

МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ
ТАШКЕНТСКАЯ И УЗБЕКИСТАНСКАЯ ЕПАРХИЯ

Восток Свыше

ДУХОВНЫЙ,
ЛИТЕРАТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
ЖУРНАЛ

ВЫПУСК
XXXII

октябрь-декабрь

ТАШКЕНТ
2014



**По благословению
высокопреосвященнейшего
ВИКЕНТИА,
митрополита Ташкентского и Узбекстанского,
главы Среднеазиатского митрополичьего округа**

Главный редактор
Евгений АБДУЛЛАЕВ

Литературный редактор
Лейла ШАХНАЗАРОВА

Редакционный совет
Протоиерей Игорь БАЛУХАТИН
Протоиерей Сергей СТАЦЕНКО
Иерей Андрей ТУГУШЕВ
Светлана АСАНОВА
Валерий ГЕРМАНОВ
Роман ДОРОФЕЕВ
Вадим МУРАТХАНОВ
Рубен НАЗАРЬЯН
Екатерина ОЗМИТЕЛЬ
Кирилл СУЛТАНОВ
Алексей УСТИМЕНКО

На обложках:

Стр. 1: Митрополит Ташкентский и Узбекистанский Викентий (С. 9, 14).

Стр. 2: Икона прп. Илии Муромца, Печерского и картина В.М. Васнецова
«Богатыри» (1889–1898) (С. 6).

Стр. 3: Справа налево: прот. Феодор Семенов, архимандриты Борис
(Холчев) и Серафим (Суторихин); прот. Георгий Ивакин-Тревогин
в Ташкентском Успенском кафедральном соборе (С. 15).

Восток Свыше № 4 (32). Октябрь-декабрь 2013 г.

СОДЕРЖАНИЕ

СТИХОТВОРНЫЙ КАМЕРТОН

Елена ШВАРЦ. «Завтра Покров, и первый снег...» 5

СООБЩЕНИЯ. СОБЫТИЯ. ДАТЫ

Календарные страницы *главного редактора*

«Дедушка Илья». 825 лет преставления преподобного
Илии Муромца, Печерского, в Ближних пещерах
(19 декабря ок. 1188 года) 6

Новостные страницы иеродиакона *Михаила (СТОЛЯРОВА)*

«Несите этот крест достойно и дальше...» 9

СЛОВО МИТРОПОЛИТА

«Стяжи дух мирен...» *Беседа с преосвященным Викентием,
митрополитом Ташкентским и Узбекистанским,
главой Среднеазиатского митрополичьего округа* 12

ИЗ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

Ольга БОРИСОВА. «В кротости, смирении, терпении идите
на предлежащее вам...»
«*Маросейское братство*» в Ташкентской епархии (1944–1960) 15

ТУРКЕСТАНОВЕДЕНИЕ

Рубен НАЗАРЬЯН. «А мумию женщины вернуть в саркофаг...» 22

ДИСКУССИЯ

Тема: Николай Остроумов – pro et contra

Бахтияр БАБАДЖАНОВ. Николай Остроумов:
«миссионер», «исламовед», «цивилизатор»? 29

Сергей АБАШИН. Остроумов и ориентализм 51

Александр ДЖУМАЕВ. Еще о «миссионерстве» Остроумова 55

Ульфат АБДУРАСУЛОВ. Остроумов и идеология колонизации 66

Юрий ФЛЫГИН. Николай Остроумов: «Я считаю себя не бесполезным
человеком для иноверцев ... и отнюдь не врагом их» 68

Бахтияр БАБАДЖАНОВ. Послесловие к обсуждению 75

ORIENTALIA

Андрей ВОЛОС. Возвращение в Панчруд (окончание) 80

«Трактат о музыке» Наджм ад-Дина Кавкаби Бухари.
*Предисловие, перевод с персидского и примечания
Александра ДЖУМАЕВА* 91

ОБЩЕСТВО. ЛИТЕРАТУРА. ИСКУССТВО

Тема: Поэзия и Вера

Современная русская проза: «новая религиозность»? <i>Материалы круглого стола</i>	101
«Поэзия в высшем своем проявлении есть благодатный дар...» <i>Беседа со священником и поэтом Константином Кравцовым</i>	113
<i>Алексей Устименко: «Документы превращать в литературу, а литературу делать убедительной, как документ...»</i>	119
Социальные страницы <i>Лилии КАЛАУС</i> <i>И – ничего больше</i>	127

РЕЦЕНЗИИ

<i>Бах АХМЕДОВ. В поисках утраченного солнца</i>	130
--	-----

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

<i>Виктор МОИСЕЕНКО. Тепло единиц хранения. Сырдарьинские этюды</i>	133
Авторы номера	140
Содержание журнала «Восток Свыше» за 2013 год	141
Информация для авторов	143

СТИХОТВОРНЫЙ КАМЕРТОН

Елена ШВАРЦ

Завтра Покров, и первый снег –
Богородицын мелкий цветок –
Ледяной тимьян, зазвенев, падет
На голые руки кустов.
И я пойду собирать цветки,
Слизывать их с руки

За то, что розовы и легки,
За то, что их нет почти.
Смотри, смотри – бестелесный дух
Обрисован вдруг шалью белой,
Но тут же растает холодный пух,
Улетит – и душа улетела.

Календарные страницы *главного редактора*

«Дедушка Илья»

825 лет преставления преподобного Илии Муромца, Печерского, в Ближних пещерах (19 декабря ок. 1188 года)

Как из славного из города из Мурома... Строчка, засевшая в голове со школы. Так же прочно, как и «Не лепо ли ны бяшетъ...». Или – «Мой дядя самых честных правил...».

Еще – картина Васнецова. Три богатыря на фоне серенького беспокойного неба. Самый статный, серебро в бороде, – Илья Муромец. Ладонь козырьком, вглядывается вдаль.

Из тех же амбаров детской памяти – фильм, старый, с «трещинками». Илья Муромец спорит с князем. Вытаскивает из мешка Соловья-Разбойника. Соловей свистит, народ разлетается.

Дальше, уже не так отчетливо, стихотворение А.К. Толстого. «В жаркий полдень едет бором Дедушка Илья». Еще – мультфильм. Еще – первый русский аэроплан «Илья Муромец». Огромный, неуклюжий, 105 км/ч.

То, что Илья Муромец – тот самый «дедушка Илья», самолет и богатырь – был православным святым, я узнал позже.

Значительно позже.

Тридцать лет он пролежал на печи.

Скорее всего – позвоночная травма. Следы ее обнаружила медицинская комиссия, обследовавшая мощи святого в 1988 году.

Исцелили Илью, по преданию, калики перехожие. В дореволюционных изданиях былины сообщалось, что «каликами» были Христос с двумя апостолами. В советских изданиях это указание опускалось.

Рост – замеренный той же комиссией, – 177 сантиметров. Для двенадцатого века – великан. Даже в начале девятнадцатого века средний рост солдат французской армии – одной из сильнейших в Европе – был всего 161 сантиметр.

Получив исцеление, испросил «у отца-матери дозволение отъити в землю дальнюю» – в Киев. В пути положил начало «подвигом своим, град Чернигов и стезю ко граду Киеву свобождая и врагов веры христианския истребляя». На предложение

черниговцев стать их воеводой ответил отказом и поступил на службу к киевскому князю, «да не такмо единому некому граду, но всему народу службу сослужиши».

Когда и почему Илья сменил кольчугу на монашескую рясу, неизвестно. Судя по отсутствию жития преподобного в Киево-Печерском патерике, в иночестве он успел провести не так много времени. Однако вполне достаточно, чтобы быть в 1643 году прославленным в лике святых.

Медицинская комиссия установила и возраст, до которого дожил Илья. Сорок – сорок пять лет. С учетом заболевания позвоночника – пятьдесят пять. Солидный возраст для того времени. «Дедушка Илья».

На теле Ильи экспертиза обнаружила несколько ран. Две – серьезные. Одна на руке. Другая – в области сердца. Она, вероятно, и стала причиной его смерти – погиб в бою. Что заставило монаха-воина в последний раз взяться за оружие – история молчит.

Он и правда происходил из славного из города из Муром. Из села Карачарова, что к югу от города.

Во времена Ильи Муром был частью Черниговского княжества. В 1127 году выделился в самостоятельное княжество, Муромско-Рязанское. С Муромом связаны и имена двух других известных святых – Петра и Февронии; только жили они там столетием позже († 1228).

Ныне Муром – обычный провинциальный городок. Административный центр Владимирской области, население – 113 тыс. чел. Памятник Илье Муромцу в парке культуры им. В.И. Ленина. В микрорайоне Карачарово, в местной церкви святых Гурья, Самона и Авива – икона преподобного Ильи с частицами мощей святого.

Илью Муромца долго «очищали» от христианства. Долго и старательно.

Не только в советское время. Начиная с того же «Дедушки Ильи» А.К. Толстого. «От царьградских от курений / Голова болит!» – жалуется богатырь. Досадило «дедушке» каждение церкви ладаном... Хотя в самих былинах говорилось, что Илья «и крест клал по-писанному, и поклоны по-ученому», и «крестил глаза на икону святых очей»...

Но все это не вписывалось в языческий образ богатыря. И потому – вычищалось.

Во второй половине девятнадцатого века образованное общество открывает для себя древнерусский эпос. В музыке, в стихах, в живописи оживают эпические богатыри. Огромные, бородатые, с клокущей «силушкой». Романтический культ язычества, «почвы», «народности».

Вагнеровские «зигфриды» в русских кольчугах.

Полвека спустя, в 1936 году, «пролетарский поэт» Демьян Бедный уже напрямую попытается использовать богатырскую тему для антирелигиозной пропаганды. По заказу московского Камерного театра он пишет либретто для оперы-фарса «Богатыри».

«Думаю, возьму-ка я эту пьяную бражку князя Владимира после крещения...», – излагал главную идею своего либретто «товарищ Демьян».

Спектакль, правда, вскоре был снят.

Троица самих «основоположников», глядевшая с плакатов и транспарантов, поразительно напоминала трех богатырей. В Марксе – самом старшем, бородатом и коренастом – проглядывали черты Ильи. Еще больше смахивал на васнецовского Илью – в советских кино- и прочих изображениях – другой Илья, отец Ленина, Илья Ульянов.

Перефразируя известное изречение Маркса, история начинается эпосом, а заканчивается фарсом.

Впрочем, есть еще более точное изречение, даже не требующее перефразирования. *Ибо проходит образ мира сего...* (1 Кор. 7, 31).

Проходит образ, отшелушиваются наслоения. Трескается и осыпается лакировка. Сквозь кольчугу богатыря проступает ветхая монашеская риза. Сквозь могучую богатырскую плоть – нетленные мощи, с десницей, сложенной для крестного знамения. Сквозь сказочного богатыря Илью Муромца – святой преподобный Илия Печерский.

Память преподобного отмечается 1 января по новому стилю.

Разумеется – случайное календарное совпадение. А может, и не совсем случайное: чтобы в самую сказочную ночь года в церквях звучал акафист былинному богатырю, преподобному Илию Муромцу.

Воеводе сил земли Русския, воину Царя Христа и заступнику Руси Святой, славному во бранех и неодолимому в ратех, дивному богатырю Илию Муромцу песнь хвалебную воспоем...

Новостные страницы *иеродиакона Михаила (СТОЛЯРОВА)*

«Несите этот крест достойно и дальше...»

Юбилей митрополита. Четвертый квартал 2013 года начался с празднования шестидесятилетнего юбилея митрополита Ташкентского и Узбекистанского Викентия. Поздравить владыку 4 октября (в этот день Церковь отмечала отдание праздника Крестовоздвижения) пришли на Божественную литургию в ташкентский Свято-Успенский кафедральный собор сотни прихожан. Приехали шесть правящих архиереев: архиепископ Курганский и Шадринский Константин, архиепископ Белозерковский и Богуславский Августин, архиепископ Читинский и Краснокаменский Евстафий, епископ Бишкекский и Кыргызстанский Феодосий, епископ Барнаульский и Алтайский Сергей, епископ Душанбинский и Таджикистанский Питирим, а также игумен Григорий (Бочаров), клирик Пятигорской и Черкесской епархии. За Божественной литургией молились всё духовенство епархии, насельницы женского Свято-Троице-Никольского монастыря, представители дипломатического корпуса.

От лица всех присутствовавших архиереев митрополита Викентия поздравил архиепископ Курганский и Шадринский Константин. Упомянув о предыдущих местах архипастырского служения владыки, архиепископ Константин заметил: *«И вы своим архипастырским служением начертали гигантский крест на нашей земле: с запада – Молдова, на восток – Сибирь (Хакасия и Абакан) и с северных Уральских гор – до южного Ташкента. Этот огромный крест простирается на всю нашу великую Русскую Православную Церковь. И вы несите этот крест достойно и дальше – так же, как вы это делали до нынешних пор».*

Двумя днями ранее, 2 октября, в Синодальном зале официальной Патриаршей и Синодальной резиденции в Москве во время первого заседания зимней сессии Священного Синода РПЦ Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл вручил владыке Викентию в честь его 60-летнего юбилея орден благоверного князя Даниила Московского II степени.

Страничка митрополита на Facebook. За несколько дней до своего юбилея митрополит Викентий создал свою личную страницу в социальной сети Facebook. Сегодня пастырь православной церкви должен быть открыт для общения не только для тех, кто регулярно приходит в храм, но и для тех, кто много времени

проводит в так называемом виртуальном пространстве. За первые несколько недель существования страницы количество людей, пожелавших «подружиться» с митрополитом Викентием, превысило максимально возможный лимит для Facebook – 5000 человек. На своей странице архипастырь размещает поучительные изречения святых отцов, делится своими впечатлениями о тех или иных событиях, дает наставления и советы, в меру своей загруженности старается отвечать на вопросы.

Новая игуменья – матушка Екатерина (Мальгина) – назначена в конце декабря в Свято-Троице-Никольский женский монастырь города Ташкента. Ранее матушка Екатерина была настоятельницей Пантелеимоновского женского монастыря Нижнетагильской епархии.

27 декабря владыка Викентий вручил ей Игуменский посох во время Божественной литургии в монастыре. *«Сегодня исполнилось десять лет вашего монашеского пострига, – сказал владыка, напутствуя новую игуменью. – И по Промыслу Божию именно в этот день мы вручаем вам этот жезл – символ игуменской власти».*

Паломнические поездки. Четвертый квартал 2013 года оказался насыщенным паломническими поездками: 19-22 ноября митрополит Ташкентский и Узбекистанский возглавил паломническую группу на Святую гору Афон, а спустя месяц, 18-19 декабря, – на праздничные богослужения в итальянском городе Бари в день памяти святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских, чудотворца. Торжества проходили в базилике святителя Николая, где покоятся его мироточивые мощи.

Конкурс памяти митрополита Макария (Булгакова)*. 12 ноября 2013 года митрополит Викентий, как председатель Фонда по премиям памяти митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова), принял участие в церемонии вручения Макариевских премий за 2012/2013 годы. Церемонию возглавил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.

На конкурс поступило 150 работ, из которых к участию были допущены 138. Работы соискателей пришли из 40 субъектов Федерации России, а также с Кипра, из Великобритании, Италии, Белоруссии, Молдовы, Украины и – впервые – из Узбекистана. (Со списком лауреатов премии можно ознакомиться на епархиальном сайте www.pravoslavie.uz).

Новые святыни. В дни Рождественского поста, 14 декабря 2013 года, со Святой горы Афон в Ташкент, в Свято-Успенский кафедральный собор были доставлены частица мощей святого великомученика и целителя Пантелеимона и скуфья XIX века, освященная на святых мощах этого угодника Божия во время пребывания святыни в России в 1863–1865 годах.

История этой скуфейки необычна. В 1863 году в Россию с Афона были доставлены многие святыни – частицы мощей святых угодников Божиих, в числе которых были мощи целителя Пантелеимона. От этих святынь происходило множество исцелений,

* *Митрополит Макарий* (в миру Михаил Петрович Булгаков; 1816–1882) – епископ, историк церкви, богослов. С 8 апреля 1879 г. – митрополит Московский и Коломенский. В 1867 году по завещанию митрополита с целью «поощрения отечественных талантов, посвящающих себя делу науки и общепользным занятиям...» была создана российская академическая премия его имени; вручалась по 1918 год. В 1996 году была возрождена как главная премия в области российской истории и истории Русской православной церкви.

о чем были составлены соответствующие свидетельства. Во время пребывания святынь верующим раздавались скуфейки, освященные на мощах святого Пантелеимона. Одна из них, по словам иерея Александра Сименцова (Белгород), ныне покойного, была сшита особым образом, с изображением этого угодника Божия, и предназначалась для императора Александра II. Впоследствии эта святыня попала на подворье Русского Свято-Пантелеимонова монастыря в Москве. Во время разрушения монастыря в 30-е годы XX столетия скуфью сохранила схимонахиня Иустиния. В 1975 году перед своей кончиной она передала святыню отцу Александру, а он уже в 2010 году передал ее священнику Геннадию Буракову. Не так давно тот подарил святыню своим духовным чадам, а они, в свою очередь, передали ее в дар Ташкентской и Узбекистанской епархии.

Спустя полтора века, во время паломнической поездки 19-22 ноября 2013 года на Афон, владыка Викентий вновь освятил скуфью на честной главе святого великомученика Пантелеимона. Реликвия пребывала на ней все три дня. Теперь прихожане храмов Ташкентской и Узбекистанской епархии могут поклониться этим святыням и испросить помощи у святого великомученика и целителя Пантелеимона.

Несколько слов – о заметных событиях в других епархиях Среднеазиатского митрополичьего округа.

День епархии в Бишкеке. Традиционно День епархии в Кыргызстане отмечают в день памяти небесной покровительницы епархии великомученицы Екатерины – 6 декабря. К этой дате были приурочены Вторые Свято-Антониевские чтения, в которых приняли участие ученые из Кыргызстана, Узбекистана и России. Почетными гостями торжеств – Чтений и праздничных богослужений – стали митрополит Ташкентский и Узбекистанский Викентий, а также протоиерей Всеволод Чаплин, глава Синодального отдела Московского патриархата по взаимоотношениям Церкви и общества. Ко Дню епархии епархиальная пресс-служба представила епархиальный сайт www.eparchia.kg. Теперь с новостями из жизни соседней по Округу епархии можно познакомиться на этом сайте.

Престольные торжества по случаю 70-летнего юбилея кафедрального собора прошли 19 декабря 2013 года, в день памяти святителя Николая Чудотворца, в столице Таджикистана Душанбе. Поздравив епископа Душанбинского и Таджикистанского Питирима, клир и прихожан собора, митрополит Викентий преподнес особый подарок – икону святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских, чудотворца. Она была написана на Патриаршем подворье святителя Николая в Бари и освящена на его честных мощах.

«Стяжи дух мирен...»

От редакции. 4 октября 2013 года в Ташкентской и Узбекистанской епархии было отмечено 60-летие правящего архиерея епархии, главы Среднеазиатского митрополичьего округа митрополита Викентия*. Темой беседы с митрополитом Викентием главного редактора ВС Евгения Абдуллаева стали воспоминания владыки о начале его служения в Церкви.

– Владыка, как начиналось ваше служение в Церкви? Кто больше всего повлиял на ваш выбор?

– Больше всего повлияли на меня мои родители. Можно сказать – с самого рождения и до конца их жизни. Родители были людьми воцерковленными, ходили в церковь. Я постоянно чувствовал, как они болеют за меня, переживают. Следили, чтобы ни мой брат, ни я не поскользнулись, не увлеклись атеизмом, чтобы мир нас не увлек в свои сети. Соблазнов для молодых людей всегда хватало, и тогда, и сегодня.

– Вы начинали свое служение в Церкви у архиепископа Варфоломея (тогда – епископа Кишиневского и Молдавского). Позже владыка Варфоломей многие годы – с 1972 по 1987 – возглавлял Ташкентскую епархию, и читателям нашего журнала было бы интересно узнать, как произошла ваша встреча с ним, каким вы его запомнили.

