможно, именно наблюдаемое между представителями этих религиозных доктрин сходство побудило Толстого к более пристальному изучению межконфессионального взаимодействия староверия и ислама. В частности, писатель интересовался жизненным укладом староверов, проживавших на фронтире христианского и мусульманского миров. Имеются также свидетельства о присутствии Толстого на публичных прениях староверов с церковными миссионерами, где одним из центральных вопросов была законность совершения богослужений в землях, находившихся в вассальной зависимости от Османской империи [23, т. 17, с. 147; т. 49, с. 50].

Мыслители второй половины XIX в. часто настаивали на необходимости прекращения репрессивной религиозной политики в отношении русских староверов. Примечательно, что подобной позиции держались не только поборники либеральных идеалов, но и видные консерваторы той эпохи, например М. Н. Катков, утверждавший, что бежавшие от преследований российского правительства «раскольники» в Турции живут мирно и не вызывают каких-либо опасений у османских чиновников. Согласно его суждениям, данную практику следовало бы перенять и российским властям, дозволив последователям Аввакума свободное отправление богослужений и сняв с них полицейский надзор [12, с. 438].

Сходной позиции придерживался и Л. Н. Толстой, проявлявший значительный интерес к судьбам проживавших в Турции «староверцев». В немалой степени на этот интерес повлияла судьба трех старообрядческих архиереев, томившихся в Спасо-Евфимиевом монастыре в Суздале, о вызволении которых долгое время хлопотал писатель. В частности, один из старообрядческих «сидельцев» Аркадий (Дорофеев) до ареста в 1854 г. проживал в землях, подконтрольных османскому султану. Несмотря на сложные перипетии в его отношениях с турецкой администрацией, годами архиепископ пользовался широкими религиозными свободами, находясь преимущественно в мусульманском окружении. Однако едва оказавшись в руках «православных» властей, он был заточен в монастырскую тюрьму, где томился следующие 27 лет [23, т. 73, с. 293].

В своих сочинениях Толстой не единожды отмечал, сколь несправедливым притеснениям подвергаются приверженцы «народного православия» в стране, на официальном уровне провозглашающей себя христианской державой. Угнетенным российским «раскольникам» он нередко противопоставлял их единоверцев, бежавших от преследова-



ний за границу — в Австрию, Китай или Турцию. Как подчеркивал классик, подобные некрасовцам общины массово уходили в Азию и спокойно жили там под властью султана, не испытывая притеснений со стороны иноверцев-мусульман [23, т. 36, с. 261–262].

Следует, однако, констатировать весьма характерные для творческого наследия Толстого недосказанности. В частности, он всячески обходит в своих произведениях вопрос об участии некрасовцев в сражениях с российскими войсками в период русско-турецких войн. Нравственная философия Толстого, отрицавшего любые формы насилия, осуждавшего сотрудничество с военизированными структурами и пропагандировавшего осознанный религиозный анархизм, зачастую игнорировала объективные данности реального мира и стремилась демонстрировать идеалистические примеры, которые четко вписывались бы в разработанную писателем систему ценностей. Разумеется, весьма неоднозначный образ некрасовских казаков, ранее претерпевших гонения от царского режима, но подчас готовых проливать на поле брани кровь соотечественников, не мог вызывать трепетного читательского сочувствия, вынуждая писателя умалчивать о некоторых существенных фактах их жизни.

По сходным причинам Лев Николаевич не говорит и о конфессиональных разногласиях в среде терских казаков-староверов. Так, исследователям известно, что наряду с описанными Толстым в повести «Казаки» беспоповцами в Кавказской области имела и широкая прослойка старообрядцев поповской ветви [15, с. 70]. Толстой ценил несклонность гребенских казаков углубляться в межконфессиональную полемику, что весьма отличало их от других групп русских «раскольников». Приверженность терских староверов дореформенной обрядности зачастую определялась не сознательным противопоставлением себя официальной иерархии, а напротив, стремлением дистанцироваться от догматических споров и вместо них просто соблюдать веками установленные «отеческие заветы».