– Владыку Варфоломея очень любили в Молдавии. Очень был близок к народу, часто беседовал с людьми. Хотя молдавский он знал не очень хорошо, но пытался даже проповеди произносить на молдавском. В разговоре часто вставлял молдавские слова. На его богослужениях всегда было много народа. Молитвенным очень был. Деятельным, хотя в советское время это не приветствовалось.

Что касается меня, то я, как и мои родители, ходил на службы, на которых служил владыка Варфоломей. И на вечернях, и на утренях, и на литургиях, и на праздниках... В то время была большая редкость, чтобы кто из молодых ребят ходил в церковь. Владыка, видимо, присматривался ко мне... И вот один раз пригласил меня в алтарь. Как раз это было на всенощной на апостолов Петра и Павла. Спросил меня, не хотел бы я здесь потрудиться, быть иподиаконом. Я ответил, что не против.

* Об этом см. подробнее в этом номере: Новостные страницы иеродиакона Михаила (Стоярова).

– Вы в это время где-то учились?

– Я как раз заканчивал десять классов. Владыка, правда, спросил: «А ты не боишься, что у тебя могут быть из-за этого разные неприятности?». Я ответил, что нет, не боюсь. «Ну, раз не боишься, тогда давай, приходи...». На другой день он служил уже в другом месте, не в кафедральном соборе, а в Каушанах^{*}. И там он благословил стихарь, и с этого момента я стал иподиаконом. Иногда бывал у него книгодержцем, иногда – жезлоносцем... Его служение, его молитвенный настрой во время богослужения трудно забыть.

– А неприятности – были?

– Были разные, мелкие... Но о них и говорить не стоит. Я вначале собирался поступать в институт, но потом решил отложить это и пошел работать. Кем? Слесарем, автослесарем. Одновременно учился на шофера. Стал выполнять разные поручения владыки по епархии. Сейчас это называется – референт, а тогда называлось попроще – сторож, дежурный... А когда закончил курсы вождения, он взял меня шофером. И до ухода в армию я работал у него шофером.

– А как было тогда в армии верующему человеку?

– Было непросто. Но я служил в Одесской области, и у меня была возможность во время увольнительных в выходные бывать на службах в храмах Одессы... В армии, конечно, видели, что я – верующий, но относились ко мне хорошо. Даже в пример иногда ставили: вот, смотрите – не в комсомоле, а ведет себя лучше, чем комсомолец...

– После армии вы вскоре поступили в Московскую духовную семинарию, а по окончании ее – в Академию. Во время учебы вы были иподиаконом у святейшего Патриарха Пимена...

– Да, в течение четырех лет, с 1977 года по 1981-й. Тоже был у него жезлоносцем. Святейший патриарх был большим молитвенником, я часто чувствовал во время служб этот его молитвенный настрой, особую благодать Божию, осенявшую его. Наверное, Господь его посещал в той глубокой молитве, которую он возносил во время богослужения. Патриарх очень любил службу, часто служил. Благодаря Патриарху я за те четыре года побывал во всех храмах Москвы, которые тогда были открыты. Патриарх служил на всех престольных праздниках, иногда по несколько раз в году бывал в этих храмах. У него я прошел большую школу служения. У Патриарха все было четко, все организовано... Высочайшая литургическая культура. Иподиаконы трудились, как часики, все вовремя, никаких ошибок. Из иподиаконов, кто постарше, наставляли нас, молодых, чтобы мы ни на что не отвлекались во время богослужения, не задумывались о чем-то своем... Чтобы и молились, и внимательно следили, что сейчас читается, что возглашается, чтобы в нужный момент выполнить то, что от тебя требуется. Так что это была школа и молитвы, и высочайшей организованности.

– А была ли возможность как-то пообщаться с патриархом Пименом?

– Больше всего святейший общался со старшими иподиаконами и уже через них передавал нам свои благословения и пожелания. А так возможности для какой-то

^{*} Каушаны – город в Молдавии, центр Каушанского района. Расположен на реке Ботна, в 88 км к югу от Кишинева.

Слово митрополита. «Стяжи дух мирен...»

особой беседы не было. Единственное – когда я уже заканчивал свое иподиаконское служение и решил посвятить свою жизнь монашеству, то подошел к Патриарху за благословением. Он благословил на монашеский подвиг, пожелал помощи Божией.

– А кто оказал на вас наибольшее влияние в годы вашей учебы в семинарии и академии?

– Сложно выделить кого-то одного... Все, и преподаватели, и священники, помогали, давали советы. Все восемь лет, пока я учился, ректором и семинарии, и академии был нынешний блаженнейший митрополит Киевский Владимир. Когда мы выпускались, он всех нас пригласил к себе, всех выпускников. Говорил с нами. «Вот, вы на моих глазах выросли. Я помню, какими вы были восемь лет назад, и вижу, какими вы стали...». Он тоже оказывал на нас большое влияние. И своим служением, и своими проповедями.

– А были службы, которые вам больше всего запомнились?.. Может быть, не только из тех, на которых вы бывали и служили в первые годы вашего церковного служения, но и из более поздних...

– Сложно сказать... Каждая служба имеет свои особенности, какое-то особое благодатное воздействие. Главное – каждый раз быть настроенным на молитву, и чем выше этот настрой – тем больше и благодати Божией.

Здесь, в Узбекистане, я служил во всех храмах Ташкентской епархии, познакомился с разными людьми... Конечно, в отдаленных от столицы приходах жизнь намного сложнее, но и люди там стараются быть чище и добрее. Ведь спастись можно везде, а, как говорил преподобный Серафим Саровский: «Стяжи дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся».

Ольга БОРИСОВА

«В кротости, смирении, терпении идите на предлежащее вам...»

«Маросейское братство» в Ташкентской епархии (1944–1960)

История Русской православной церкви XX века оставила нам драгоценное наследие новомучеников и исповедников. Однако, несмотря на то, что в последнее десятилетие появляются все новые исследования этого недалекого от нас периода истории, жизненный подвиг многих исповедников веры остается до сих пор почти неизвестным. Среди них – и те, кто нес свое служение в Ташкентской епархии.

...В 1919 году патриарх Тихон благословил общину, сложившуюся вокруг отца Алексия Мечёва (1859–1923), настоятеля московского храма свт. Николая Чудотворца в Клённиках (на Маросейке). Одним из способов внутреннего роста св. прав. Алексей, по примеру древних подвижников, видел вовлечение своих духовных детей в общий труд – богослужебную и повседневную жизнь храма. «Монастырь в миру» – это насаждение внутреннего содержания монастыря, напряженной духовной жизни в стенах обычного приходского храма. С ростом общины между братьями и сестрами были распределены различные обязанности. Среди них были алтарники, регенты, певчие; члены общины пекли просфоры, читали Псалтирь, проводили уборку и благоуукрашение храма... Постепенно в храме Николы-Клённики совсем отказались от услуг платных певчих, пономарей, – все делалось руками духовных чад отца Алексия.

После смерти отца Алексия духовное руководство общиной, по благословению старца, принял его сын, священник Сергей Мечёв.

«В кротости, смирении, терпении идите на предлежащее вам...», – таким напутствием отец Сергей Мечёв благословил в 1930 году из ссылки своих духовных чад, братьев и сестер Маросейской общины¹.

Архиерейский собор 2000 года причислил протоирея Сергея Мечёва к сонму новомучеников и исповедников российских. Он был одним из тех, про кого сказано в Евангелии, что пшеничное зерно, умерев, принесет много плода (Ин. 12, 24). Действительно, жизнь «Маросейского братства» не прекратилась после гибели в начале 1940-х годов их духовного отца – отца Сергея Мечёва. Духовные чада отца Сергея – члены Маросейской общины – в годы гонений исповедовали свою веру во Христа и до конца прошли свой крестный путь.

Четырнадцать духовных чад отца Алексия и отца Сергия Мечёвых, следуя заветам своих пастырей, приняли священство². Шесть из них несли свое священническое служение в Ташкентской и Среднеазиатской епархии.

Средняя Азия, начиная с первых лет советской власти, была местом ссылок репрессированного духовенства, в том числе лучших его представителей, а также мирян, пострадавших за веру. Зачастую сюда уезжали священники после освобождения из лагерей и тюрем. Вдали от центральных районов была меньше вероятность преследования властями. Это способствовало сохранению церковной жизни в годы фактического упразднения епархии в 1937 году, а с началом восстановления епархии в 1944 году давало возможность для легализации существовавших православных общин и духовенства.

В первые послевоенные годы общий религиозный подъем отмечался по всей стране. Повсеместно началось восстановление епархий, открывались храмы; люди, долгие годы лишенные храмового богослужения, тысячами хлынули в них.

В период с 1944 по 1960 годы Ташкентской епархией управляли *епископ Кирилл (Поспелов)*, *епископ Гурий (Егоров)*, *архиепископ Ермоген (Голубев)* – все они были подвижниками христианской жизни, стремившимися к возрождению духовной жизни.

Активное восстановление Ташкентской епархии началось при епископе Гурии. В 1918–1919 годах отец Гурий Егоров являлся одним из вдохновителей создания Александро-Невского братства, организатором нескольких общин верующих в Петрограде и окрестностях. После освобождения из заключения в 1933 г. архим. Гурий руководил тайной общиной своих духовных чад в Средней Азии (1933–1946), состоящей, в основном, из членов Александро-Невского братства. После легализации служения в 1944 году он получил возможность открыто рукополагать своих духовных чад, подготовленных им к служению в годы тайной жизни общины. Он рукоположил, в том числе, Александра Хархарова (будущего епископа Ярославского Михея), иеромонаха Иоанна (Вендланда, будущего митрополита Ярославского), Игоря Мальцева.

Время пребывания владыки Гурия на Ташкентской кафедре (1946–1953) совпало с относительно благоприятным для церкви периодом, когда власти не препятствовали восстановлению церкви, а в ряде случаев даже этому способствовали. Только в 1947 году епископ Гурий совершил семь священнических и девять дьяконских хиротоний. Благодаря его активной деятельности к 1953 году в епархии насчитывалось 66 действующих православных храмов (в 1943 г. их было всего два^{*}).

Другой заботой владыки было собирание в епархии верного церкви духовенства. Ситуация с клиром в епархии к тому моменту была по-настоящему кризисной. Секретарь владыки иеромонах Иоанн (Вендланд) так описывал духовенство тех лет: «В общей массе [духовенство] являло все отрицательные качества: тщеславие, корыстолюбие, зависть, лицемерие и лживость»³. Недостатки духовенства отмечались и уполномоченным Совета по делам религий, который сообщал, что они имели «характер порочающий духовенство в пределах, выходящих за рамки даже гражданских норм»⁴. На священников поступали жалобы от верующих. На всю епархию был только один священник с высшим образованием. Большой проблемой было также противостояние владыке бывшего обновленческого духовенства.

^{*} Остальные десять приходов были обновленческими. (Прим. ВС.)

Владыка Гурий хорошо понимал, что в такой ситуации дальнейшая жизнь епархии во многом зависит от решения кадрового вопроса. Одной из первоочередных задач становилось пополнение рядов клириков епархии верным и образованным духовенством.

По приглашению епископа Гурия в Ташкентскую епархию приехали некоторые члены Александро-Невского братства*, а также члены общины отца Сергия Мечёва: священники Борис Холчев, Сергей Никитин, Феодор Семенов и Петр Гнедич. В годы заключения они не переставали исповедовать веру во Христа, участвуя в тайном служении литургии, неся пастырские труды. Духовная связь между ними не прекращалась.

Отцу Борису Холчеву принадлежит особая роль в собирании общины о. Сергия Мечёва в Ташкентской епархии. Отец Борис – духовное чадо старца Нектария (Оптинского), член общины на Маросейке, с 1928 года – священник Маросейского храма и ближайший помощник отца Сергия Мечёва в пастырском служении. Он обладал огромной эрудицией во всех областях знаний, был глубоким богословом, психологом, прекрасно знал литературу, искусство, современную науку. В 1931 году был арестован по делу Маросейской общины, приговорен к пяти годам лагерей. После окончания лагерного срока вынужден был переехать в Рыбинск, где по благословению своего духовного отца тайно служил литургию и окормлял членов общины. В 1939 году отец Сергей, предчувствуя свою скорую гибель, благословил отца Бориса быть пастырем Маросейской общины. В 1948 году по призыву владыки Гурия он приехал в Ташкент, где до конца жизни нес подвижнические и пастырские труды, став одним из самых авторитетных священников епархии. Здесь, в Ташкенте, отец Борис продолжил труды по собиранию церкви. По его зову в Ташкентскую епархию последовали некоторые братья и сестры Маросейской общины.

Так, в 1948 году был приглашен в Ташкент и принят в клир Ташкентской епархии священник *Феодор Семенов*. Во время ссылки в Рыбинске в 1936–1937 годы он помогал отцу Борису Холчеву в окормлении приезжавших в Рыбинск членов общины, тайно совершал литургию. В 1935 году он был тайно рукоположен во пресвитера епископом Афанасием (Сахаровым).

Петр Гнедич приехал в Ташкент в 1949 году после окончания Московской духовной академии. Он также имел высшее гуманитарное образование, в дальнейшем стал глубоким богословом и духовным писателем. В 1932 году был арестован за активное участие в церковной жизни, получил три года ссылки. Приехав в Ташкент мирянином, он был рукоположен в 1949 году владыкой Гурием.

В 1951 году в Ташкент приехал священник *Сергий Никитин* (впоследствии епископ Можайский, затем Калужский и Боровский Стефан). По профессии врач-невропатолог, он окончил медицинский факультет Московского университета, был человеком широкой эрудиции. В 1925 году он стал членом двадцатки и старостой Маросейского храма, а в 1931 году был арестован вместе с некоторыми другими свя-

* *Архим. Серафим (Суторихин)* – член Александро-Невского братства, настоятель Тихвинской церкви в Ленинграде. Впервые был арестован в 1932 году, затем в 1938 году сроком на 10 лет. Освобожден по инвалидности, служил клириком в Кировской области. Александр Кошкин – инженер, духовное чадо отца Гурия (Егорова), рукоположен в 1949 г. в Ташкенте владыкой Гурием, – и другие.

щеннослужителями и активными прихожанами, среди которых был и отец Борис Холчев. В лагере, будучи еще мирянином, он участвовал в тайном служении литургии и был хранителем Святых Даров; благоговейное отношение к богослужению он сохранил на всю жизнь. В конце 1920-х – начале 1930-х годов (точная дата неизвестна) он был тайно рукоположен во пресвитера епископом Афанасием (Сахаровым).

Дело, начатое владыкой Гурием, продолжил епископ Ермоген (Голубев), принявший управление епархией в 1953 году. Его деятельность на ташкентской кафедре совпала с приходом к власти Хрущева. Отношение государства к церкви стало ухудшаться, и владыке Ермогену пришлось во многом сражаться за достижения своего предшественника. Однако ему удалось не только их сохранить, но и приумножить.

По благословию владыки Ермогена в Ташкентскую епархию продолжали приезжать члены общины отца Сергия Мечёва. Среди них – *Василий Евдокимов, Георгий Ивакин-Тревогин, Николай Овчинников*. Они приняли священнический сан уже во время вновь начинавшихся гонений на церковь.

Георгий Ивакин-Тревогин, по профессии математик, был человеком глубокой эрудиции. Впервые он был арестован в 1928 году; в 1938–1943 гг. – повторный арест и лагерь. В 1923 году после кончины отца Алексия Григорий сопровождал гроб с телом старца из Вереи в Москву. После ссылки жил и преподавал в Москве, а в 1954 году, по приглашению епископа Ермогена, приехал в Ташкент, где принял рукоположение в священнический сан. Отец Георгий Ивакин-Тревогин был замечательным пастырем и глубоким проповедником, его проповеди записывались и передавались из рук в руки⁵, а его духовные чада до сих пор хранят благодарную память о своем наставнике.

Василий Евдокимов был близок к отцу Сергию Мечёву, не оставлял своего духовного отца вплоть до его последнего ареста в 1938 году в дачном поселке под Калининым. По специальности бухгалтер, Евдокимов был образованным и начитанным человеком, прекрасно знал святоотеческую литературу. Первый раз его арестовали вместе с отцом Сергием и братьями общины в 1929 году. В 1933-м он был арестован повторно и сослан в Ковров, где познакомился с епископом Афанасием (Сахаровым) и участвовал в тайных литургиях, которые совершал владыка. Несмотря на преклонный возраст, он по многу часов в день совершал богослужения, выполнял требы в различных, в том числе и дальних станицах и приходах епархии. Особое внимание он уделял Божественной литургии, тщательно готовился к каждой службе. Благоговейное отношение к литургии сформировалось у отца Василия еще во время заключения в лагере, где, будучи мирянином, он участвовал в тайных литургиях. «Конечно, страх был, когда пробирались тайком на ночную литургию в лагере, – вспоминал отец Василий. – ...А начнется литургия – и Небо отверсто! Господи, думаешь, пусть срок набавят, но лишь бы подольше не наступал рассвет... Дух был свободным, и дух пылал»⁶.

Николай Овчинников (впоследствии иеросхимонах Нектарий) – также прихожанин храма на Маросейке, духовное чадо старца Нектария Оптинского. Он был достаточно известным ученым, врачом-хирургом. В 1949 году был осужден (взял на себя чужую вину). В 1955 году Николай Овчинников приехал в Ташкент по приглашению владыки Ермогена, где был рукоположен владыкой во диакона, а вскоре – во пресвитера.

Из членов Маросейской общины в Ташкентской епархии также нес служение ди-

акон Алексей Шенрок – профессор-филолог, выпускник историко-филологического факультета Московского университета. Он был арестован в 1932 году и сослан в Среднюю Азию. Знал семь языков, преподавал в Самаркандском университете. По благословению владыки Ермогена вошел в клир Ташкентской епархии.

Так в Ташкенте в конце 1940-х – начале 1950-х годов собрались глубоко верующие, талантливые и высокообразованные люди. Здесь, в Средней Азии, вдали от центра, члены общины отца Сергия Мечёва смогли воплотить заветы своего духовного отца и «в кротости, смирении и терпении» совершить свой крестный путь.

«Это был целый мир исповедников в Ташкенте, – вспоминал отец Павел Адельгейм. – Это были исторические фигуры и праведники, в святости многих из них трудно усомниться. Это была духовная аристократия и люди подвига... Они отдавали себя Богу и пастве»⁷.

Собрание в Ташкентской епархии грамотных, укорененных в церковной традиции священников приносило добрые плоды. В епархии возрождалось богослужение, проповедничество, просвещение, пастырство.

Результатом деятельного служения духовенства стало собрание и укрепление приходских общин. Примерами могут служить община Георгиевского храма Самарканда, жившая монастырским укладом, община отца Константина Былинкина, круг духовных чад владыки Ермогена, архимандрита Бориса (Холчева). Уполномоченный Совета по делам религий отмечал, что «в связи с большой активностью духовенства приток молящихся растет и начинает заметно изменяться в возрастном составе»⁸, увеличивается число молодежи и детей.

Это духовное возрождение происходило на фоне ужесточения церковно-государственной политики. В это время запрещаются религиозные внехрамовые собрания, поездки духовенства по епархии, усиливается антирелигиозная пропаганда, ведущаяся с помощью клеветы, шантажа и запугивания. Как за духовенством, так и за мирянами ведется тотальная слежка. Прихожане ташкентских церквей тех лет свидетельствуют, что они шли в храм под бдительным оком сотрудников государственной безопасности, людей вызывали в «органы», требовали отречься от Бога, лишали работы. Миряне и монашествующие собирались по домам для чтения Священного Писания⁹.

Примером единения и духовной стойкости верующих в Ташкентской епархии является строительство храмов в 1950-х. В то время, когда по всей стране пошла волна массового закрытия храмов, количество храмов в Ташкентской епархии не только не сокращалось, но даже возрастало. Происходило это в том числе благодаря строительству молитвенных домов на средства прихожан. Известны многочисленные факты сбора средств приходскими общинами для приобретения земли и строительства на ней зданий, используемых в дальнейшем под молитвенные дома, а оформление земли в частную собственность давало возможность избежать закрытия властями построенного на ней молитвенного дома.

Выдающаяся роль в управлении епархией принадлежит владыке Ермогену. Возрождение церковной жизни, строительство молитвенных домов в годы открытых притеснений церкви со стороны государства стало возможным благодаря стойкости владыки, который мужественно отстаивал границы церкви, защищая их от безза-

кония властей. При этом владыка опирался на закон и Конституцию, ни в чем не нарушая их и тем самым не давая властям возможности открыто обвинить его.

Поистине общенародным делом стало строительство главного храма епархии – Свято-Успенского собора Ташкента. В результате строительства, проведенного под видом реконструкции, был возведен собор вместимостью 2-3 тысячи человек. Строительство проходило при активном участии мирян, не только на епархиальные средства, но и на многочисленные частные пожертвования. Свидетели вспоминают, что после того, как владыка Ермоген объявил, что получено разрешение на реконструкцию собора, «со всех сторон посыпались пожертвования, потекли люди, от простых рабочих до специалистов, предлагающие свою помощь... Можно сказать, что построен собор молитвами и трудами всех верующих города Ташкента»¹⁰. «В строительстве собора принимали деятельное участие своим трудом и средствами многие прихожане собора», – писал владыка Ермоген патриарху Алексию I в 1958 году. – «Строительство кафедрального собора – это самое крупное и самое выдающееся церковное строительство за последние 40 лет в масштабе всей Русской православной церкви»¹¹.

Возведения в Ташкенте собора в то время, когда по всей стране закрывались храмы, власти уже потерпеть не могли. Уполномоченный Н.Ф. Вороничев начал открытое преследование владыки Ермогена, и в 1960 году архиепископ был удален с Ташкентской кафедры. Его подвергли домашнему аресту, а затем в 24 часа выслали из Ташкента. Его пастве даже не дали возможности попрощаться с любимым архипастырем. Тех немногих, кому удалось прорваться сквозь милицейский кордон, владыка благословил и сказал: «Сейчас тяжелое время. Берегите же свою веру».

Удаление с кафедры архиепископа Ермогена давало властям бóльшую свободу действий. В течение 1960–1961 годов в епархии было закрыто 14 храмов – практически всех действующих на тот момент. После смещения владыки была организована кампания по дискредитации и вытеснению из епархии его сподвижников – лучших священников епархии: многие из них были отстранены от служения или отправлены за штат, некоторые оставлены без крова и окончили жизнь в крайней нищете, другие в результате травли лишились здоровья.

Однако возрождение церковной жизни не прервалось. Ближайший сподвижник владыки Ермогена – архимандрит Борис (Холчев) до конца жизни нес служение в Ташкентской епархии. Будучи глубоким проповедником и пастырем, он продолжал собирать церковь. В 1950-е годы, по благословию владыки Ермогена, отец Борис стал проводить огласительные встречи по подготовке взрослых к крещению. Эти встречи проходили в то время, когда были запрещены все религиозные собрания; однако отцу Борису удавалось собирать на них от 5 до 40 человек. Отец Георгий Ивакин-Тревогин, здоровье которого сильно пошатнулось в результате травли и вытеснения из храма, где он был настоятелем, не мог уже служить постоянно, но продолжал проповедовать по праздникам в Успенском соборе Ташкента, являясь одним из лучших проповедников епархии. Члены Маросейской общины отец Феодор Семенов, отец Василий Евдокимов, диакон Алексей Шенрок также продолжали нести священническое служение в Ташкентской епархии.

Несмотря на тотальное преследование советской властью, священники и миря-

не, в том числе духовные чада отца Сергия и отца Алексия Мечёвых, сумели исполнить заветы своих духовных пастырей и сохранить верность Церкви и единомыслие друг с другом. Слова отца Сергия: «Мы не только покаяльная, но и богослужebная семья... вы не только дети мои, но и сослужители»¹² – воплощались в жизнь.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мечёв С., свцм. «Вы – мой путь ко Христу»: Проповеди, письма к общине, воспоминания. – М.: ПСТГУ, 2009. С. 266.

² Сайт храма Свт. Николая Чудотворца в Клённиках (<http://www.klenniki.ru/mechev-obchin>) (дата обращения: 30.09.2012).

³ Иоанн (Вендланд), митр. Митрополит Гурий (Егоров), 1891–1965 // Лай П., прот. Архиерейство ваше да помянет Господь Бог во Царствии своем. – Воронеж, б.и., 2007. С. 70.

⁴ ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 567, л. 61.

⁵ Проповеди о Георгия практически не сохранились. Несколько проповедей опубликовано в «Востоке Свыше» (2005, вып. 10. С. 8–12), а также на сайте Преображенского содружества малых братств www.psmb.ru/vera-bez-del-mertva/sobiranie-opyta-novomuchenikov-i-isповедnikov-rossiiskikh/ (дата обращения: 24.12.2013)

⁶ Лай П., прот. Сквозь узкие врата // Восток Свыше, 2010, Вып. 18. С. 123.

⁷ Адельгейм П. прот. Пятый и шестой вопросы интервью // Живой журнал «Священник Павел Адельгейм», 15 октября 2009. Режим доступа: <http://adelgeim.livejournal.com/12048.html> (дата обращения: 10.10.2012). С 1959 по 1972 гг. о. Павел был клириком Ташкентской епархии, где также пострадал за веру. (Прим. ВС: о служении о. Павла в Ташкентской епархии см.: Восток Свыше, 2013, № 3(31)).

⁸ Цит. по: Озмитель Е.Е. Православие в Киргизии в годы советской власти. Режим доступа: <http://grc.kyrg.info/kulturnoe-nasledie-tsentralnoy-azii/istoriya-religii-kyrgyzstana-i-tsentralnoy-azii/pravoslavie-v-kg-uss/> (дата обращения: 03.10.2012).

⁹ ГАРФ. Ф. Р. 6991, оп. 1, д. 716, л. 81.

¹⁰ Булгакова Е.А. Воспоминания духовной дочери архим. Бориса (Холчева) // Глаголы жизни, 1992, № 2. С. 26.

¹¹ Епархиальный архив Ташкентской и Узбекистанской епархии. Ф. 1, д. 66, л. 2.

¹² Мечёв С., свцм. «Вы – мой путь ко Христу...». С. 256.

Рубен НАЗАРЬЯН

«А мумию женщины вернуть в саркофаг...»

В самом конце 1983 года, находясь в Москве, я зашел в книжный магазин на Новом Арбате. Словоохотливая продавщица, узнав, что я приехал из Средней Азии, протянула мне тонкую книжицу. «Это про ваши края. Интересно написано. Жаль только, что автору не довелось ее увидеть. Она вышла в свет всего через месяц после его смерти». И хотя имя автора ничего мне не говорило, книгу я все же приобрел.

Лишь вечером, в гостиничном номере, мне удалось перелистать ее. И не только перелистать: я залпом прочел ее от корки до корки, все 67 страниц этой «повести в письмах». Из нее я узнал нечто новое о Ташкенте и Бухаре, Ферганской долине и Хорезме, о встречах автора с известными людьми, познакомился с его весьма необычной биографией.

Виктор Виткович был сценаристом хорошо знакомых мне кинофильмов «Насреддин в Бухаре» и «Волшебная лампа Аладдина». И прямым потомком небезызвестного туркестановеда Ивана Виткевича, одного из первых европейцев, побывавших в Средней Азии. Особенно поразила меня глава книги, имевшая непосредственное отношение к Самарканду, – «Моя встреча с Биби-ханым»...

Три десятилетия миновали с той поры. И вот совсем недавно, во время работы в архиве, я наткнулся на документы, сразу заставившие вспомнить рассказанную в книге Витковича историю о самаркандской царице. И сравнить давно прочитанное в ней с подлинными фактами.

В сознании жителей Самарканда и туристов, посещающих наш город, имя этой женщины – одной из жен Амира Тимура – неизменно ассоциируется с двумя средневековыми сооружениями – мечетью и мавзолеем. Примечательно, что ни одна другая из почти двух десятков жен грозного владыки не оставила о себе памяти, не стала персонажем народных легенд. Эту же женщину, героиню самаркандских легенд (подлинное имя ее мало кому сегодня известно), именуют в народе Биби-ханым. Именем ее названы местные мечеть и мавзолей. В истории Востока можно обнаружить аналогичные примеры. Так, в древнейшем городе Хорасана – Мерве – существовала некогда гробница под названием Кыз-Биби (Девушка-боярышня), а под Тегераном и

поныне расположен мавзолеей Биби-Шахр-Бану (Госпожа боярыня города). Имя же самаркандской царицы Биби-ханым может означать в переводе на русский язык «Госпожа боярыня». Все эти названия со всей определенностью указывают на то, что знатные женщины, которым принадлежат персональные усыпальницы, были хорошо известны горожанам и без собственных имен. И потому, надо полагать, они вошли в историю, прославившись не под своими личными именами, а под традиционной для той поры женской придворной титулатурой...

Возвращаясь к теме этой статьи, позволю себе предварить обнаруженные архивные документы страницами из книги Виктора Витковича:

Стоя во дворе мечети Биби-ханым, хочется рассказать тебе еще одну историю. Только прежде объясню, кто такая Биби-ханым. Настоящее имя ее – Сарай-Мульк-ханым. Была правнучкою Чингиза, о внешности ее в одной из чагатайских легенд говорилось: «Если сказать о ее красоте, покажется некрасивой она, потому что девушка эта красивей всех слов». На ней первой женился Тимур и прожил с нею в согласии долгие годы, ей одной доверил воспитание сыновей от всех своих жен и воспитание внуков, словом, только с нею считался, относясь к прочим женам как к гаремным наложницам. А для ее погребения воздвиг отдельный мавзолей напротив мечети Биби-ханым. Так вот, поверишь ли, я видел Биби-ханым. Не шучу! Говорю не о мечети, не о мавзолее: о ней самой – о старшей жене Тимура.

...В 1946 году, бродя по Ташкенту, наткнулся я как-то раз на музей кустарно-художественных ремесел. О его существовании не подозревал; очень удивился, увидев табличку. Вероятно, многие ташкентцы до сих пор не знают про этот музей, так как он на тихой улочке, далеко в стороне от обычных путей горожан.

Дом оказался в своем роде единственным: построил его до революции некто Половцев* и украсил в чисто узбекском вкусе, поручив расписать внутри народным мастерам. С интересом разглядывал я росписи на стенах и потолках и выставленные тибетейки, одежды, вышивки, ковры, сюзаны, гончарные кувшины, блюда.

Директор, водивший меня по музею, под конец спросил:

– Хотите поглядеть Биби-ханым?

– В каком смысле? – не понял я.

– Ну, самое Биби-ханым... Сарай Мульк-ханым, старшую жену Тимура?

Подвел меня к углу, откинул покрывало, и я увидел под стеклянным колпаком деревянный саркофаг, в нем лежал хорошо сохранившийся костяк маленькой женщины; остались части одежды, кусочек бархатного женского наряда, местами на лице кожа, ногти на руках и волосы... прядь седых волос!

– Откуда? – мог я только выдохнуть в изумлении. Оказалось, когда в сорок первом году вскрывали гробницу Тимура и заодно, в том же Гур-эмире, гробницы его сыновей и знаменитого внука – Улугбека, одновременно в мавзолее Биби-ханым вскрыли ее гробницу. Потом Тимура, его сыновей и Улугбека захоронили, а Биби-ханым временно оставили в музее и позабыли...

– Почему же вы о ней не напомнили?!

– Сколько раз! Никому неохота заниматься этим. Отмахиваются.

Уехал из Ташкента и долгие годы вспоминал об этом как о странном сне. Рассказал одному,

* Половцев Александр Александрович (1867–1944) – русский дипломат, этнограф, ориенталист, чиновник особых поручений МВД. В 1896 г. был командирован в Ташкент для изучения состояния и задач переселенческого дела в Средней Азии. Позднее перевелся в Министерство иностранных дел, последовательно состоял дипломатическим чиновником при Туркестанском генерал-губернаторе, в Азиатском департаменте министерства. В 1918 г. эмигрировал из России и поселился в Париже, где открыл антикварный магазин. Скончался 12 февраля 1944 года и был похоронен на парижском кладбище Сент-Женевьев-де-Буа. (Подробнее об А.А. Половцеве (Половцове) см.: Германов В. «Туркестанский след» династии Половцовых. Александр Половцов-Второй и Михаил Андреев // ВС. 2012, № 2 (26). (Прим. ВС.)

другому, меня высмеяли: мастак сочинять! Засомневался и сам: уж не почудилось ли? Но неожиданно узнал конец истории с Биби-ханым, рассказал мне его Л.И. Ремпель* – крупнейший знаток древней архитектуры Узбекистана.

– Был такой Юсупов Мамед Салихович – директор самаркандского музея... Может, знали? – так начал Ремпель рассказ.

– Еще бы, очень хорошо его помню – худощавый, невысокого роста, – был он скромным ученым-историком, преклонявшимся перед великими тенями прошлого, отлично знал историю Самарканда, вдохновенно о ней рассказывал, но темой для своей собственной научной работы избрал «Делопроизводство и судопроизводство в Бухарском эмирате». Тема, мягко говоря, суховата, но безопасна.

– Так вот... – продолжал Ремпель. – Работал я с ним в бухарских архивах. Тихо жил этот человек, старался никому не мешать... Но и у самых тихих людей порой с неодолимой силой вспыхивает мечта сделать такое, чтобы весь мир посмотрел на них. Кто из скромнейших застрахован от этого? Я бы сказал даже, наоборот, с ними-то как раз чаще всего и случается. Когда идея – перенести Биби-ханым обратно в Самарканд – овладела им, он уже не мог найти себе места.

Решившись, он вдруг сорвался в Ташкент, как в воду бросился. Пришел в руководящие инстанции с просьбой, изложенной на бланке музея, разрешить ему, Юсупову Мамеду Салиховичу, перевезти прах Биби-ханым в Самарканд. Было это в сорок восьмом году (спустя два года после моей «встречи» с Биби-ханым). И он добился, получил разрешение и пришел в кустарно-художественный музей за царицей.

Как перевезти ее на аэродром? На грузовике? Вдруг рассыплется от тряски? Да и на арбе может ее растряссти. Мамед Салихович решил нанять четырех рослых носильщиков, тех, что носят на траурных носилках покойников на мусульманские кладбища.

С чрезвычайными предосторожностями взгромоздил саркофаг на носилки и, дрожа за сохранность великой царицы, любимой жены Тимура, пошел пешком рядом с этой необычной процессией через весь Ташкент, от Шелковичной улицы до аэропорта. Шли мимо прохожие, скользая пустыми глазами по носилкам. Однако обратиться к прохожим, рассказать им, какое совершается историческое событие, – Мамеду Салиховичу казалось небезопасным. Не в силах удержаться, Мамед Салихович стал рассказывать об этом носильщикам. Носильщики не были проникнуты чувством историзма. В самый разгар его рассказа о величии этого часа они переглянулись, дружно поставили носилки на мостовую и сказали, что дальше не понесут, если им не прибавят оплату.

Напрасно Мамед Салихович (перевозивший прах отчасти на деньги музея, отчасти на свои скромные личные сбережения) их стыдил, напрасно объяснял, как должны гордиться, что участвуют в траурном cortege самой Биби-ханым, – они стояли на своем.

– Я бы на вашем месте сам бы еще заплатил за это! – в отчаянии воскликнул Мамед Салихович.

Это окончательно погубило дело: носильщики, обидевшись, показали спины и зашагали прочь. Пришлось удвоить им плату, тогда они взгромоздили носилки на плечи и понесли царицу дальше.

Добрались до аэродрома. Пойти к аэропортовскому начальству, оставив Биби-ханым на носильщиков, Мамед Салихович не решался. Наконец «присмотреть» за саркофагом взялся сторож склада горючего. Биби-ханым засунули между бочек бензина. Мамед Салихович расплатился с носильщиками и побежал к зданию аэропорта.

Начальник аэропорта оказался человеком романтическим: услышав, что речь идет о любимой жене Тимура, тотчас же, невзирая на стенания остающихся по ее вине пассажиров, разбронировал несколько мест в самолете ЛИ-2, который должен был лететь в Самарканд. Общими усилиями саркофаг с Биби-ханым втащили на боковую скамью. И среди пассажиров, чрезвычайно оживившихся от эдакого соседства, Биби-ханым стала свершать свой последний путь в родной город, где прожила всю жизнь и умерла полтысячи лет назад.

* Ремпель Лазарь Израилевич (1907–1992) – искусствовед, историк искусства, востоковед. С 1937 года жил в Узбекистане (Бухара, Самарканд, Ташкент). В 1990 году переехал в Москву.

– Мамед Салихович мне признался потом, – рассказывал Ремпель, – что, хотя обычно боялся летать на самолетах, на этот раз присутствие Биби-ханым его успокоило. Он, историк, даже представить себе не мог, чтобы с прахом жены Тимура (значит, и с ним) в воздухе могло что-либо приключиться. Так, под охраной великой тени, прибыл он в Самарканд.

С аэродрома Мамед Салихович позвонил к себе в музей: оказалось, машины, на которую он рассчитывал и на которой мог бы ехать хотя бы со скоростью три километра в час, – машины этой не дали. Позвонил в облисполком, никого в этот неурочный час не застал. Тогда скрепя сердце Мамед Салихович нанял «левый» грузовичок – полторку, взобрался наверх, обнял саркофаг, чтобы царицу не растрясло. Поехали...

Самаркандцы знают, кто такая Биби-ханым, слух о ее приезде молниеносно облетел город. Горожане повалили в музей поглазеть на царицу. Напрасно Мамед Салихович утверждал, что никакой Биби-ханым нет. Не хотел, чтобы знали об этом, пока не подготовят похороны. Люди ходили за ним по пятам, терпеливо слушая его объяснения, и, будто не слышали ни слова, спрашивали опять и опять: «А где же Биби-ханым?».

Спустя несколько дней в присутствии небольшой комиссии Биби-ханым захоронили обратно – в ее мавзолее...¹

А теперь обратимся к архивным источникам.

24 февраля 1931 года тогдашний директор Самаркандского музея, именовавшегося в то время Узбекским центральным государственным, Рахматуллаев отправил в Народный комиссариат просвещения республики пространное письмо следующего содержания:

В остатках мавзолея Биби-Ханум (так! – Р.Н.) находятся три местного мрамора гробницы с мумифицированными погребениями. Означенные погребения относятся к концу XIV – началу XV столетия нашей эры.

В 1927 году неизвестными злоумышленниками с неизвестными целями были вскрыты крышки гробницы (с одной, вероятно, целью ограбления). Комиссия из представителей Наркомпроса, Комстариса (Комитет по охране памятников старины и искусства. – Р.Н.) и других заинтересованных организаций, констатируя факт нарушения погребения, одновременно натолкнулась на интересные в научном отношении и исключительные для погребения на Востоке (если это подтвердится) факты:

1. Довольно хорошего сохранения трупов (мускулов и частей кожного покрова).
2. Остатков одежды и предполагаемой мумификации бальзамирования.

Вышеизложенное ставит перед всей научной мыслью, в частности, и Центральным государственным музеем УзССР необходимость, во-первых, бережного хранения гробниц с погребениями и затем – привлечения специалистов к их изучению.

Центральный государственный музей считает необходимым и срочным скорейшее научное охранение означенных погребений. Оставить погребения в прежнем месте (мавзолее Биби-Ханум) невозможно, так как мавзолей не реконструируется, не реставрируется и продолжается естественный ход разрушения. В особенности для гробниц представляют опасность остатки купольной части, падение которых может совершенно уничтожить ценные для науки памятники. С другой стороны, неизученность естественной или искусственной мумификации трупов заставляет опасаться атмосферных влияний ввиду незащищенности гробниц от влияния на них быстрой смены тепла и холода. Поэтому медлить со спасением для науки погребений музей считает преступным.

На основании вышеизложенного Центральный государственный музей обращается с просьбой помочь ему материально и в приспособлении специального помещения для гробниц. Во-вторых, в перевозе. И, в-третьих, в организации в помещении гробниц постоянной выставки по истории религиозных обрядов, связанных с погребением, с антирелигиозным уклоном.