Тем не менее, будучи неотъемлемой частью «древлеправославия», гребенское казачество не могло полностью абстрагироваться от процессов конфессионального размежевания, происходивших в русском «расколе» на протяжении XVIII–XIX вв. В силу центробежных тенденций, приводивших к бегству части старообрядцев на окраины империи, в среду кавказских староверов вместе с пришлыми единоверцами проникала и склонность к разделению на разнообразные толки и согласия [8, с. 6–7]. Именно с переселенцами связано также и появление на Тереке «раскольничьих» скитов-монастырей. Правда, скитничество не получило широкого распространения среди гребенских казаков ввиду их специфического бытового уклада и существовало в весьма нетрадиционном для других регионов России виде: практиковалось совместное проживание мужчин и женщин, отсутствовали монастырские уставы и настоятели. Тем большим оказалось удивление Толстого, когда он в 1908 г. узнал о том, что Епифан Сехин, послуживший прототипом для «плута и шутника» дяди Ерошки, в старости покинул станицу Старо-гладовскую и перешел в скиты [23, т. 59, с. 122].



Известно, насколько холодно Л. Н. Толстой относился к таким внешним атрибутам христианской веры (по словам самого писателя, «суевериям»), как иерархия, институт священства, пышная обрядность. Не удивительно, что в повести «Казачья» классик описывает именно представителей беспоповской ветви старообрядчества, отрицавших значительную часть названных «суеверий» и в большей степени удовлетворявших его религиозным идеалам [6, с. 222]. Однако устами дяди Ерошки Толстой обрушивается и на беспоповских уставщиков, обвиняя их в разжигании распри между народами Кавказа посредством абсурдных религиозно-бытовых запретов. Известно, что у гребенцов религиозной жизнью вплоть до начала XX в. руководили выборные лица из числа наиболее начитанных и нравственных казаков [8, с. 4–5]. Однако в интерпретации великого писателя гребенские начетчики лишаются каких-либо признаков добродетели и выступают лишь иллюстрацией грубого фанатизма и нетерпимости. Примечательно, что критике в этом отношении Лев Николаевич подвергает и мусульманских проповедников, мысливших свою «самость» лишь в соблюдении незначительных пищевых запретов [6, с. 232; 23, т. 6, с. 55].

Восприятие турок и ряда других мусульманских народов не только как политических оппонентов России, но и как врагов христианского мира было характерно и для миссионеров «государственного православия», и для широкой массы русских староверов. Вместе с тем на практике казакам-старообрядцам еще с XVII в. приходилось поддерживать тесные контакты с мусульманским миром, базирующиеся на торговых связях, совместном участии в военных действиях и повседневной бытовой интеграции. Данную модель Е. А. Агеева пронизательно назвала едва ли не идеальным примером межрелигиозных взаимоотношений и весьма емко сформулировала принцип: «сохранять свое, не причиняя вреда чужому» [1, с. 20–21, 25].

Согласно представлениям современных исследователей, причинами склонения части казаков Кавказа на сторону мусульманских правителей в XVIII–XIX вв. стали притеснения старообрядческого населения со стороны царской администрации. Злоупотребления светского и церковного начальства воспринимались «старолюбцами» тем острее, чем контрастнее было отношение к «древнему благочестию» в неподконтрольных российскому правительству областях. Так, уже в XVIII столетии на территории Крымского ханства староверы были избавлены от необходимости скрыто отправлять культ. Предоставляя «раскольникам» полную религиозную свободу, ханы допускали на своих землях не только присутствие беглого старообрядческого священства, но даже строительство часовен, скрипториев и монастырей [20, с. 142–143; 21, с. 138].

Сходная ситуация наблюдалась и в XIX в. на территориях, подконтрольных Шамилю. Имам позволял староверам возводить церкви, содержать священников и свободно отправлять богослужение по старому чину даже в столице своего государства [14, с. 18; 28, с. 189]. На арабской



карте Чечни тех времен показан ряд домов с припиской: «Это кельи русских, твердых в своей вере...» Известно, что в 1851 г. двадцать казаков с семьями получили от Шамиля землю и за счет казны выстроили себе дома. Привлекая на свою сторону недовольных политикой российских властей, имам по мере своих возможностей стремился создать приемлемые условия жизни для представителей многих этноконфессиональных групп: староверов, поляков, грузин, армян, евреев. Так, он постановил сурово наказывать горцев за попытки нападения на русских подданных [9, с. 28; 10, с. 88–89].

Следует полагать, что уход части «раскольников» в подданство «магометанских» правителей был схож с поиском другими группами старообрядцев Беловодья и рассказами о вольной жизни в Опоньском царстве. Известно, что зачастую бегство староверов «под руку» восточных владык хронологически совпадало с волнами царских репрессий против «раскола». Желая избежать гонений и не опасаться расправ, старообрядцы в поисках земли обетованной устремлялись в любую местность, где народная молва сулила им достойное обращение и веротерпимость [7; 28, с. 189].