Музей считает необходимым отметить, что им предполагается произвести первичное науч-

ное изучение погребений с привлечением необходимых специалистов (химический, микроскопический и другие анализы остатков трупов) в целях создания необходимой среды для дальнейшего научного хранения их².

К посланию, копии которого были одновременно направлены еще в Совет народного хозяйства УзССР и в Академию наук СССР, прилагалась смета необходимых для осуществления задуманного средств, которые в сумме составляли 26000 рублей.

Вероятно, это письмо не достигло цели, ибо женские мумии так и пролежали в мавзолее еще десять последующих лет. Лишь в июне 1941 года, когда по решению правительства состоялось вскрытие захоронений Тимура и его потомков, дошла очередь и до мавзолея Биби-Ханым...

Принимавший участие в этих раскопках писатель Михаил Шевердин оперативно опубликовал в республиканской газете репортаж с места события:

Только что закончены раскопки в мавзолее, в котором покоится прах жены Тимура – монгольской принцессы Сарай-Мульк-Ханум, более известной в преданиях под именем Биби-Ханым. По скудным данным, она обычно сопровождала Тимура в его походах. Иногда в его отсутствие Биби-Ханым становилась правительницей Мавераннахра. Она отличалась умом, образованностью³.

Поведав читателям о том, что не так давно саркофаги мавзолея были вскрыты неизвестными злоумышленниками с целью ограбления, Шевердин при этом констатировал, что «по решению Узкомстариса они были закрыты без всякого изучения». И лишь теперь впервые предпринимается такая попытка.

...В гробу оказалась мумия Биби-Ханым. Отлично различаются черты лица, разрез глаз и т.д. По мнению работников экспедиции, останки принадлежат женщине высокого роста, пожилого возраста. Мумификация могла произойти от естественных причин благодаря сухости самаркандского климата⁴.

После завершения исследований останки Тимура и его родственников, пролежавшие почти полтора года в Ташкенте, были возвращены в Самарканд и перезахоронены 20 декабря 1942 года. В столице же продолжала находиться лишь мумия неизвестно по какой причине забытой царицы. Вспомнили о ней только четыре года спустя.

В самом начале сентября 1946 года директор Самаркандского музея М. Юсупов получил из столицы республики телеграмму за подписью заместителя председателя республиканского комитета по делам культуры Ярошевского: «Немедленно вышлите Ташкент представителя для возвращения самолетом Самарканд саркофага Биби-Ханум»⁵. Уже четвертого сентября Мамед Салихович сам прилетел в Ташкент и отправился на выставку Узхупромсоюза, которая экспонировалась в бывшем доме Половцева. Директор выставки показала ему останки самаркандской царицы и сообщила, что еще три месяца назад мумия эта находилась во дворе дома под открытым небом. И лишь по ее настоянию останки были перенесены в помещение.

Юсупов предложил хозяевам выставки самим упаковать мумию, но ему, во избежание неприятностей, посоветовали согласовать свои действия с сотрудниками Академии наук республики. Самаркандский директор так и сделал. Однако руководство Академии, «отфутболивая» его из одного кабинета в другой, так и не пожелало взять на себя ответственность. И тогда раздосадованный Юсупов решил действовать са-

мостоятельно. Купив гвозди, упаковочную бумагу и плотный мешок, он вернулся на выставку и, сняв с драгоценного экспоната стеклянный колпак, тщательно обернул мощи Биби-Ханым, надел на них мешок и прибил его края гвоздиками к щитку, на котором покоилась царица. Затем он нанял двух носильщиков и поручил им отнести мумию на аэродром. Ноша была довольно тяжелой, и потому носильщики часто останавливались. В конце концов, уставшие от тяжести, жары и понуканий Юсупова, они наотрез отказались нести останки дальше, потребовав увеличить плату и нанять еще двух мужчин. Директор музея был вынужден согласиться на эти требования. Как позднее он сообщал в своем отчете, мощи Биби-Ханым, вынесенные из особняка Половцева в одиннадцать часов утра, были доставлены в аэропорт Ташкента лишь в четыре часа пополудни. Но и на этом злоключения Юсупова не закончились. Оказалось, что в тот день самолета на Самарканд не будет. Мамед Салихович, не отлучавшийся с самого утра от мощей царицы ни на минуту, вынужден был заночевать в Ташкенте.

Транспортировка с аэродрома до музея производилась на машине музея.

Всю дорогу, как во время переноса на руках, так и во время перевозки на автомашине, – общал своему начальству Мамед Юсупов, – я сам лично сопровождал мумию.

После доставки мумии в музей, упаковка была мною снята в присутствии старшего научного сотрудника Ремпеля, заведующего фондами музея Каплуновой и и.о. ученого секретаря Альванга. Во время транспортировки никаких нарушений и повреждений не произошло. В таком состоянии мумия оставлена для хранения в фондах музея⁶.

Названные директором сотрудники самаркандского музея составили соответствующий акт приемки, засвидетельствовавший, что ими «была принята мумия Биби-Ханум, привезенная из Ташкента директором музея Юсуповым М.С. Мумия была доставлена в полной сохранности на подставке и под стеклянным колпаком. В настоящее время она помещена в фондах музея»⁷.

В том же году комитет по делам культпросветучреждений при Совете министров УзССР направил Юсупову очередной циркуляр, в котором говорилось, что на основании письма АН УзССР он должен «передать гроб Тимура Музею истории АН УзССР на хранение, а мумию женщины из мавзолея Биби-Ханум вернуть в первоначальное место захоронения в саркофаг мавзолея Биби-Ханум»⁸. Однако это распоряжение по неизвестной мне причине не было своевременно выполнено, и директора понизили в должности. Позднее из Самарканда невнятно объясняли эту оплошность тем, что указание начальства то ли просто не дошло до них, то ли было утеряно.

И уже в 1948 году Ташкент вновь напомнил о необходимости перезахоронения останков царицы, приложив к своему посланию копию якобы утерянного в Самарканде распоряжения 1946 года. Новый директор музея Мухамадиев, сменивший к тому времени М. Юсупова, обратился к начальнику отдела Института истории и археологии АН УзССР В.А. Шишкину с приглашением принять личное участие в захоронении мумии. Но, как свидетельствуют факты, царицу поместили в саркофаг без присутствия и Шишкина, и самого Мухамадиева (к тому времени музей возглавил очередной назначенец, Акрамов).

Вот полный текст последнего по времени документа этой удивительной истории, продолжавшейся почти десятилетие (1941–1950 гг.):

Предполагаемые останки старшей жены Тимура – Сарай-Мульк-Ханум, именуемой в народе Биби-Ханум, были извлечены из данного саркофага 21 июня 1941 года правительственной комиссией УзССР во главе с президентом АН Узбекистана профессором Кары-Ниязовым и перевезены в Ташкент для изучения. Для удобства изучения останки были прикреплены на деревянный щит и накрыты остекленным колпаком.

Как при извлечении из саркофага, так и в настоящее время останки представляют из себя скелет, сохранивший следы кожи и волос на черепе, пласты кожи в полости живота и окаменелый покров в нижней части обеих ног. Как было зафиксировано при вскрытии саркофага, в правой руке останков сохранились сухожилия мизинца, с которого, очевидно, раньше был похищен перстень вместе с костями этого пальца.

В 1947 году по предложению Совета министров УзССР останки Сарай-Мульк-Ханум были переданы на хранение Республиканскому музею культуры узбекского народа в г. Самарканде, куда они и были перевезены в июне месяце того же года. Правительство Узбекской ССР поручило музею положить останки Сарай-Мульк-Ханум на место – в саркофаг, что и выполнила нижеуказанная комиссия сегодня – в субботу 10 июня 1950 года.

Начальник Самаркандского областного отдела по делам археологии
С.В. Кутин
Директор Республиканского музея культуры узбекского народа
И.А. Акрамов
Заведующий базой АН УзССР в Самарканде
В.Д. Жуков
Представитель Министерства государственной безопасности
Хасанов⁹.

При этом событии присутствовали также старший прораб ремонтно-реставрационных мастерских Г.И. Соловьев, ученый хранитель Е.О. Нелле, замдиректора государственной публичной библиотеки им. А.С. Пушкина С.Р. Рузыбаев, замдиректора Республиканского музея К.М. Михайлов, старший научный сотрудник музея М.С. Юсупов, младший научный сотрудник музея М. Салихов, четверо рабочих из бригады ремонтно-реставрационных мастерских и шофер музея.

Вышеприведенный текст был исполнен сотрудниками музея в трех экземплярах: один – тушью, второй – простым карандашом, а третий отпечатан на машинке. Примечательно, что первый из них был вложен в специальную ампулу и уложен в саркофаг Биби-Ханум при перезахоронении.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Виткович В. Круги жизни. – М.: Молодая гвардия, 1983. С. 51-52.

² Архив Самаркандского государственного музея-заповедника (АСГМЗ). Д. 1233, л. 1, 2.

³ «Правда Востока», 22 июня 1941 года.

⁴ Там же.

⁵ АСГМЗ. Ед. хран. 1295, л. 5.

⁶ Там же. Л. 2.

⁷ Там же. Л. 1.

⁸ Там же. Л. 8.

⁹ Там же. Л. 10.

ДИСКУССИЯ

Николай Остроумов: pro et contra

Бахтияр БАБАДЖАНОВ

Николай Остроумов: «миссионер», «исламовед», «цивилизатор»?

От редакции. Работы Николая Петровича Остроумова (1846–1930) – востоковеда, историка, одного из первых российских исследователей Средней Азии – продолжают вызывать самые различные, подчас взаимоисключающие интерпретации.

Статья видного узбекистанского исламоведа Бахтияра Бабаджанова посвящена наиболее противоречивым аспектам наследия Остроумова – прежде всего, его взглядам на религию и культуру народов Средней Азии. Автор стремится выявить обусловленность этих взглядов колониальной политикой Петербурга и, с другой стороны – собственным отношением Остроумова к чужой для него культурной среде. В статье использован значительный и малоизвестный фактический материал (прежде всего, дневники Остроумова). Опираясь на классический труд Эдварда Саида «Ориентализм»*, Бабаджанов, тем не менее, критично и избирательно подходит к применению методологии Саида в анализе связи колониальной политики и востоковедения в Туркестане**. Статья, написанная ярко и полемично, дает возможность по-новому рассмотреть многие аспекты истории Средней Азии конца XIX – начала XX веков.

Учитывая дискуссионный характер статьи, редакция ВС предложила откликнуться на нее известным специалистам по истории Средней Азии: Сергею Абашину (Москва – Санкт-Петербург), Александру Джумаеву, Ульфату Абдурашулову и Юрию Флыгину (все – Ташкент). Дискуссию завершают ответные комментарии Б. Бабаджанова.

Обращаем внимание на то, что все материалы, помещаемые в ВС в рубрике «Дискуссия», публикуются в порядке обсуждения и отражают личные мнения авторов.

* Эдвард Вади Саид (1935–2003) – американский ученый арабского происхождения. Речь идет о самом известном его труде «Ориентализм» (Saïd E.W. Orientalism. L.: Penguin Books, 1995. Русский перевод: Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Русский Мир, 2006). Эта книга посвящена истории познания и освоения европейцами культуры арабского Востока – от первых контактов до формирования систематической научной традиции изучения культур Востока, которая подкрепляется мощной политической и экономической практикой колониального освоения со стороны ведущих европейских империй. Эту традицию Саид и называл ориентализмом, имея в виду при этом не просто наименование академической дисциплины, но и особый подход к предмету изучения, воплощенный в позиции одной цивилизации (европейской) по отношению к другой (арабско-исламской).

** Не стоит забывать, что Саид писал свою книгу на материале французской и английской колонизаций, не учитывая опыт немецкой. Однако российская колонизация – и использование в ней востоковедческого знания – была ближе, скорее, к немецкой. (Об отличии роли востоковедения в немецком колониализме от ее роли во французском и британском см.: Berman R.A. Enlightenment of Empire: Colonial Discourse in German Culture. Lincoln: Univ. of Nebraska Press, 1998).

Покоренные оружием инородцы и иноверцы никогда не примиряются с подчинением иноверной власти и рано или поздно открыто восстанут против своих завоевателей и угнетателей.

Н.П. Остроумов¹

С тех пор, как в 1978 году вышла известная работа Эдварда Саида «Ориентализм», исследования по истории колониализма в Туркестане так или иначе соотносятся с выраженной в этой книге концепцией². На деле, однако, картина была намного сложнее.

«Придуманый в воображении ориенталистов» Восток, о котором пишет Саид, слабо соотносился с колониальной действительностью. «Знание о Востоке» часто оказывалось в Туркестане почти непригодным для нужд колониальной власти³. Поэтому многие генерал-губернаторы Туркестана (особенно Черняев), чтобы составить себе представление об исламе или о «настроениях среди туземцев», охотно пользовались услугами не столько экспертов-«ориенталистов» (как это выходит по концепции Саида), сколько местной религиозной и административной элиты⁴. Таким образом, власть на местах набирала собственный эмпирический опыт. Наконец, обсуждение «мусульманского вопроса» в экспертном сообществе в самом Туркестане показывает, что знания экспертов были слишком разнообразны, изменчивы и противоречивы. Использование их властью в виде более или менее ясных директив наблюдалось редко⁵. Однако если секретные обсуждения экспертов и чиновников завершались директивами, то их исполнение, как об этом не раз писал Остроумов, было неэффективно, иногда оборачиваясь полной противоположностью заложенным идеям.

Таким образом, существует множество разных точек зрения, с которых можно смотреть на историю колонизации в Туркестане. И исследования идеологии российского колониализма должны быть соотнесены с изучением конкретных документов, ситуаций, мнений.

В спорах по поводу оригинальности русского колониализма в сравнении с западным стоит обратить внимание на конкретные ориенталистские школы или на отдельных ориенталистов. Речь идет о «гильдии» местных экспертов на территории колоний или на окраинах империи. Прежде всего, следовало бы уточнить – являются ли они ориенталистами? Или же их следует считать теми, кем они себя сами называли, – «краеведами», «туркестановедами», «тюркологами», «знатоками обычаев края»⁶? Большинство местных/колониальных экспертов в Туркестане не называли себя «востоковедами» («ориенталистами»), прилагая чаще это обозначение к выпускникам столичных университетов, например, к ученикам и последователям барона Розена. Это не значит, что местных экспертов следует оставить за пределами разных видов ориенталистского или имперского дискурсов. Деятельность таких экспертов в контексте колониального управления и конфессиональной политики представляет собой сложную картину, особенно когда эти эксперты активно сотрудничали с колониальной властью. У нас появляется шанс реконструировать, как «работало» (или не «работало») накопленное знание в управлении колонией, какие идеи появлялись, воплощались или игнорировались, как рождались предлагаемые экспертами стратегии администрирования на завоеванных территориях. Служба

в Туркестане накладывала отпечаток на их взгляды, идеи и мировоззрение, внося свои коррективы в их этническое и конфессиональное самоощущение, что отражалось в их публикациях и служебных записках.

Я попробую рассмотреть эти аспекты «колониальной экспертизы» на примере Н.П. Остроумова (1846–1930) – одной из самых примечательных фигур в контексте ориенталистского дискурса в Туркестане. Он и ему подобные туркестановеды настаивали, что политика завоеваний и колонизации края рискует быть неэффективной без «знания края», а значит и без «знатоков». В качестве таковых они предлагали свои услуги администрации, став также популяризаторами «знаний о крае». Во взаимодействии имперских властей и местных сообществ колониальные эксперты занимали свою особую нишу. Хотя они в какой-то степени оказывали влияние на политику колониальной власти, но в большей степени формулировали некие идеальные формы взаимодействия властей и «туземного населения». Именно в этом контексте фигура Остроумова более всего отражает сложное сочетание риторических лозунгов «цивилизаторства», «просвещения» и реального положения дел на местах⁷. Реконструировать взгляды Остроумова важно также для оценки особенностей колониальной идеологии – такой же неоднородной, как и ее носители, и в каком виде она представляла и в разные периоды завоевания и частичной колонизации края. Их биографии могут представлять особый интерес для изучения путей, посредством которых накопленные знания служили целям местного управления. А исследование корреспонденции этих экспертов может пролить свет на то, как они видели свой собственный статус, особенно по отношению к «другим» – к колонизированному населению.

Здесь не ставится задача реконструировать биографию Остроумова, тем более что это уже сделано многими исследователями⁸. Меньше исследовано его письменное наследие. Кроме опубликованных работ Остроумова, сохранился огромный его архив, состоящий примерно из 180 папок/дел с рукописями и вырезками из газет (Центральный государственный архив Республики Узбекистан, фонд И-1009). Некоторые рукописи этого архива стали основными источниками для настоящей статьи. Наиболее важной для целей данной работы является папка № 98. В ней хранятся три отдельные рукописи, две из которых представляют собой черновые записи дневника Остроумова периода до и во время правления генерал-губернатора М.Г. Черняева (1882–1884)⁹. Позже отредактированный и сокращенный вариант одной из этих рукописей был отпечатан на машинке и оказался в Национальной библиотеке РУз им. А. Навои¹⁰. Таким образом, мы имеем четыре варианта этой работы: два черновых, переписанную набело рукопись и отпечатанный на ее основе машинописный вариант¹¹.

Все варианты имеют существенные разночтения, поскольку основная рукопись (РКП-98) и машинопись (обе готовились с 1927 по 1930 годы) предназначались, видимо, для печати либо для служебного пользования. В них автор, судя по многочисленным ремаркам, использовал свои старые дневники. Несмотря на новые реалии (у власти уже были большевики), автор не сильно изменил свои взгляды, особенно в отношении «опасного влияния магометанства» среди «туземцев» и их естественного стремления к политической независимости, отказавшись, разве что, от своего подчеркнутого монархизма. Создается впечатление, что Остроумов остался в своей эпохе, рассматривая большевизм лишь как форму продолженной колонизации.

В самом конце правления Черняева, в 1884 году, Остроумов составил документ под названием «Общий взгляд на задачу русской администрации Туркестанского края в отношении к мусульманскому его населению...», который был обнаружен в архивах Казани и проанализирован И.А. Алексеевым¹². Непонятно, почему «Записка» оказалась в Казани, а не опубликована в Ташкенте¹³. Похоже, что в Ташкенте она не прошла цензуру: далеко не все взгляды Остроумова принимались колониальной администрацией¹⁴. Судя по большим цитатам в статье, основой этого документа послужили упомянутые черновики дневника Остроумова, который, видимо, надеялся опубликовать его в Казани. В этом документе значительно меньше отступлений публицистического характера и изрядно приглушены миссионерские взгляды Остроумова.

В настоящей статье использованы и другие работы Н. Остроумова¹⁵, в которых мы находим его взгляды на общие и частные задачи русской администрации в Туркестане.

Остроумов в Туркестане

Остроумов был приглашен в Туркестан первым генерал-губернатором К.П. фон Кауфманом в 1877 году в качестве инспектора народных училищ, а с 1879 года – директора Учительской семинарии. До этого он закончил Тамбовскую семинарию и затем «Миссионерское противомусульманское отделение» Казанской духовной академии¹⁶.

Воспитание в семье священника, а затем образование с миссионерским уклоном наложили серьезный отпечаток на мировоззрение Остроумова. Ему довольно часто приходилось общаться с местными жителями, однако в той или иной степени он сблизился только с бывшим кадием Чимкента Саттар-ханом ибн Гаффар-ханом (Гафаровым), который первым стал знакомить Остроумова «с жизнью туземцев». Остроумов оставил о нем подробную информацию¹⁷ и признавался, что консультации кадия серьезно «раздвинули рамки знаний о магометанах и исламе»¹⁸. Для него важно было то, что Саттар-хан «отрешился от взглядов Корана на русских как на неверных»¹⁹. Подобные ремарки выдают упрощенное восприятие Остроумовым Корана и ислама в целом, о чем будет сказано ниже.

Православие для Остроумова было не только делом личного и общественного самоощущения. С не меньшим рвением он отстаивает политическую роль православия и говорит о его государственных задачах. Так, он упрекает Черняева за невнимание к строительству церкви на Иссык-Куле, «которую ждут московские миссионеры» и которая важна для «духовного утверждения власти». Остроумов особенно подчеркивает мысль о том, что усиление влияния христианства вообще способно поставить заслон перед распространением нигилизма, популярного даже среди учителей²⁰.

В других местах своего дневника Остроумов высказывает более трезвую оценку относительно возможностей распространения христианства среди жителей Туркестана. Он подробно описывает спор на одном частном собрании: кто-то из присутствующих начал жаловаться на «отсутствие воздействия христианской миссии, за которой следовало признать государственное, а не одно церковное значение». Начальник штаба (при Черняеве) генерал Новицкий резко возразил против этого, за-

метив, что «христианское дело и миссионерство – дело беспокойное и опасное для государства» и что он сочтет врагом того, кто попытается обратить в христианство хотя бы одного местного жителя. Новицкий полагал, что русская государственная задача в Туркестане «должна состоять в установлении хорошего суда, хорошей полиции и вообще хорошего управления». Остроумов с нескрываемым скепсисом комментирует в своем дневнике:

Новицкому невдомек, что у туземцев есть всеобъемлющий кодекс-шариат, имеющий 1000-летнюю историю и обнимающий все стороны туземной жизни. ... А генерал Новицкий был уверен, что если суд, полиция и управление будут улучшены, то после этого туземцы без всякого принуждения перейдут в христианство.

На самом собрании Остроумов возразил Новицкому, предложив другой путь влияния православной культуры на «туземцев». Он пишет: «Я высказался, что нам – русским, при нашей неумелости управлять туземцами, остается одно верное средство – русская колонизация, на которую не следует жалеть денежных затрат, как это оправдано древней и новой историей». При этом он упомянул о прибывшем в Ташкент генерале Гродекове (начальнике Сырдарьинского отдела), который предложил расширить орошаемые земли под русскую колонизацию. Остроумов добавил, что этот проект не войдет в противоречие с шариатом, поскольку в нем «право на землю имеет тот, кто оживит ее водой (орошением)»²¹. Успех колонизации, по мнению Остроумова, сам по себе создаст почву для «возвышения православной культуры в глазах туземцев»²².

Трудности в распространении «православного просветительства» Остроумов связывал не только с нежеланием местных мусульман обращаться в христианство. Больше проблем он видел в других реалиях времени, например, во влиянии нигилизма и либеральных идей в Российской империи. Это обстоятельство по-своему переориентирует миссионерство Остроумова, который в большей степени говорит об укреплении православной этики и идеологии в среде русских, чем о миссионерстве среди «туземцев». Он искренне отстаивает нравственную роль религии. Приводя примеры падения нравов среди администрации, учителей и других жителей, прибывших из метрополии, он с отчаянием говорит об их «неуважении к русскому Православию», возникшем «под влиянием новых антирелигиозных взглядов на жизнь, на воспитание детей». Сам Остроумов старался противостоять этому «процессу, охватившему всю Россию», восстановив в гимназии утренние молитвы и т.д.

Это часто становилось причиной столкновений с коллегами и родителями его учеников (некоторые родители шутили, что «в гимназии запахло лампадным маслом») ²³. Инспектор народных училищ А. Кун прямо обвинил Остроумова в приверженности к миссионерству и даже доложил об этом фон Кауфману. Сам Остроумов, комментируя этот инцидент, замечает, что «такое опасение запоздало, так как и А. Кун, и фон Кауфман еще до моего назначения знали о моих взглядах на народное и инородное образование»²⁴. Тем не менее, фон Кауфман не считал нововведения Остроумова опасными для народного образования²⁵, поскольку речь шла о «миссионерстве» среди самих русских.

Размышляя о причинах покушений на царя, Остроумов связывал их с кризисом православия в империи. Этот кризис он считал первым признаком «развала, начи-

нающего в русском государстве». Отголоски этого кризиса Остроумов видит и в русской части Ташкента: казнокрадство, падение нравов среди чиновников и учителей, пьянство, дебоширство на улицах, семейные проблемы. От этих явлений, как полагает Остроумов, «страдает русское дело в Туркестане»:

Жаль вообще, русское имя, которое не пользуется уважением у туземцев ... Что же это за общество, подающее пример культуртрегерства среди туземцев Средней Азии?²⁶

Верность православию для Остроумова означает не только возможность противостоять общественному и политическому нигилизму и вольнодумию, охватившим Россию. Любое отступление от конфессиональной идентичности и норм в жизни и церковных традициях он воспринимает как падение престижа русской власти в глазах мусульман, которые, как он полагал, обязательно используют самый незначительный повод для «насмехательства». Это миссионерское дистанцирование от «магометанства» – постоянный рефрен, звучащий в работах Остроумова. Приведем еще пару примеров.

Первый связан с неверной ориентацией алтаря в церкви ташкентской гимназии, который случайно оказался повернутым на Мекку*. Остроумов (кажется, единственный из всех колониальных чиновников) неоднократно поднимал на самых разных уровнях вопрос об исправлении этого просчета. В своих публикациях и дневниках он не раз критиковал своих единоверцев за равнодушие в этом вопросе. Больше всего досталось генералу Иванову, к которому Остроумов обращался по этому делу в августе 1882 г. Генерал Иванов (тогда губернатор Самарканда) не нашел в этом «ничего дурного» и даже увидел в этом какие-то зачатки русской толерантности. Остроумов резко реагирует на это в своем дневнике:

Я снова волнуюсь, потому что вопрос поворота гимназического алтаря на Мекку поддерживает теперь Иванов – чиновник и православный... Спросил бы он (Иванов) у самаркандских мулл, согласились бы они устроить при своей мадрасе мечеть с направлением ее михраба не на Каабу? Вот это грустно: русские могут не думать о своем Православии даже на глазах у среднеазиатских мусульман! ... Гимназический алтарь, направленный на Мекку, может дать гимназистам-мусульманам повод для глумления над нашей святыней ... Так мы неустойчивы в своем Православии!

Пытаясь добиться понимания в этом вопросе у генерала Колпаковского, он делает примерно такие же заключения: «...Это (дело) имеет особое значение в Ташкенте, населенном мусульманами. Русским стыдно будет перед сартами»²⁷.

Это размышление Остроумова обычно для воспитанника миссионерской школы, хотя у единоверцев, как он замечает (даже у генерал-губернаторов), оно не вызвало должного отклика.

Другой случай связан с поведением ученика семинарии казаха Баймирзы, кото-

* По церковной традиции, алтарь православного храма должен быть обращен на восток. (Хотя существуют исключения, когда литургический восток может не соответствовать географическому: например, алтарь церкви мученика Иулиана Тарсийского в Пушкине обращен на юг, церкви Успения Пресвятой Богородицы в Тверской обл. – на север). Ориентация «на Мекку» (которая расположена на юго-запад от Ташкента) означала, прежде всего, нарушение этого правила. (Прим. ВС)

рый отказался на праздник Курбан-байрам остаться ночевать в семинарии. В этом отказе Остроумов видит исключительно конфессиональные и национальные («презрение к русским») причины (а не, например, естественное желание мальчика побыть дома с родителями на праздники). Об этом говорит вывод, который делает Остроумов:

Я думаю, что на такое его (Баймирзы – Б.Б.) настроение влияет мусульманство. Праздник (курбан-байрам) содействует встрече разных лиц и может быть с антирусскими настроениями в праздной толпе. Нам не следует быть наивными опекунами туземцев Туркестанского края, а сознательными правителями его, убежденно заботящимися о его образовании ... и не подмазываться под их вкусы. К сожалению, мы продолжаем кого-то уверять в нашем русском добродушии и бескорыстии, в чем трудно уверить покоренного силою оружия азиатомусульманина²⁸.

Здесь явно заметны фобии, побуждавшие Остроумова искать недругов в «иноверном краю», сохранять бдительность, призывать к «твердому управлению». Возможно, что эти размышления явились результатом долгого пребывания искреннего сторонника православного образования в «иноверной среде», что породило конфессиональный дискомфорт, привело к появлению некоторых фобий, даже у вполне либерального «знатока Туркестана».

Миссионерство Остроумова нашло воплощение и в его книге «Исторический очерк взаимных отношений между христианством и мусульманством»²⁹. Характерен эпиграф к ней (без ссылки на источник):

В настоящее время старинная борьба между христианством и мусульманством далеко еще не окончена и вовсе не клонится на сторону первого.

Остроумов представляет историю как арену борьбы христианства с мусульманством (с. 2). К миссионерским взглядам автора прибавляются штампы ориентализма: «Всякое завоевание Россией территорий мусульман есть триумф цивилизации» (с. 58). Миссионерскую деятельность он призывает проводить осторожно, но настойчиво: если в Туркестане появится больше русских общин, то это облегчит переход в христианство местного населения, особенно женщин-мусульманок. Одновременно он предлагает свои рекомендации (как «знаток ислама и мусульман»): как общаться с новообращенными, как помочь им преодолеть возникающую в результате смены веры «душевную борьбу». Автор полагает, что миссионерством должны заниматься русские учителя и врачи, поскольку «русские превосходные ассимиляторы-миссионеры» (с. 60-62, 66-67). И уже в совершенно миссионерском духе Остроумов замечает, что «на долю русского народа выпала трудная задача идти в Азию ... и восстановить в этой части свет христианства» (с. 69). В заключение автор говорит о борьбе христианства и мусульманства «не столько на религиозной почве, сколько на обще-культурной». «История решит, какая религия одержит верх в этой давнишней культурной борьбе», – заключает Остроумов.

Претензии к Остроумову в публицистическом духе были бы здесь неуместны. Публикация Остроумова рассчитана на соответствующую аудиторию, тем более что в других публикациях автор весьма осторожно высказывался о миссионерстве. Труд-

но ожидать, что автор этой работы вдруг написал бы свою книгу, особенно в современном толковании политкорректности, религиозной терпимости и соблюдения конфессионального такта.

Следует также учесть, что православие у Остроумова было тесно связано с имперскостью. Именно с этой точки зрения он трактует большинство внутренне- и внешнеполитических действий Российской империи. Например, по поводу победы России над Турцией в 1877 г. он писал: «Отрадно становится на душе при мысли, что теперь на освобожденных нами славянских территориях свободно разовьются христианские науки...»³⁰. Православие для него идеальная «конструкция», поддерживающая христианскую цивилизацию, которую Остроумов представляет обычными штампами миссионера-публициста. Имперские и православные штампы в рассуждениях Остроумова примечательны как конфессиональные оценки одной колониальной империи образа и акций другой (это напоминает взгляд в кривое зеркало). Приведенные размышления и заключения Остроумова могли бы соответствовать концепту Эдварда Саида по поводу претензии «Запада» (при известной абстрактности этого политико-географического понятия) на власть над Востоком. Однако, Остроумов, судя по его ремаркам, «Запада» не любил, отстаивая «Православное цивилизаторство»³¹.

Взгляды Остроумова на «управление в иноплеменном и иноверном крае». Личный «дискурс» Остроумова

Отчуждение от «туземцев» особенно ощущается во взглядах Остроумова на способы управления в Туркестане. Основной контекст его работ по исламоведению и этнологии очевиден: знание ислама и мусульман важно, в первую очередь, для оценки поведения «завоеванных силой оружия туземцев»³².

Личный дискурс Остроумова о способах административного управления «в иноверном и инородном краю» сведен фактически к этно-конфессиональной этике. Одновременно он призывает быть осторожными с местными политическими традициями и их носителями. Я попробую проиллюстрировать эти особенности взгляда Остроумова по его работам и особенно дневникам, которым он доверял самые сокровенные мысли, излагая свое представление о политическом кредо и этике русской власти в Туркестане.

Вот, например, как Остроумов комментирует в своем дневнике приезд в Ташкент второго генерал-губернатора Туркестана Черняева (1882): «Я лично жду от этого имени (Черняева) чисто русских взглядов на управление инородческой окраиной и русского ... духа в нашей здесь жизни. Дай Бог!». Далее он поясняет свою мысль и говорит, что русские находятся вблизи с Бухарой и Хивой, «в краю с новыми народами». Все это обязывает «новых правителей (края) быть чуткими к этому новому и не забывать своего русского». Одновременно Остроумов призывал учитывать нормы местного этикета. Он критиковал решение Черняева отказаться от статьи бюджета на традиционные подарки эмиру Бухары и хану Хивы. Черняев (по разъяснению тогдашних газет) хотел этим показать подчиненный («подначальный») статус Бухары и остальных соседей. Остроумов замечает, что «обычай одаривания – один из

исконных, коренных обычаев Азии» и отказ от подарка наносит оскорбление и недопустим в местных дипломатических традициях. «Внушение соседним владениям их подначальности и зависимости достигается не бестактным и преднамеренным нарушением и оскорблением их обычаев, а совсем иными путями»; экономия на этом «ведет лишь к ущербу обаяния русской правительственной власти»³³.

В целом, Остроумов очень часто настаивает на том, что генерал-губернаторы, администраторы разных уровней, даже учителя школ обязаны хорошо знать местные языки, нравы и обычаи, исторические предания. Он упрекал своих оппонентов в плохом знании норм шариата и ислама вообще. Больше всего достается М. Черняеву и его окружению, которые, не имея представления об особенностях ислама, не могли обладать «правильным взглядом на государственную задачу России на этой отдаленной от центра окраине, ... отличающейся от внутренней России тысячелетней, своеобразной культурой, основанной на Коране и шариате». Такой же упрек в плохом знании ислама и «условий Туркестана» Остроумов адресует и Сенаторской комиссии графа Гирса, работавшей до вступления на должность Черняева. Он уверен, что все эти знания сделали бы администрирование более эффективным или могли улучшить как управление, так и «туземное образование»³⁴. Остроумов пишет, что его предложения основать специальную школу для обучения языкам и основам ислама наталкивались на непонимание. Офицерская же школа восточных языков, основанная в Ташкенте в 1907 году востоковедом И. Ягелло*, не столь популярна. Причина, по Остроумову, – интеллектуальная лень офицеров и чиновников и «непонимание ими собственной миссии в Туркестане»³⁵.

Разумеется, знание Корана и норм шариата было бы важным, – но едва ли достаточным для «знания жизни туземцев», которые далеко не всегда и не во всем неукоснительно следовали религиозным предписаниям. Кроме того, такие претензии выдают слишком теоритизированное представление Остроумова о религиозной жизни «туземцев». Такой же упрек в «незнании Корана и шариата» можно было бы адресовать любому другому генерал-губернатору Туркестана, чиновникам, всем русским, кроме, может быть, самого Остроумова (однако учитывая миссионерский контекст, в котором ему пришлось слушать соответствующие курсы по исламоведению)³⁶. Чем чаще звучат такого рода претензии, тем в более выигрышном положении оказывается их автор, заведомо венчая себя лаврами «знатока ислама» в личном и публичном дискурсе.

Одновременно Остроумов приводит характерные аргументы в пользу желательности таких знаний:

А кроме верований у туземцев были свои вековечные и исторические предания о прежней самостоятельной жизни, под влиянием которых сложился национальный характер с отличительными племенными чертами: единство преданий и воспоминаний неизбежно отражалось на туземных воззрениях на своих правителей (ханов и беков), единоплеменцах и единовецках ... Восхваляя русское управление, туземцы в своих преданиях не забывали ... о национальной (и) политической самостоятельности³⁷.

* Иван (Игнаций) Дионисиевич Ягелло (1865–1942) — полковник, из дворян Эстляндской губернии, сын штабс-капитана. С 1895 по 1915 годы служил в Туркестанском военном округе. (Прим. ВС)

Остроумов критиковал «предубежденное отношение» Черняева к фон Кауфману. Фон Кауфман в глазах Остроумова более соответствовал образу русского генерала – правителя края. Негативный взгляд на его управление, возобладавший в период генерал-губернаторства Черняева, по мнению Остроумова, невыгоден «для русского дела в Туркестане»³⁸.

В гласной и повсеместной критике со стороны колониальной общины М. Черняева и в склоках партий «черняевцев» и «кауфманцев» («не стеснясь туземцев») Остроумов видит прямую угрозу для русской власти:

Туземцы прислушиваются к недовольству русских распоряжениями Черняева, а мы болтливы и не соображаем со значением переживаемого момента... Не укладываются в моей русской голове ташкентские разговоры [русских] о Черняеве. Много-много тяжелых дум возникает у меня, когда вспоминаю, что мы живем на мусульманской окраине, окруженные туземцами, сартами и киргизами, для которых должны служить представителями высшей культуры с генералом Черняевым во главе. ... Мы забываем, что живем в завоеванном крае, и так мало стремимся к единодушию, не стыдясь и не скрываясь перед туземцами³⁹.

В этом смысле Остроумов ставит в пример правление фон Кауфмана, одобрительно отзываясь об умении генерала внушать уважение к «сильной власти» в глазах «туземцев», что «было важно в Туркестане»⁴⁰. Одновременно Остроумов одобряет приверженность Кауфмана к публичной демонстрации «блеска власти», особенно во время приема посольств, получения ключей завоеванных городов, устройства балов и т.п.⁴¹ В этом, как полагал Остроумов, «ощущалось сознание собственного авторитета», особенно в глазах коренного населения.

Для Остроумова было важно, чтобы начальник края и его подчиненные помнили о своем статусе завоевателей в глазах «туземцев», умели продемонстрировать собственные «силу и твердость» и скрыть внутренние разногласия. Иногда Остроумов был склонен оправдать даже самые жесткие проявления «твердости власти». В своих воспоминаниях (подготовленных в 1927 году)⁴² он передает взгляд одного из любимых им генералов – Скобелева «на административное управление туземцами». Скобелев, по словам Остроумова, якобы писал:

Сначала нужно хорошенько наколотить туземцам шею и затылок и положить на большое место (соли), если действие ее ослабло, заменить старую повязку новой и т.д. Тогда водворится спокойствие среди завоеванных туземцев и управление ими не будет беспокоить русскую администрацию⁴³.

В примечании (с. 389) Остроумов пишет:

Об этом рецепте административного управления покоренными туземцами Туркестана я читал в одной русской столичной газете (не помню ее названия) в 70-х годах, вскоре после возвращения Скобелева с театра последней русско-туземной войны*. И теперь, в 1927 году, я не удивляюсь такому рецепту военного администратора, потому, что покоренные оружием инородцы и иноверцы никогда не примиряются с подчинением иноверной власти и рано или поздно открыто восстают против своих завоевателей и угнетателей.

*Этой публикации обнаружить не удалось.

Далее Остроумов ссылается на восстания в голландских и французских колониях, которые, по его мнению, демонстрировали «неустойчивость власти европейцев в азиатских странах, в которых европейские завоеватели вынуждены прибегать к суровым мерам»⁴⁴.

Итак, хотя сам Остроумов, общаясь с коренным населением, не прибегал к насилию, однако он явно одобряет его в администрировании, считая это самым эффективным способом «усмирения» завоеванных окраин империи.

В подобных ремарках Остроумов всегда прилагает к местным жителям слово «иноверцы», подчеркивая тем самым ожидаемые конфессиональные стимулы в идеологии антиколониального сопротивления. Это мнение, однако, разделялось далеко не всеми российскими ориенталистами. Например, В.В. Бартольд критиковал излишне теоритизированное восприятие Остроумовым ислама и Корана. В одном из писем к Остроумову он замечает, что «в мусульманском строе была значительная разница между теорией и практикой»⁴⁵. Однако тактичные замечания Бартольда не смогли переубедить его адресата, о чем свидетельствуют процитированные выше записки Остроумова, написанные перед смертью.

Остроумов о местном самоуправлении

Нравственные, конфессиональные и деловые характеристики местного населения – пожалуй, самая главная тема в личных записях и опубликованных работах Остроумова. В зависимости от контекста рассуждений или критики, он прилагает к ним этнические (киргизы, сарты, таджики и пр.), конфессиональные («мусульмане», «магометане»), локальные («бухарцы», «ташкентцы», «кокандцы» и пр.) наименования. Еще чаще он использует обозначение местных жителей – «туземцы».