Тем не менее, как уместно отмечает Н. С. Степаненко, было бы ошибкой объяснять тяготение старообрядцев к бегству за Кавказскую линию одними лишь вероисповедными факторами. По мнению исследователя, казаков-староверов роднило с горцами также глубокое сходство их менталитета и жизненного уклада [22, с. 172]. Так, важным обстоятельством, способствовавшим бегству «староверов» в земли традиционного преобладания ислама, была глубокая этнокультурная интеграция кавказских казаков с горскими народами. О ней неоднократно писал и Л. Н. Толстой, отмечая, что красота терских казачек непосредственно связана с бережным хранением веры отцов и многовековой практикой смешанных браков [23, т. 90, с. 154].

Подметил классик и присутствие на Тереке обычая куначества, формировавшего крепкие, почти родственные связи между кавказскими мужчинами и, как показывает пример дяди Ерошки, не разбиравший в ту эпоху ни этнических различий, ни конфессиональных предрассудков [5, с. 23; 23, т. 6, с. 55]. Столь глубокий культурный взаимообмен виделся Л. Н. Толстому весьма показательным примером того, что даже представители столь различных в своей ментальности сообществ, как русские староверы и чеченские абреки, способны к взаимной интеграции. Последнее давало писателю надежду на то, что к всеобъединению в будущем будут способны и представители других культур.

В свете сказанного в совершенно новых красках предстает повесть Льва Николаевича Толстого «Хаджи-Мурат», точнее, сцена убийства урядника Назарова. Известно, что нередко официальные власти были готовы закрывать глаза на приверженность казаков «расколу» ввиду обстоятельств военного времени [16, с. 152]. Однако произведения Толстого неоднократно демонстрировали негативное отношение классика к казакам из староверческих семей, согласившимся служить репрессив-



ному режиму. Их, в силу своих анархических убеждений, писатель считал подлинными моральными перебежчиками, предавшими славленную вольность отцов и преклонившимися перед государством антихриста. Так, именно выходец из «раскольнической» среды Назаров отправляется сопровождать Хаджи-Мурата в конной поездке и затем гибнет от рук его приближенных [6, с. 231].

Представляется, что наряду со справедливой расплатой за отказ от идеалов старины смерть Назарова в изображении Л. Н. Толстого демонстрирует еще и глубокую трагедию братоубийственных войн, когда желающие бежать на свободу аварцы убивают казака, как и они, родившегося и выросшего на Кавказе. Предки всех участников драматической сцены могли веками жить близ друг друга, куначествовать, сватать невест, однако их потомки были разведены по разные стороны бессмысленного конфликта. Одни при этом, по мысли Толстого, сохранили честь и врожденную тягу к свободе, как сподвижники Хаджи-Мурата, другие оказались в услужении своего подлинного обидчика — государства (Назаров и подобные ему казаки). Весьма показательным, что незадолго до своей гибели урядник по-свойски называет Хаджи-Мурата «кунаком» [23, т. 35, с. 111].

Итак, взгляды А. С. Пушкина и Л. Н. Толстого на ислам обнаруживают заметное сходство. Оба писателя весьма негативно оценивали крайний фундаментализм, наблюдавшийся среди последователей Мухамеда, а также отмечали необходимость сближения христианской и мусульманской традиций на основах общечеловеческих представлений о нравственности. Столь явные пересечения позволяют говорить о фактах концептуальной преемственности в русской классической литературе XIX в. и том значительном влиянии, которое оказал Пушкин на писателей последующих поколений. Одновременно с этим обнаруживаются и некоторые расхождения в воззрениях писателей относительно сущности ислама. Так, согласно Пушкину, интеграция религиозных традиций должна усиливать позиции христианского вероучения и заключаться в постепенном растворении ислама в прогрессивной западной культурной традиции. Толстой не разделял подобные идеи, полагая «магометанство» равноправной христианству конфессией и отвергая западнцентричную интерпретацию исторического процесса.