Редко кто из местных жителей удостоивался положительных характеристик Остроумова. Ученый обычно пользовался негативными штампами европейского ориентализма, прилагаемыми к жителю абстрактного «Востока»⁴⁶. В черновике своего дневника он награждает большинство тех местных ташкентцев, с кем ему приходилось общаться, характеристиками «большой пройдоха», «хитрый/заносчивый туземец»⁴⁷.

В библиографической части своей знаменитой книги «Сарты. Этнографическое обозрение» (1896) Остроумов приводит сведения ряда путешественников, побывавших в Туркестане, о сартах. В том числе ремарку французского путешественника Ж. Уйфальви (Ujfalvy), который назвал сартов «трусливыми, лицемерными, раболепными, жестокими и порочными»⁴⁸. Остроумов замечает: «И это в значительной степени верно»⁴⁹. В других случаях Остроумов использует позитивные характеристики «туземцев», особенно когда речь идет об их деловых качествах, отношении к семье, трудолюбию, рачительности и т.п.⁵⁰

Конечно, расовые предрассудки Остроумова до некоторой степени схожи со стереотипами британцев и французов в отношении жителей Бенгалии или африканцев. Однако его теплые отношения с самым знаменитым кадием Ташкента Саттар-ханом ибн 'Абд ал-Гаффар-ханом (Абдулгафаровым), который был, кстати, его постоянным информатором в вопросах ислама, или его покровительство юным поэтам и истори-

кам, вроде Фурката и 'Ибрата, – все это придает предрассудкам Остроумова несколько иной оттенок. Уместно вспомнить и его критику соотечественников за «леность», «мужланство», «неотесанность», «пьянство» и т.п.⁵¹

В контексте данной статьи неважно, в каких именно случаях Остроумов был более искренен и более близок к истине. Важнее его мнения по проблеме «местного самоуправления туземцев», поскольку в дискуссии о способах колониального управления этот вопрос оставался самым осуждаемым. Важно уяснить, как конфессиональные или этноцентричные воззрения Остроумова влияли на его восприятие «туземца у власти».

Остроумов крайне негативно оценивал всякую попытку проявить благосклонность к «туземному населению» со стороны административной элиты и особенно генерал-губернатора. И в этом случае больше всего критических замечаний он адресует М. Черняеву. Последний с первых же дней своего прибытия в Туркестан в качестве генерал-губернатора (1882 г.) жертвовал деньги на содержание мечетей и медресе, устроил угощение (*палау*) для местной знати и щедро их одарил. В дневнике Остроумова появляется язвительный комментарий:

Черняев продолжает ухаживать за туземцами ... Думаю, что такое братание с туземцами не подымет нашего престижа в их глазах; сарты хорошо разбираются в вопросах внутренней политики и, частности, в управлении иноверцами⁵².

Критические обсуждения ошибок в правлении Черняева Остроумов воспринимает крайне ревниво и даже с раздражением.

Мы, русские, не умеем поддерживать свои государственные и национальные интересы на окраинах, ... а стремление предоставить туземцам больше самобытности не встретило понимания и благодарности⁵³.

Еще более настороженно он комментирует в своем дневнике попытки Черняева делегировать часть исполнительной власти представителям местного населения.

Допустить туземцев к управлению ... совсем неумное решение! Кто же тогда будет контролировать и направлять туземную административную деятельность? ... Мы и сейчас в руках туземцев. Что же будет потом, когда начальство в крае будет в руках туземцев? Тогда нас будут выставлять на улицу ... жутко становится!

Здесь же Остроумов приводит слова одного из членов поземельно-податной комиссии, заявившего: «Туземцы не любят нас и вовсе не подают надежд на мирное подданство России ... их сдерживают русские войска, сила...». Остроумов поддерживает эту мысль и добавляет:

Но генерал Черняев ... этого не понимает ... и глубоко ошибается: туземцы останутся завоеванными, а завоевателей кто же любит? К этому я бы добавил исповедуемую туземцами мусульманскую религию, которая не примирится с христианством!⁵⁴

У Остроумова трудно найти ремарку по поводу «туземцев», чтобы она не заканчивалась его обычными антиисламскими репликами. Это особенно касается некоторых форм самоуправления, в первую очередь полицейской или военной службы.

Мне вообще кажется странной уверенность русских администраторов в искренности чувств туземцев, заявляющих при известных обстоятельствах о своем довольстве русским управлением. Это противоречит народной психологии, особенно психологии завоеванных мусульман, считающих русских завоевателей неверными (*кафир*), в отношении к которым в Коране заповеданы вражда и ненависть⁵⁵.

Как видно, конфессиональная неприязнь Остроумова к «туземцам» буквально выплескивалась по совершенно неожиданным поводам и случаям⁵⁶. Кажется, что его оппоненту достаточно быть не православным, чтобы стать объектом недоверия и критики, которая облекалась в конфессиональную форму. Правда, Остроумов иногда старается оправдать собственную настороженность и подчеркнутое отчуждение такой же конфессиональной неприязнью «туземцев». Он упоминает краткую беседу со своим знакомым Юлдашем, согласившимся с мнением Остроумова по поводу преимуществ, которые «туземцы» видят при русской власти (водворение спокойствия, развитие торговли и проч.), однако якобы заметившим: «Свое мусульманское правление было для нас дороже, нежели русское, неверное управление...». Остроумов заключает: «Иначе, как мне думается, не может рассуждать заносчивый туземец»⁵⁷.

Проект Черняева о восстановлении службы *миршабов* (с функциями полиции) в Старом городе и в русской части Ташкента (Новом городе) тоже вызвал преимущественно негативную реакцию Остроумова. Тот признавал, что «русские полицейские плохи в исполнении своих обязанностей» (называя причины этого, прежде всего коррупцию). Однако против передачи полиции в руки «туземцев» он приводит еще больше аргументов.

Главная ошибка Черняева в том, что он старается показать туземцам свое расположение. Завоевателю Ташкента надо хорошо знать психологию завоеванного народа, сильно отличающихся от завоевателей характером и умонастроением <...> Это едва ли разумное распоряжение <...> потому что нельзя доверяться туземцам в охране порядка в русском городе <...> на туземных *миршабов* надежда плохая, особенно во время туземных возбуждений⁵⁸.

Это распоряжение Черняева дало еще один повод Остроумову рассуждать о «неблагонадежности туземцев» буквально в любой сфере их сотрудничества с колониальной властью. Например, он поднимает вопрос о доверии к переводчикам из коренного населения (под которыми подразумевались «как сарты, так и татары»): по его мнению, они сознательно допускают неточности в пользу «своих соплеменников». В черновике дневника Остроумов приводит такой пример. Фразу «Русские полицейские были до сего времени неудовлетворительными» официальный «туземный переводчик» (имени нет) перевел точно, тогда как во второй части фразы о том, что и «ночные караульщики из туземцев тоже не удовлетворяют своему назначению», переводчик заменил слово «туземцев» на «из людей» («*миршаб одамлардин*»). «Казалось бы, – комментирует Остроумов, – переводчик есть переводчик, но с туземными переводчиками нужно быть зоркими и не доверять их добросовестности, особенно, когда речь идет о туземцах. Переводчик не забывает, что он туземец-мусульманин, а потому заменяет русскую фразу другой, смягченной фразой»⁵⁹.

Однако претензия Остроумова в данном случае представляется абсолютно надуманной. Перевод выражения «из туземцев» фразой «*миршаб одамлардин*» был вполне

адекватным, т.к., учитывая вокабуляр того времени, слово «туземец-полицейский» перевести иначе было нельзя (Остроумов сам указывал на отсутствие адекватных неологизмов в узбекском/сартском языке). Напротив, именно такой перевод должен был быть понятен местным читателям, так как «*миршабами*» русских не называли.

Такое же отрицательное отношение к «туземцам» выплескивалось и в многочисленных публикациях Остроумова, хотя и в более смягченной форме. Однако вряд ли это было следствием его богословских взглядов и исламофобии, усвоенной некогда на миссионерском отделении. Эта настороженность, скорее всего, имела корни в психологии самого Остроумова и усугубилась в результате долгого пребывания в чуждой культурной среде.

Однако излишне эмоционально выраженные фобии и мнения Остроумова не повлияли на политику колониальной администрации. Попытки Остроумова внушить отчуждение и его ориенталистская критика не мешали колониальным властям делегировать часть полномочий местной аристократии (использовать их в самоуправлении, судах и др.)⁶⁰, пусть даже это делалось только для повышения эффективности власти. Все же такие прецеденты усложняют картину и заставляют избегать слишком прямолинейного использования концептов Мишеля Фуко (так активно поддержанного Э. Саидом) о власти и знаниях. И хотя Остроумов возражал против наиболее радикальных (как ему казалось) форм «делегирования части власти» местной элите, он не мог не слышать голосов «туземцев», не понимать, что его «миссионерские планы» не могут быть реально воплощены и что программы «культуртрегерства» достаточно призрачны. Как удачно заметил исследователь индийского колониализма С. Бэйли: «Колониальные чиновники, миссионеры и предприниматели были вынуждены фиксировать голоса местных носителей информации в идеологии и прислушиваться к ним на практике, даже если относились к ним с презрением и искажали их»⁶¹.

Заключение

Американский исследователь русского колониализма Роберт Гераси выделил разные проекты интеграции мусульман в Российскую империю, виды которых он свел к двум типам – миссионерским и гражданским. Самые яркие представители казанской миссионерской школы Ильминский и Остроумов были отнесены им к первому из типов⁶². Ему в известной степени вторит Даниэль Р. Бровер, который тоже писал о спорах между «консерваторами» и «либералами» на разных уровнях имперской власти (в метрополии и в колониях), определяя соответствующих формы управления⁶³. Другой американский ученый Роберт Крюс писал, что мусульмане в Туркестане в целом научились без особых проблем сотрудничать с имперскими властями. Одновременно имперская администрация тоже пыталась в разных формах сотрудничать с мусульманами, например, через легализацию казийских судов, невмешательством во внутреннюю жизнь мечетей и мусульманских учебных заведений и т.п.⁶⁴

Н.П. Остроумова, вслед за Р. Гераси, можно отнести именно к сторонникам консервативного («патриархального») управления, с одной оговоркой. Оба типа управления не могут быть отделены друг от друга и могли вполне уживаться в одном экс-

перте или чиновнике. Это можно отнести и к Остроумову, который до конца своих дней остался верен самому консервативному и одновременно самому малочисленному крылу из элиты колониальных экспертов. Большинство его коллег по «туркестановедению» менялись, либерализировались, увлекались модными тогда социалистическими идеями⁶⁵. Однако консерватизм Остроумова не помешал, – а в некоторых случаях даже способствовал, – тому, что его знания, особенно по исламу, в той или иной степени, были востребованы колониальной администрацией. Начиная с 1884 года, он становился членом почти всех Специальных и Секретных комиссий⁶⁶, и часть его выступлений входила в заключительные документы⁶⁷. Остроумов старался влиять и на общественное мнение – посредством своих многочисленных книг и статей. Своими знаниями он совершенно сознательно работал на укрепление колониальной власти, хотя и был, судя по его дневникам, очень недоволен степенью востребованности этих знаний и использования их туркестанской администрацией.

Остроумов противоречив в оценках «правильного управления в иноверном и инородном крае», хотя более последователен в критике недостатков конфессиональной этики русских чиновников и диаспоры. Консервативный русский монархизм соседствует у него с православным миссионерством и даже либеральными на то время взглядами, добропорядочностью семьянина, гражданина империи и т.п. Понятия об этике общественного, религиозного и личного поведения у Остроумова соответствовали тем нормам его времени, которые он воспринял едва ли не с детства.

Претензии на русское/православное культурное превосходство тоже вполне соответствуют ориенталистским штампам того времени. Неуместно характеризовать их как «хорошие» или «плохие». Для нас важнее увидеть в них часть идеологии колонизации, которая не могла быть единообразной и ясно сформулированной.

Ориентализм Остроумова – подчеркнуто политический и конфессиональный и только потом – популярный, публицистический, но никак не академический, в котором знания существовали ради знаний и лишь косвенно служили интересам власти*. Европейский или российский научный ориентализм был хорошо знаком Остроумову, но так и не возобладал над его миссионерским мышлением.

В этом смысле предпочтительней было бы воздержаться от того, чтобы видеть в Остроумове носителя глубоких знаний об исламе, к чему склонны современные исследователи его наследия⁶⁸. Работы Остроумова едва ли могут сегодня восприниматься как абсолютно надежные и аутентичные источники, отражающие всю сложную палитру социальной, культурной и, особенно, религиозной жизни местных обществ. Как «знаток ислама» он, скорее, опирался на те теоретические знания, которые воспринял из университетских курсов и доступной ему литературы. Эмпирика Остроумова в «знании ислама и мусульман» представляется не столь обширной, как это выглядит в комплиментах Бартольда, желавшего, скорее всего, поддержать

* Я осознаю, что этот тезис противоречит утверждению Э. Саида, который воспринимает ориентализм слишком гомогенно и не признает существования знания академического, до некоторой степени не зависящего от государства (по крайней мере, не связанного с ним напрямую). Самые красноречивые примеры в моей статье – это Бартольд и Остроумов, которые представляли два совершенно разных типа «ориентализма». Противоположной Остроумову фигурой, если иметь в виду взгляды на отношения с коренным населением, на ислам, был и Наливкин. Это позволяет говорить о далеко не гомогенной идеологии колонизации, как по части вида накопленных знаний, так и действительного воплощения этих знаний в реализации власти.

отстраненного от науки и общественной жизни Остроумова⁶⁹. Его исламоведческие работы носили компилятивный характер, причем основные теоретические труды по исламу были для него недоступны⁷⁰.

Что касается возражения Остроумова против политики «игнорирования ислама»⁷¹, то эта формула кажется очень сомнительной. Это становится очевидным, если изучить документы колониальной администрации того времени. Контролировалось даже строительство мечетей или назначение имамов и попечителей пожертвований (*мутававали*)⁷².

Предпочтение публицистической формы изложения, миссионерских подходов и, одновременно, отсутствие академической подготовки серьезно повлияло на научную востребованность работ Остроумова сегодня. Рассказы о состоянии ислама и о «прошлой жизни», услышанные Остроумовым от местных богословов и бывших служащих местной администрации, не были осмыслены им объективно: он подозревал своих информантов в идеализации ислама и прежних порядков. К тому же Остроумов не имел возможности погружения (либо сознательно отказывался от него) в ту социальную и религиозную среду, о которой брался писать и рассуждать. В качестве примера противоположного и более плодотворного подхода может служить опыт супружеской четы Наливкиных, которые почти три года жили в Наманганской области «с туземцами» или даже «как они». Им удалось очень полно и удачно описать «жизнь, нравы и обычаи» местного коренного населения⁷³. В этом смысле их «погружение» было более эффективным и продуктивным, дающим современному исследователю представление о быте и нравах местных жителей провинции того времени.

Остроумову, безусловно, не откажешь в наблюдательности и даже в интуиции, когда речь заходит о местных реалиях и ситуации в Туркестане. Должно импонировать современному исследователю и то, что ученый выступал против спекуляций на «экзотизмах» при описании местных обычаев. Однако остается ощущение, что Остроумов больше знал бытовой, «повседневный» ислам, с его многочисленными обрядами, в которых он старательно искал противоречия шариату (хотя понимал последний слишком ограниченно).

Тем не менее, его публикации и дневники с описаниями жизни русской колонии и администрации или обычаев и нравов «туземцев» и «магометан» остаются важными для современной науки. Но использовать это наследие нужно осторожно, учитывая и его пристрастность, слишком упрощенное восприятие ислама, и, в основном, публицистический характер работ⁷⁴ (что отдаляло его от академического востоковедения Российской империи).

В официальных речах или публикациях Остроумова заметна обычная имперская риторика «исторически predeterminedного продвижения» России в Туркестан. Главным оправданием завоевания для него остается представление о колониальной власти как носительнице высшей цивилизации и новой гражданственности (судов и самоуправления). В этом Остроумов видит победу цивилизации над «дикой азиатщиной» и «религиозным фанатизмом»⁷⁵. Это обычные источники легитимации имперского патриотизма, в основе которых всегда оставались (и остаются теперь) понятия об особой цивилизаторской миссии России в «дикой Азии»⁷⁶. В этом смысле Остроумов не видит альтернативы колониальной власти.

Однако ура-патриотизм не помешал ему со временем критически отнестись к реальным возможностям воплощения оглашенных русской властью обязательств по насаждению гражданственности и просветительства. Основное препятствие тому Остроумов видит в исламе, в котором он заметил (с естественной для него тревогой) единственный источник, способный вдохновить мусульман на борьбу за независимость. Хотя по большому счету картина с предполагаемым «исламским сопротивлением» была куда сложнее, а богословы чаще искали пути адаптации и компромиссов, чем поводы к сопротивлению⁷⁷.

Посредством своих публикаций Остроумов активно влиял на формирование образов «сарта», «киргиза», «мусульманина» или «азията» вообще: с одной стороны – «хитрого и коварного», с другой – носителя вековой культуры, разумного и хорошего дипломата, активного торговца, прекрасного семьянина и т.д. Его «презентация туземца», разумеется, различалась в зависимости от аудитории, к которой он обращался, от целей и задач конкретной статьи или книги. Однако и в своих дневниках, которые не предназначались для широкой публики, но, по его расчетам, «могли пригодиться историкам», Остроумов находит значительное число аргументов для оправдания собственной настороженности в отношении к местному населению. В них он выражает еще больше скепсиса по поводу возможности его ассимилировать или хотя бы приобщить к «русской культуре» (что, кроме прочего, требовало огромных ресурсов)⁷⁸. Веря в культурную обособленность «туземцев», он постоянно ожидает конфронтации с их стороны. Именно в этой их культурной обособленности и верности своей религии он склонен видеть почву для отчуждения и «возбуждений против власти». Следствием этого стал возникающий у него образ «ненадежного туземца». Остроумов не разделял декларируемой миссионерской идеи об ожидаемом закате ислама. Он с нескрываемой тревогой и даже грустью говорит о еще неисчерпанном потенциале «магометанства».

Особенно чувствителен Остроумов к религиозному различию с «туземцами»⁷⁹. Здесь ему не приходилось искать поляризации с ними; он ею был «заряжен» еще в духовной семинарии и миссионерской школе⁸⁰. Он отказывается видеть в мусульманах возможных союзников, за исключением редких богословов, кто, по его словам, «отрешился от взглядов Корана на русских как на неверных». Остроумов далек от прямых дискуссий с «туземцами». Но даже редкие диалоги с «сартами» он приводит с заметной долей опаски, награждая собеседников обычными характеристиками-штампами вроде «хитрый», «плутоватый», «ненадежный»... Беспристрастных диалогов с «туземцами» в его дневниках почти нет. Исключения составляют отдельные позитивные ремарки по поводу местной интеллектуальной элиты. Они относятся к тем, чьими консультациями он пользовался и чьи произведения публиковал в «Туземной газете», главным редактором которой был долгие годы (1882–1917).

Его настороженность по отношению к большинству мусульман была, скорее, обычной реакцией колониальных экспертов, чиновников и русской диаспоры на поведение «завоеванных туземцев», которые не спешили принять «блага цивилизации», получить предлагаемое образование и т.д. и оставались верны своим традициям, своей вере. Хотя стоит отметить, что критика Остроумовым «туземцев» была свободна от расистских классификаций (цвет кожи, внешний вид, темперамент и т.п.).

Своеобразным было и «миссионерство» Остроумова. Он не сомневался в особой миссии «православной цивилизации» и искренне стремился придать особый миссионерский смысл политике и общественной жизни, как в России, так и в ее колонии. Однако, повторюсь, Остроумов вполне осознавал, что обрусение, или «охристианивание», едва ли возможно в случае мусульман. Он не склонен был винить в этом только «фанатичных мусульман», видя основную проблему в самой русской общине империи, отказывающейся соблюдать нормы православной этики, не понимающей своей «грандиозной миссии» в Туркестане, не подающей примера «туземцам». Этот скепсис в отношении единоверцев со временем лишь возрастал, а путь к «цивилизаторству и образованию туземцев» стал восприниматься Остроумовым как тупиковый.