Наибольшие же различия наблюдаются в восприятии двумя классиками старообрядческого феномена. С сожалением приходится констатировать, что Пушкин, в силу господствовавших в его эпоху стереотипов о «раскольниках», не сумел по достоинству оценить разносторонний религиозно-бытовой уклад последователей Аввакума и рассматривал последних лишь как эксцентричных религиозных фанатиков, склонных скорее к бунтам и иррациональным протестам, нежели к созидательному развитию. Отмечая факты межконфессиональной интеграции старообрядчества и ислама, Пушкин тем не менее видел в них лишь очередной пример обструктивного поведения «раскольников» по



отношению к царскому правительству, а вовсе не один из редких в ту пору примеров веротерпимости и преодоления конфессиональной ксенофобии.

Иным образом воспринимал староверие и его интеграцию с исламом Л. Н. Толстой. Несмотря на то что доктринальные установки «ревнителю старины» также зачастую становились предметом его суровой критики, именно старообрядцам как жертвам религиозных гонений писатель отдавал моральное предпочтение в их полемике с официальным церковным начальством. Положительно оценивая жертвенность «раскольников», их стремление постичь истину и преданность идеалам свободы, классик считал «старолюбцев» подлинными выразителями христианской идеи, обладающими несравненно большим потенциалом к преодолению религиозных барьеров и участию в формировании веротерпимого общества, нежели их оппоненты из синодального лагеря.

Список литературы

1. Агеева Е. А. Старообрядцы в мусульманском окружении: опыт взаимодействия // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2015. С. 20–26.
2. Алексеев П. В. «Le Соган» Савари как источник «Подражаний Корану» Пушкина // Сибирский филологический журнал. 2013. №3. С. 36–43.
3. Ахмадова Т. Х., Козуева Х. М. Ислам в творчестве русских поэтов // Рефлексия. 2019. №1. С. 51–55.
4. Бекметов Р. Ф. Суфизм в духовной биографии Л. Н. Толстого: татарский контекст // Филология и культура. 2016. №4 (46). С. 110–115.
5. Бурькина Л. В. Расширение военно-казачьей колонизации на Кавказской линии в 90-е гг. XVIII – 60-е гг. XIX в. // Вестник Адыгейского государственного университета. 2006. №2. С. 20–24.
6. Бытко С. С. Старообрядцы и старообрядчество в творчестве Л. Н. Толстого: к постановке проблемы // Материалы научных сессий 2019 года в Государственном музее Л. Н. Толстого. М., 2020. С. 221–234.
7. Великая Н. Н. Причины нахождения россиян в среде горцев Северо-Восточного Кавказа (первая половина XIX века) // Интернет-журнал «Кавказские истории». URL: https://vk.com/@caucasian_histories-prichiny-nahozhdeniya-gossiyan-v-srede-gorcev-severo-vostoch (дата обращения: 09.12.2021).
8. Великая Н. Н. Старообрядческие священнослужители и монахи на Тереке в дореволюционный период // Северный Кавказ: проблемы и перспективы развития этноконфессиональных отношений : материалы II Всерос. науч.-практ. конф. Славянск-на-Кубани, 2015. С. 4–8.
9. Генко А. Н. Арабская карта Чечни эпохи Шамиля // Записки Института востоковедения АН СССР. Л., 1933. [Вып.] II. С. 21–36.
10. Дадаев Ю. У. Из опыта обеспечения равноправия граждан разных национальностей и вероисповедания в государстве Шамиля // Вопросы гармонизации межкультурных, межнациональных и межконфессиональных отношений : сб. ст. междунар. науч.-практ. конф. М., 2016. С. 82–90.
11. Зандер Е. А., Попова И. М. «Подражания Корану» Пушкина. Проблемы интерпретации // Концепт. 2014. №13. URL: <https://e-koncept.ru/2014/14670.htm> (дата обращения: 11.10.2022).