Столкновение с миром чужих, «покоренных мусульман» заставляет ученого обратить особое внимание на формы русской идентичности, православную этику и нормы поведения перед «инородцами и иноверцами». Для Остроумова важно было сохранить перед «туземцами» впечатление единства администрации с русскими обывателями. Даже если будет создана лишь иллюзия единодушия, главное, чтобы разногласия были вне взоров «туземцев».

«Православная державность» Остроумова – это не только политическая и конфессиональная программа. Это была попытка возродить этно-религиозную идентичность русских, вытесняемую разными формами революционных идеологий, настолько же агрессивных и фальшивых, насколько и, с его точки зрения, опасных.

Неодобрительно относился он и к мусульманскому реформаторскому движению, в котором видел источник возможных антироссийских восстаний⁸¹. Его опасения по поводу антиимперских выступлений туземцев были, отчасти, подогреты андижанским восстанием 1898 года. Своим крайне негативным отношением к реформаторству Остроумов (как и многие местные эксперты-ориенталисты) был склонен создавать «информационную панику» о воображаемых опасностях; как показал Кристоф Бэйли, аналогичным образом преувеличивали опасность исламского реформаторства английские власти в Индии⁸².

Критикуя консервативный и книжный ислам, сам Остроумов не был готов к изменению у «туземцев» взглядов на собственную религию, систему образования. Между тем, часть мусульманских интеллектуалов, вовлекаясь в движение реформаторов (джадидов), прибегали к самокритике (как это ни парадоксально – используя ориенталистские штампы) и пытались преодолеть отчуждение и изоляцию от русской и европейской цивилизации.

Однако панисламизм или пантюркизм реформаторов разных направлений тоже становится поводом для «информационной паники» в представлениях Остроумова. Во всяком случае, он принимает сторону мусульманских консерваторов, ориентированных на ханафитские традиции, т.к. полагает, что в их консерватизме заложен противовес модернизму, еще более опасному для колониального владычества, чем просто ислам⁸³. Его явно раздражало то обстоятельство, что большинство реформаторов ориентировались на формы модернизации, которые предполагали самостоятельно прорубить «окно в Европу», воспринимая «русскую цивилизацию» лишь как продукт европейской.

Остроумов достаточно противоречив в оценках «правильного управления в ино-

верном и инородном крае». Он так же противоречив, как противоречивы и разнообразны носители идеологии русской колонизации, либо как неоднообразны и противоречивы сами колонизированные. Консервативный монархизм и расовые фобии соседствуют у него с миссионерством и даже либеральными взглядами.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Остроумов Н.П. К воспоминаниям о В.П. Наливкине и А.Ф. Керенском // ЦГА РУз. Ф. И-1009, оп. 1, д. 66. Документ опубликован С. Асановой: Востокведческие чтения. Памяти Н.П. Остроумова. Сб. мат. Ташкент: Ташкентская и Среднеазиатская епархия, 2008. – С. 389.

² См.: *Knight N. Grigor'ev in Orenburg, 1851–1862: Russian Orientalism in the Service of Empire?* // *Slavic Review*. Spring 2000. Vol. 59. № 1. P. 74–100; *Khalid A. Russian History and the Debate over Orientalism* // *Kritika*. 2000. Vol. № 4. P. 691–699; *Абашин С.Н.* В.П. Наливкин: «... будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...». Кризис ориентализма в Российской империи? // *Азиатская Россия: люди и структуры империи. Сборник научных статей к 50-летию проф. А.В. Ременева.* – Омск: ОмГУ, 2005. – С. 44–46; *Tolz V. Russia's Own Orient. The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods.* Oxford: Oxford University Press, 2011. Многие исследователи критически высказались о его слишком жесткой дихотомии Востока и Запада и абсолютизации связи «знания – власть» («В [современной] историографии, под влиянием Мишеля Фуко, понятие 'дискурсы' и 'археология знания' виртуально поглощают всё социальное пространство» (*Bayly C.A. Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870 / Cambridge Studies in Indian History and Society.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P. 366).

³ Как признавался завоеватель Ташкента генерал М.Г. Черняев: «Только в первые дни после взятия Ташкента я начал понимать, что наш пишущий люд представил нам бесполезные сказки о туземцах. ... На деле в новозавоеванном крае все было устроено по-другому» (*Остроумов Н.* Туркестанский генерал-губернатор М.Г. Черняев. ЦГА РУз, Ф. И-1009, оп. 1, д. 98, с. 3).

⁴ См.: *Бабаджанов Б.М.* Туркестанский конквистадор: взлеты и падения генерала Черняева // *Восток Свыше.* Часть 1: вып. XXVII (июль – сентябрь 2012 г.), с. 47–63; Часть 2: выпуск XXVIII, с. 45–60.

⁵ Яркий тому пример – многолетние обсуждения и десятки решений по вопросу о вакуфах (اوقاف) и т.н. «амальяковых землях». См., например: *Абашин С.Н.* Ислам в бюрократической практике царской администрации Туркестана (Вакфное дело дахбидского медресе. 1892–1900 // *Сборник Русского исторического общества.* № 7 (155). – М.: Русская панорама, 2005. – С. 163–191.

⁶ В их числе такие известные исследователи, как В. Вяткин, В. Наливкин, А. Кун и многие другие. Что касается Н. Остроумова, то известный востоковед И.

Крачковский писал о нем так: «Его считали в центре (т.е. в Петербурге – Б.Б.) представителем всего среднеазиатского востоковедения. ... Его работы по исламоведению, как показал В.В. Бартольд, мало отвечают современному состоянию наук». (*Крачковский И.Ю.* Очерки по истории русской арабистики // *Крачковский И.Ю.* Избр. соч. в 6 т. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1955–1960. – Т. 5, 1958. – С. 131–132).

⁷ Как заметил А. Халид: «Остроумов использовал авторитет своих востоковедческих знаний и сочетал их со службой империи, что, конечно, воскрешает в памяти работу Эдварда Саида, который утверждал, что между знанием и властью в империях существуют тесные связи...» (*Khalid A. Russian History...* P. 691). Однако эти связи не были столь решающими для власти, как это старался показать сам Остроумов. Его знания чаще оставались невостребованными, о чем он сам пишет с понятным сожалением.

⁸ См.: Н.П. Остроумов. / *Историография общественных наук в Узбекистане: Библиографические очерки / Сост. Б.В. Лунин.* – Ташкент: Фан, 1974, с. 259–271 (там же – обширная библиография). См. также: *Алексеев И.А.* Н.П. Остроумов о проблемах управления мусульманским населением Туркестанского края // *Сборник русского исторического общества.* № 5 (153). – М.: Русская панорама, 2002, С. 89–95; см. также статьи в сб: *Востоковедческие чтения. Памяти Н.П. Остроумова.* Сборник материалов. Ташкент: Ташк. Среднеазиатская епархия, 2008 (*Флыгин Ю. Н.П.* Остроумов: от выпускника Духовной семинарии до «патриарха туркестановедения». – С. 11–36; *Германов В.* Тайное и явленное, светское и сакральное в жизни магистра богословия Николая Остроумова. – С. 37–50, и др.).

⁹ *Остроумов Н.* Туркестанский генерал-губернатор М.Г. Черняев...

¹⁰ Остроумов Н.П. 2-й Туркестанский генерал-губернатор М.Г. Черняев (1882–84). (Ташкент), февраль, 1930 (машинопись). НБН РУз, Отдел редких изданий и рукописей, Пя 8824.

¹¹ См. предыдущее прим. Рукопись (Ф. И-1009, оп. 1, д. 98), послужившая основой для машинописного экземпляра, названа нами условно «РКП-98». Черновики (часть оригинальных дневников, хранящиеся в этом же деле/папке 98) указаны в данной статье под условными номерами «РКП-98/1» и «РКП-98/2». По всей видимости, это первые варианты рукописи либо оригиналы дневников. Сам Остроумов оставил на одной из страниц рукописи следующую ремарку: «(Я) берег эти заметки для будущего историка и присоединил их к своим записям» (РКП-98, с. 103).

¹² См.: Алексеев И.А. Н.П. Остроумов... – С. 89–95.

¹³ Текст этого документа находится в национальном архиве Республики Татарстан (ф. 968, оп. 1, ед. хр. 43). Публикатор И. Алексеев пишет, что записка увидела свет в 1884 году. Однако все изложенные в упомянутой «Записке» мысли в том или ином виде встречаются в дневниках Остроумова.

¹⁴ См., например, его спор на заседании очередной комиссии по «мусульманскому вопросу»: ЦГА РУз, ф. И-1, оп. 31, д. 540.

¹⁵ См.: К истории народного образования в Туркестанском крае. Константин Петрович фон-Кауфман, устроитель Туркестанского края. Личные воспоминания Н. Остроумова (1877–1881). Ташкент, 1899; Остроумов Н. Сарты. Этнографические материалы. Ташкент: Типо-литография торг. дома «Ф. и Гр. Бр. Каменские», 1896. Изд. 2-е, доп.

¹⁶ См. об этом подробней: Лунин Б.В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Ташкент, 1958. – С. 69-73; Историография общественных наук, с. 258-261; Флыгин Ю. Н.П. Остроумов... – С. 12-16.

¹⁷ См.: Остроумов Н. К истории народного образования... – С. 209-210.

¹⁸ РКП-98, с. 8.

¹⁹ Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор... – С. 35; то же, РКП-98, с. 43.

²⁰ Там же, с. 61; то же, РКП-98/2, с. 264.

²¹ Очевидно, он имел в виду хадис: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ» («Кто оживит мертвую землю, она принадлежит ему»). Однако контекст этого хадиса и комментарии к нему предполагают, что такую акцию должен подтверждать «имам»/султан, то есть легитимный мусульманский правитель.

²² Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор... – С. 77-79; то же, РКП-98, с. 81-83.

²³ См.: Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор, РКП-98/2, с. 21-22. Рассуждения о падении престижа православия и о кризисе монархизма в России содержатся и в других местах дневника (см. там же, с. 95–100).

²⁴ По удачному замечанию В.В. Бартольда, «беспристрастное отношение к исламу для него (Остроумова) ... почти столь же невозможно, как и для верующего мусульманина [к христианству]» (Бартольд В.В. Н.П. Остроумов. Исламоведение. I. Аравия, колыбель ислама (جزيرة العرب) // Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. Соч. в 9 тт. Т. 6. – М.: Наука, 1966. – С. 340. Одновременно Бартольд назвал Остроумова «лучшим в настоящее время знатоком ислама и его прошлого в Туркестане» (Там же – С. 333).

²⁵ Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор, РКП-98/2, с. 265.

²⁶ Там же, с. 257, 261-262. Остроумов в других местах своего дневника приводит такие же примеры о «царящем разврате» среди преподавателей и чиновников:

азартные игры, пьянство, совращение собственных детей или молодых родственников и т.п. (Там же, с. 93-94).

²⁷ Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор, РКП-98/2, с. 102-103, 272. В смягченной форме этот случай повторен в его биографии Кауфмана: К истории народного образования... – С. 151-152.

²⁸ Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор, РКП-98/2, с. 289.

²⁹ Остроумов Н. Исторический очерк взаимных отношений между христианством и мусульманством. СПб: Б.и., 1888.

³⁰ Остроумов Н. К истории народного образования... – С. 40-41.

³¹ Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор, РКП-98/2, с. 88.

³² Правда, Б. Лунин, а вслед за ним и другие исследователи (Алексеев, Флыгин, Германов и др.), со ссылками на ремарки Бартольда, называют Остроумова «хорошим исламоведом». Между тем, Бартольд достаточно резко критиковал «исламоведческие» работы Остроумова и ясно показал их компилятивный характер (см.: Бартольд В.В. Н.П. Остроумов... – С. 336-341).

³³ Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор, РКП-98/2, с. 114; то же, машинопись, с. 4-6.

³⁴ Там же, с. 62; то же, РКП-98, с. 67.

³⁵ Там же, с. 69.

³⁶ Собственное миссионерское восприятие Корана и шариата как постоянных источников «нелюбви к неверным» Остроумов старался внушить другому известному эксперту В. Наливкину. См.: Остроумов Н.П. К воспоминаниям о В.П. Наливкине, С. 386-387.

³⁷ 2-й Туркестанский генерал-губернатор, машинопись, С. 36.

³⁸ Там же, с. 35; то же, РКП-98/2, с. 114.

³⁹ Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор... – С. 55-57, 59, 76.

⁴⁰ Остроумов Н. Из истории народного образования... – С. 205.

⁴¹ См.: Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор, РКП-98/2, с. 266.

⁴² Остроумов Н.П. К воспоминаниям о В.П. Наливкине... – С. 383-390.

⁴³ Там же, с. 385-386.

⁴⁴ Там же, с. 389. Остроумов замечает, что В. Наливкин тоже прибегал «к нагайке и мордобитию, когда встречался с грубыми и нахальными туземцами» (там же, с. 386-387).

⁴⁵ ЦГА РУз, ф. И-1009, оп. 1, д. 27 (Письма В. Бартольда Н. Остроумову), Л. 69.

⁴⁶ Эти характеристики «людей Востока» подмечены Э. Саидом (Said E.W. Orientalism... – P. 40, 56, 80, 175 и далее).

⁴⁷ Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор, машинопись, с. 11; то же, РКП-98, с. 11-12, 78; то же, РКП-98/2, с. 79.

⁴⁸ *Ujfalvy K.J.* Le Kohistan, le Ferghanah & Kouldja, avec un appendice sur la Kachgharie. – Paris: E. Leroux, 1878. – P. 60-61 (catalog.hathitrust.org/Record/009026177).

⁴⁹ Остроумов Н. Сарты... – С. 56. Остроумов описывает и критикует другие «отвратные обычаи туземцев», в частности педофилию. См.: 2-й Туркестанский генерал-губернатор, РКП-98/2, с. 271. Но тут же описывает «театр марионеток» на базарах Ташкента как интересное и неисследованное явление в культуре сартов (там же, с. 272).

⁵⁰ Остроумов Н. Сарты... – С. 60-67 и далее. В дневнике он упоминает замечания чиновников Организационной комиссии по земельно-податному устройству Ферганской области, которые хвалили сартов «за ответственность характера и порицали русскую администрацию за крутые меры, применяемые к этому народу». Эти замечания Остроумов не комментирует. См.: Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор, РКП-98/1, с. 103.

⁵¹ РКП-98/2, с. 200 и дальше.

⁵² Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор, РКП-98, с. 36.

⁵³ Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор, машинопись, с. 89, 91.

⁵⁴ Там же, РКП-98/2, с. 90.

⁵⁵ Остроумов Н. 2-й Туркестанский генерал-губернатор, машинопись, с. 75; то же, РКП-98, с. 78.

⁵⁶ Притязания полковника русской армии Джурабека занять какую-нибудь должность и открытая критика с его стороны Черняева тоже вызвала негативную реакцию Остроумова. Он пишет, что Джурабек был незаслуженно облакан фон Кауфманом, добавляя: «И после этого не удовлетворился (этот) азиатский пришелец [Джурабек]. Какой же он русский верноподданный? Как можно было доверять ему русское управление в иноплеменном и иноверном крае?» (Там же, с. 71-72; машинопись, с. 65).

⁵⁷ 2-й Туркестанский генерал-губернатор, машинопись, с. 75-76; то же, РКП-98, с. 78-79.

⁵⁸ 2-й Туркестанский генерал-губернатор, машинопись, с. 85; то же, РКП-98, с. 90-91.

⁵⁹ 2-й Туркестанский генерал-губернатор, машинопись, с. 86; то же, РКП-98, с. 91-92.

⁶⁰ В отдельных случаях это имело место в довольно широких масштабах, как, например, при губернаторстве М. Черняева. См. об этом: *Бабаджанов Б.* Российский конквистадор: взлеты и падения генерала Черняева // Восток Свыше. 2012, № 3 (27). – С. 50-51.

⁶¹ *Vayly C.A.* Empire and Information... – P. 132.

⁶² *Geraci R.P.* The Il'minskii System and the Controversy over Non-Russian Teachers and Priests in the Middle Volga

// Kazan, Moscow, St. Petersburg: Multiple Faces of the Russian Empire / Казань, Москва, Петербург: Российская империя взглядом из разных углов / Ред. Б. Гаспаров, Е. Евтухова, А. Осповат, М. фон Хаген. – М.: ОГИ, 1997. P. 325-348.

⁶³ *Brower D.* Turkestan and the Fate of the Russian Empire. – London and New York: Routledge Curzon, 2003. P. 4, 282 и др.

⁶⁴ *Grews R. D.* For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia. – London: Harvard University Press, 2006, P. 4-5, 99, 217-220 и др.

⁶⁵ См.: *Абашин С.Н.* В.П. Наливкин... – С. 96-97.

⁶⁶ В том числе и знаменитой Комиссии графа Палена. См.: ЦГА РУз, ф. И-1, оп. 31, д. 540; там же, ф. И-1009, оп. 1, д. 175, л. 62.

⁶⁷ ЦГА РУз, ф. И-1, оп. 31, д. 540, л. 5, 17 и далее.

⁶⁸ См. особенно упомянутые работы об Остроумове Ю.С. Флыгина, с понятной эмоциональностью возражающего против работ молодых узбекских историков, которые предпочитают национальные нарративы, так же далекие от академизма, как и работы их оппонента. В работах Ю. Флыгина, В. Германова, посвященных Остроумову, заметно подчеркнутое экзистенциальное сопереживание (с соответствующим подбором фактов и их интерпретациями), что, по сути, тоже становится формой национального (отчасти как наследие имперского) нарратива, правда, уже с точки зрения «русского культурного участия». Характерно, что с 2007 года под патронажем Ташкентской Среднеазиатской епархии (с 2011 г. – Ташкентской и Узбекистанской) проводятся «Востоковедческие чтения». Их чаще называют «Остроумовскими чтениями» (по аналогии с «Бартольдскими чтениями»), что, очевидно, должно было подчеркнуть особое место их «эпонима» в профессиональном и в ориенталистском («востоковедческом») контексте.

⁶⁹ См.: ЦГА РУз, ф. И-1009, оп. 1, д. 27.

⁷⁰ Их список приведен в библиографии упомянутой рецензии В.В. Бартольда: *Бартольд В.В.* Н.П. Остроумов... С. 334-341.

⁷¹ Критику этой политики он опубликовал в сборнике памяти Кауфмана, которому приписывается эта идея. (*Остроумов Н.* К истории народного образования...) См. обсуждение вопроса об «игнорировании ислама», предложенное Ал. Моррисоном (*Morrison A.* Russian rule in Samarkand 1868–1910: a comparison with British India. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – P. 55-58).

⁷² Документы, свидетельствующие об этом, готовятся к публикации в первом томе тематического сборника «Колониальные архивы» (участники: С. Абашин, Б. Бабаджанов, Т. Котюкова, О. Махмудов и др.).

⁷³ Результатом этого опыта стала интересная книга, до сих пор не утратившая актуальности: *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. – Казань: Типография Имп. Ун-та, 1886.

⁷⁴ Как метко заметил В.В. Бартольд, Остроумов «находил нужным включить в свою книгу бессодержательные фразы современного публициста ...» (*Бартольд Н.П. Остроумов...* С. 339).

⁷⁵ См. особенно речь Остроумова по поводу открытия гимназии при фон Кауфмане: *Остроумов Н.* Из истории народного образования... – С. 69-74.

⁷⁶ Когда Остроумов и ему подобные специалисты рассуждают о превосходстве российского законодательства, гражданственности и образования, не стоит забывать, что сами эти институты фактически были еще в неразвитом состоянии, по крайней мере, в адаптированном к имперским реалиям виде, и постоянно подвергались критике внутри самой России.

⁷⁷ См.: *Бабаджанов Б.* Андижанское восстание 1898 года и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизаторов» и «колонизированных») / *Ab Imperio*. 2009, № 2. С. 195.

⁷⁸ Между прочим, при переписке своего дневника Остроумов оставил в сноске такую ремарку: «Будущему историку будет трудно подсчитать миллиардные расходы, вызываемые политикой Советской власти налаживать социализм в республиках Ср[едней] Азии. 2 июня 1930 года». См.: 2-й Туркестанский генерал-губернатор, РКП-98/2, с. 92.