12. Катков М. Н. Идеология охранительства. М., 2009.
13. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем : в 12 т. СПб., 2000—2017.
14. Овсянников Д. В. «Инородцы» в рядах горцев в период Кавказской войны // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2: История. 2008. №3. С. 16—21.
15. Письменная Т. Г. К вопросу о староверах-переселенцах на Кавказе (30—40-е годы XIX века) // Культурная жизнь Юга России. 2009. №1 (30). С. 69—71.
16. Письменная Т. Г., Рябиков А. Н. Особенности государственной конфессиональной политики в отношении казаков-старообрядцев Северного Кавказа в период правления Николая I // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. №12 (50), ч. 1. С. 150—153.
17. Пригарин А. А. Русско-турецкая война 1806—1812 гг. и судьбы некрасовцев // Русин. 2012. №2 (28). С. 5—16.
18. Пушкин А. С. Полн. собр. соч. : в 10 т. М. ; Л., 1950—1951.
19. Ряжев А. С. Казачья история юга и юго-востока России XVIII— начала XIX в. в контексте этноконфессиональных отношений: историографические заметки // Монголоведение (Монгол судлал). 2019. Вып. 1. С. 5—22.
20. Сень Д. В. Казачьи сообщества Крымского ханства и старообрядчество на Северном Кавказе в конце XVII—XVIII веков // Российская история. 2009. №6. С. 141—146.
21. Сень Д. В. «На Кубане расколщиком жить хорошо...»: Из истории формирования межрегиональных «социальных сетей» старообрядцев Крымского ханства (середина XVIII в.) // Фелицынские чтения — X. Краснодар, 2008. С. 136—143.
22. Степаненко Н. С. Причины бегства казаков к горцам Северо-Западного Кавказа в 30—60-е гг. XIX в. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. №12 (74), ч. 2. С. 171—173.
23. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. : в 90 т. М. ; Л., 1928—1964.
24. Точиева Х. Ш. О религиозном мировоззрении Л. Н. Толстого // Литературное обозрение: история и современность. 2015. №5. С. 105—110.
25. Трушкова И. Ю. Взаимное восприятие старообрядцев и мусульман в Вятском регионе в XX веке в контексте мировых этноконфессиональных процессов // Историко-культурное наследие славянских народов Камско-Вятского региона. 2015. №1. С. 101—110.
26. Урушев Д. А. Пушкин и старообрядчество // Старообрядчество: история, культура, современность : материалы XIII междунар. науч. конф. М., 2019. С. 255—258.
27. Феноген С. И. Казаки-некрасовцы на Кубани и в низовьях Дуная // Липоване. История и культура русских старообрядцев. 2004. №1. С. 5—10.
28. Хаидов И. М. Терские казаки-перебежчики в стане противников царской армии в 1840—1850-е гг. // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2018. №5 (128). С. 188—193.
29. Мохаммед Х. М. Коранические мотивы в русской поэзии XIX в. // Новый филологический вестник. 2021. №1 (56). С. 114—126.

Об авторе

Сергей Станиславович Бытко — асп., Нижневартковский государственный университет, Нижневартовск, Россия.

E-mail: labarum92@rambler.ru



S. S. Bytko

THE ISSUE OF INTERFAITH INTERACTION
BETWEEN THE OLDBELIEVERS AND ISLAM
IN THE WORKS OF A. S. PUSHKIN AND L. N. TOLSTOY

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

Received 17 December 2022

Accepted 5 May 2023

doi: 10.5922/pikbfu-2023-4-6

To cite this article: Bytko S.S., 2023, The issue of interfaith interaction between the Old Believers and Islam in the works of A.S. Pushkin and L.N. Tolstoy, *Vestnik of Immanuel Kant Baltic Federal University. Series: Philology, Pedagogy, Psychology*, №4. P. 49–61. doi: 10.5922/pikbfu-2023-4-6.

61

The issue of reflecting the ethno-cultural interaction between the Old Believers and Muslims in regions with a traditional prevalence of Islamic culture in the 18th–19th centuries is considered in the works of A. S. Pushkin and L. N. Tolstoy. The conclusion is substantiated that both writers leaned towards the necessity of uniting Christianity and Islam based on common moral principles inherent in these religions. The continuity of the artistic tradition of the 19th century is emphasized, and similar trends in the perception of confessional issues are identified, characteristic of both the early development of Russian classical literature and the turn of the 19th–20th centuries. Along with this, fundamental differences in the views of the two writers are clarified. In particular, A. S. Pushkin assigned a leading role in interreligious integration to official Orthodoxy, seeing in Old Believers purely destructive traits. L. N. Tolstoy, on the other hand, considered Old Believers as the best example of religious tolerance (despite the negative traits inherent in his followers), capable of productive and lasting interfaith collaboration.

Keywords: Old Believers, Koran, A. S. Pushkin, L. N. Tolstoy, Nekrasovites, Caucasus, Shamil, schism, Cossacks, religious tolerance

The author

Sergey S. Bytko, PhD Student, Nizhnevartovsk State University, Russia.
E-mail: labarum92@rambler.ru