⁷⁹ Хотя он нередко подчеркивал несоответствие задач «русской православной культуры и образования», например, лютеранина Янко. (2-й Туркестанский генерал-губернатор, машинопись, с. 12, 13; то же,

РКП-98/2, с. 88, 102-103. И. Янко, чех по происхождению, был в то время директором мужской гимназии. Он старался избавить учебный процесс от «церковно-приходского ритуала». Между тем, Остроумов, напротив, видел в его сохранении избавление от нигилизма, способ поддержания православной традиции и воспитания у гимназистов «верности Русскому Монаршему престолу» (Там же).

⁸⁰ Не случайно В.В. Бартольд, отмечая положительный вклад Остроумова в русское востоковедение, говорил прямо о его миссионерской идеологии, серьезно влиявшей на выводы ученого (*Бартольд В.В. Н.П. Остроумов...* – С. 340).

⁸¹ См.: *Бабаджанов Б.* Андижанское восстание 1898 года... – С. 196. Как полагает Р. Джераси, такое настроенное отношение к исламу и исламскому образованию было свидетельством «интеллектуального тупика» русского ориентализма в начале XX в. (*Geraci R. Russian Orientalism at the Impasse: Tsarist Education Policy and the 1910 Conference on Islam // Russia's Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917 / D.R. Brower, E.J. Lazzerini (Ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1997. P. 138-161.*)

⁸² См.: *Bayly C.A. Empire...* – P. 370. Более близкое и продуктивное сравнение двух типов колонизации см. в упомянутой работе Ал. Моррисона: *Morrison A. Russian rule in Samarkand...*

⁸³ См.: *Бабаджанов Б.* Андижанское восстание 1898 года... – С. 189.

Сергей АБАШИН

Ориентализм и Остроумов

Книга Эдварда Саида «Ориентализм» вышла в свет в 1978 году и сразу стала интеллектуальным бестселлером. Она доказывала, что знание о Востоке (научное, художественное, изобразительное и т.д.), формировавшееся последние столетия в европейских странах, никогда не было нейтральным по отношению к практике завоевания и подавления, которую Европа осуществляла во взаимоотношениях с неевропейскими народами и территориями. Ориентализм как способ мысли был также «западным стилем доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком»¹.

Влияние книги Саида на колониальные и постколониальные исследования переоценить трудно. Но наряду с восхищением «Ориентализм» встретил серьезную критику. Оппоненты из разных идеологических и научных лагерей упрекали автора за слишком упрощенное представление о «Западе» как однородной силе и культуре, за прямолинейный детерминизм между знанием и властью и т.д. Особым направлением этой критики стали попытки приложить концепцию ориентализма к Российской империи, что вызвало много сложностей и вопросов.

В частности, в 2000 году появилась статья Натаниэля Найта о Василии Васильевиче Григорьеве. Анализируя взгляды и карьеру своего героя, историк не увидел, как сугубо востоковедческие занятия Григорьева могли влиять на проведение той или иной политики в регионе, более того, согласно этим изысканиям, взгляды Григорьева часто противоречили желаниям и действиям власти, были оппозиционными по отношению к ней. Найт говорил, что восточная политика менялась или не менялась, но не под влиянием знания, а из-за бюрократической инерции и политических интриг. Другими словами, «...схема, выдвинутая Саидом для понимания западного ориентализма, должна с большой осторожностью применяться, – если это вообще следует делать, – для изучения России...»².

Другой американский историк, Адиб Халид, попытался защитить концепцию Саида. Он отказывается рассматривать российский случай как нечто уникальное и приводит в пример другого русского востоковеда – Николая Петровича Остроумова, который был создателем множества авторитетных научных текстов по этнографии и истории Средней Азии и одновременно играл важную роль внутри колониальной власти Туркестанского генерал-губернаторства. «То, что Остроумов использовал свой востоковедческий авторитет и сочетал свои знания со службой империи, – пишет Халид, – конечно, воскрешает в памяти работу Эдварда Саида, который утверждал, что между знанием и властью в империях существуют тесные связи»³.

За десятилетие, которое прошло со времени этой дискуссии, состояние дел с изучением Российской империи продвинулось уже достаточно далеко для того, чтобы снять остроту вопроса, применима ли теория Саида к российскому случаю или не применима. Как кажется, возможный консенсус заключается в том, чтобы признать, с одной стороны, существование в империи многих ориенталистских практик и представлений и, с другой, особую специфику, свое собственное лицо российского ориентализма. Такая позиция позволяет, не отрицая, а наоборот, внимательно исследуя, как знание и власть взаимодействуют в имперском пространстве, в то же самое время видеть все противоречия в этом взаимодействии, конфликты, сложную динамику процессов, множество действующих фигур со своими интересами и особенностями. Собственно говоря, Эдвард Саид тоже учитывал это. В другой его книге «Культура и империализм», которая была опубликована в 1993 г., он, говоря, в частности, о произведениях британского писателя польского происхождения Джозефа Конрада, писал: «...Нет парадокса в том, что Конрад одновременно является и империалистом, и антиимпериалистом; сторонником прогресса, когда приходит время без страха и без иллюзий обличать самоуверенную и самодовольную коррупцию в заморских владениях, и глубоким реакционером, когда приходится признавать, что Африка или Южная Америка когда-то имели собственную независимую историю или культуру, которую империалисты грубо порушили, но которая в конце концов возьмет над ними верх»⁴.

Важным элементом такого консенсуса является также понимание и признание того факта, что в создании ориенталистского знания участвовали не только европейские (или российские в случае России) ученые, эксперты и политики, но и представители колонизированного общества. Сам Саид называл это «коллорабационизмом»⁵, ссылаясь на британского историка Рональда Робинсона. По мнению последнего, «...империализм в равной мере был производной как самой европейской экспансии, так и сотрудничества (или отказа от сотрудничества), демонстрируемого его местными жертвами»⁶. Такой коллорабационизм означал не только и не столько подчинение колониальной власти, сколько использование местной элитой в своих интересах новых источников власти и богатства, которые им предоставляла империя⁷.

Мне думается, что именно в рамках описанного мною консенсуса следует исследовать и оценивать деятельность различных российских деятелей (и не только российских) в Туркестане на рубеже XIX–XX веков. Каждая из фигур заслуживает, разумеется, специального анализа и обсуждения. Я не могу не вспомнить здесь Владимира Петровича Наливкина, в судьбе которого наиболее, может быть, отчетливо прослеживается такое противоречивое соединение и переплетение различных устремлений и ипостасей. Напомню, что он служил в качестве офицера и чиновника, участвовал в завоевании Средней Азии, потом заведовал мусульманским образованием, потом был помощником генерал-губернатора и заместителем военного губернатора Ферганской области, иными словами, прошел множество ступеней колониальной администрации, где работал в интересах империи. И тот же самый Наливкин был одним из самых ярких критиков системы российского управления в регионе, разоблачителем коррупции и невежества, человеком, который мечтал о новой форме братства людей и народов и при этом тесно сотрудничал со средне-

азиатской революционной и реформаторской элитой. Мы не можем оторвать одну сторону этой биографии от другой и рассматривать их по отдельности⁸.

Исключением не является, разумеется, и упомянутый Остроумов, многолетний коллега и одновременно оппонент Наливкина. Его ясно выраженные консервативные, подчеркнута православные и монархические, убеждения, его политическая, российская и даже русская, ангажированность и предвзятость, которую он сам никогда не отрицал, и его несомненная близость к туркестанской администрации, активное участие в создании системы управления краем на протяжении почти сорока лет, безусловно, недвусмысленно демонстрируют ту связь между знанием и властью, которая имела место в Средней Азии. Именно это имел в виду Адиб Халид, когда, защищая идеи Эдварда Саида, указывал на Остроумова. Однако пристальное изучение жизненного пути и текстов Остроумова обнаруживает множество нюансов и особенностей. Они и заставляют посмотреть на этот, казалось бы, совершенно очевидный образчик ориентализма как на интересный пример неоднозначности российского колониального управления в регионе.

Приведу только один факт. Исследуя не все творчество Остроумова, а лишь его отношение к «проблеме сартов»⁹, я обратил внимание, в частности, на разное его отношение к татарам Поволжья и к жителям Средней Азии. Вслед за своим казанским учителем Н.И. Ильминским Остроумов крайне скептически смотрел на возможность быстрого сближения русских с татарами-мусульманами. Он был скорее противником привития последним европейского образования, так как, по его мнению, это могло способствовать усилению ислама, в котором он видел враждебную России силу¹⁰. В то же самое время он рассматривал «сартов» в качестве общности, которая, по причине своего смешанного происхождения и патриархального уклада, отличалась от татар, но могла, в свою очередь, сама стать жертвой более, как он полагал, фанатичного «татаро-мусульманского» влияния. Одним из способов противодействия этому Остроумов, опять же вслед за Ильминским, считал поддержку разного рода местных идентичностей, обучение на родных языках и перевод этих языков на кириллицу, интерес к истории и этнографии региона, акцентирование нетюркских и неисламских элементов в местной культуре.

Иначе говоря, защищая интересы России, как он их понимал, и стремясь ограждать «сартов» от татарского пантюркизма, Остроумов предлагал дать в руки местной элиты инструменты для создания собственной национальной идентичности. Более того, в конце 1890-х годов Остроумов даже писал о сходстве между русскими и «сартами», объясняя его «единством происхождения народов арийского племени»¹¹. В этой своей концепции он выступал сразу в двух ипостасях – безусловного защитника интересов имперской России в Туркестанском крае и одновременно сторонника развития среднеазиатского населения по пути просвещения.

Некоторые представители местной элиты полагали, что Остроумов навязывает идею «сартовской народности». Но этот факт не означает, что сама эта идея носила сугубо колонизаторский характер, поскольку даже обсуждение этого вопроса было своеобразной лабораторией для оттачивания аргументов и подходов в пользу новых национальных идентичностей, которые продвигались среднеазиатскими интеллектуалами.

Взгляды Остроумова не оставались неизменными, и их надо анализировать в определенной динамике. В 1908 г. прежний его оптимизм по поводу сближения «сартов» с русскими оказался уже снабжен целым рядом оговорок, появление которых объясняется негативным отношением автора к революционным событиям 1905 г. и к влиянию этих событий на Среднюю Азию. «Можно с уверенностью сказать, – писал он, – что второе поколение сартов под русским правлением «эмансипировалось» и утратило хорошие качества своих дедов и отцов»¹². Сомнительные результаты российского влияния на местную жизнь выглядели еще более проблемными на фоне успешной татарской и исламской пропаганды, о чем Остроумов с тревогой предупреждал своих читателей. Вывод в этом случае звучал более чем неожиданно: «...Трудно не высказать одну горькую истину, что мы иногда очень усердно стараемся прививать туземцам все свои идеи и нравственные понятия, как будто бы вне этих научных идей и нравственных понятий уже нет спасения туркестанским туземцам»¹³. В этих последних словах можно увидеть даже своеобразную критику колониализма, которой, казалось бы, невозможно было ожидать от православного монархиста. Тем не менее, быстрые и неоднозначные трансформации в Российской империи в начале XX века создавали условия для таких противоречивых взглядов.

Неоднозначность фигуры и позиции Остроумова породила в историографии столь же двойственные оценки его деятельности. Например, российский историк Игорь Алексеев пишет: «Остроумов скорее придерживался некоей, может быть, им самим до конца не осознанной и не сформулированной цивилизационной модели, не имеющей отношения к догматическим особенностям православия как такового... Остроумов... фактически выступал как сторонник абсолютно модернизационного проекта, основанного на цивилизационных моделях и ценностях западного общества»¹⁴. Американский исследователь Роберт Джераси, который писал о школе Ильминского и о его ученике Остроумове как об одном из последовательных борцов с исламом¹⁵, увидел в работах Остроумова о Средней Азии «позитивное», «доброжелательное» отношение к «сартам», его отказ воспринимать последних «лишь через призму основных постулатов ислама» и даже ослабление «приверженности традиционным стереотипам, слишком подчеркивающим религиозные различия»¹⁶.

Консенсус в понимании ориентализма, о котором я пишу, не означает отказа от какой бы то ни было критики и дискуссии. Напротив, он предполагает новую возможность обсуждения самых сложных в политическом и эмоциональном отношении исторических тем и вопросов. Необходимо, однако, понимание, что империя, которой служил ориентализм, была сложной политической и социальной организацией с «множественностью собственно имперских голосов, генеалогий и контекстов»¹⁷. Обе стороны, которые мы по привычке обозначаем как «колонизаторов» и «колонизируемых», в свою очередь сами распадались на множество личностей и групп со своими особыми взглядами, предпочтениями и лояльностями. Один и тот же чиновник или ученый с одной и той же идеологической меркой, перемещаясь в имперском пространстве и эволюционируя в имперском времени, мог значительно менять свою точку зрения на те или иные проблемы и темы. Все эти сложные взаимосвязи и конфигурации прослеживаются и в случае Остроумова.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В русском переводе: Сауд Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. – СПб.: Русский мир, 2006. С. 10.

² Knight N. Grigor'ev in Orenburg, 1851-1862: Russian Orientalism in the Service of Empire? // Slavic Review. Spring 2000. Vol. 59, №1. P. 97.

³ В русском переводе: Халид А. Российская история и спор об ориентализме // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет/ Состав. П. Верт, П.С. Кабытов, А.И. Миллер. – М.: Новое издательство, 2005. С. 311-312 (здесь же – продолжение дискуссии).

⁴ В русском переводе: Сауд Э. Культура и империализм. – СПб: Владимир Даль, 2012. С. 19.

⁵ Там же. С. 526-527.

⁶ Robinson R. Non-European foundations of European imperialism: Sketch for a theory of collaboration // Studies in the Theory of Imperialism / Roger Owen, Bob Sutcliffe (eds.). – London: Longman, 1972. P. 118.

⁷ Такое взаимодействие на примере Российской империи исследует в своей книге о российских востоковедах Вера Тольц. На русском языке: Тольц В. «Собственный Восток России»: Политики идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. – М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 193-198.

⁸ См.: Абашин С. В.П. Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...». Кризис ориентализма в Российской империи? // Азиатская Россия: люди и структуры империи. Сборник научных статей к 50-летию проф. А.В. Ременева. – Омск: ОмГУ, 2005. С. 43-96.

⁹ Abashin S. "Les Sartres, une peuple d'avenir": l'ethnographie et l'Empire au Turkestan russe // Cahiers d'Asie Centrale. 2009, № 17/18. Le Turkestan russe: Une colonie comme les autres? / Gorshenina S., Abashin S. (dir.). P. 353-379.

¹⁰ См.: Джераси Р. Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России. – М.: Новое литературное обозрение, 2013.

¹¹ Остроумов Н. Сарты: Этнографические материалы. Вып. 3. «Пословицы и загадки сартов». – Ташкент, 1895. С. IX.

¹² Остроумов Н. Сарты: Этнографические материалы (общий очерк). 3-е изд. – Ташкент, 1908. С. 88.

¹³ Остроумов Н. Там же. С. 276.

¹⁴ Алексеев И. Н.П. Остроумов о проблемах управления мусульманским населением Туркестанского края // Сборник Русского исторического общества. Т. 5 (153), 2002. С. 91.

¹⁵ Джераси Р. Окно на Восток... С. 126-128.

¹⁶ Джераси Р. Культурная судьба империи под вопросом: мусульманский Восток в российской этнографии XIX в. // Новая имперская история постсоветского пространства. – Казань: Центр Исследований Национализма и Империи, 2004. С. 298, 299, 302-303.

¹⁷ Герасимов И., Глебов С., Кусбер Я., Могильнер М., Семенов А. Новая имперская история и вызовы империи // Ab Imperio. 2010, № 1. С. 19-52; Cooper F. Colonialism in Question: Theory, Knowledge History. – Berkeley: University of California Press, 2005.

Александр ДЖУМАЕВ

Еще о «миссионерстве» Н. Остроумова

Реконструировать взгляды любой крупной и исторически значимой личности – задача не из легких. Сложность ее выполнения может быть связана, например, с наличием двух типов источников знаний о такой личности. С одной стороны – публично заявленного, опубликованного при жизни; с другой – сокрытого, предназначенного для личного пользования; неопубликованного, а нередко – и не выявленного. К последнему типу могут принадлежать и материалы, доступ к которым закрыт на неопределенное время и регулируется в зависимости от ситуации в обществе.

Если говорить об Н.П. Остроумове, то основное его научное и эпистолярное наследие находится в открытом доступе¹. Однако это наследие настолько велико, а степень его изученности и теперь остается настолько незначительной, что делать какие-либо обобщающие, а тем более окончательные выводы все еще преждевременно.

В свое время один из первых исследователей Остроумова Б.В. Лунин говорил о нем как об «авторе нескольких сот различных публикаций»², отметив отсутствие даже их полного списка³. Что из этого «списка» находится сейчас в научном обороте или известно специалистам – хотя бы по названиям, не говоря уже о прочтении?⁴.

А что мы знаем о неопубликованном наследии Остроумова? Значительное место в нем занимает ценная эпистолярная часть – переписка с крупными учеными-востоковедами той эпохи: М.С. Андреевым, В.В. Бартольд, Арминием Вамбери, Н.И. Веселовским, А.Е. Крымским, А.Л. Куном, Н.Н. Пантусовым, Н.Ф. Покровским, В.Р. Розеном, Д.И. Яворницким и другими⁵. Она освещена частично, опубликована выборочно и фрагментарно; и в статье Б. Бабаджанова, по признанию самого автора, она исследована меньше (в сравнении с другими материалами). Но и в этом виде переписка Остроумова побуждает задуматься о некоторых сложившихся стереотипах в трактовке его личности, об избирательном и упрощенном рассмотрении этой масштабной фигуры (я, конечно, не имею в виду обсуждаемую здесь статью Б. Бабаджанова). А сами имена корреспондентов красноречиво говорят: Н.П. Остроумов входил в круг крупнейших интеллектуалов своего времени, составлявших цвет российской и отчасти европейской научной и культурной жизни той эпохи. В этих письмах можно найти свидетельства искреннего расположения и доверия адресатов к Остроумову, отношения к нему не просто как к коллеге, но и как к соратнику.

Возьмем, например, фрагмент из письма барона В.Р. Розена* (апрель 1901 г.), в котором ученый пишет о тяжелых временах после введения нового университетского устава 1884 г., отменившего университетскую автономию:

Время, которое мы здесь переживаем..., так тяжело, что перо валится из рук и голова перестает работать, энергия совершенно исчезает... Я всегда готов служить Вам всей душой, но теперь не имею к тому ни малейшей возможности. Мой авторитет при том строе центрального управления, которым были призваны на различные посты [деятели] типа И.Д. Делянова, равняется... нулю⁶.

Или остро критические высказывания В.В. Бартольда (из писем Остроумову от 3 марта и 23 сентября 1913 г.):

Едва ли в настоящее время торжество грубого невежества было [бы] возможно в какой-нибудь европейской стране... Не думаю, чтобы турецкий министр мог заявить ученому своего народа, как мне заявил [министр] Макаров, что научная литература на отечественном языке вовсе не нужна и что с наукой можно знакомиться по заграничным изданиям... Редко какое правительство вело такую упорную борьбу с наукой и вызывало против себя среди ученых такое единодушное негодование, как наше⁷.

* Виктор Романович Розен (1849–1908) — русский востоковед-арабист, академик Петербургской Академии наук (1890), вице-президент (1900) АН, профессор арабской словесности в Санкт-Петербургском университете. (Прим. ВС.)

При малой академической изученности наследия Остроумова, о нем сказано много и самого разного. Противоречив объект изучения, противоречивы и оценки его деятельности в исследованиях советских, а затем и постсоветских ученых. Эти оценки менялись на протяжении десятилетий вместе с изменением методологических установок советской историографии, прежде всего – отношения к российскому присутствию в Средней Азии и Казахстане. Затем – в зависимости от оценки деятельности петербургской школы русского востоковедения в связи с туркестанским востоковедением и краеведением.

Коснемся коротко этой эволюции.

В период революции и первых послереволюционных лет отношение к бывшим представителям царской администрации в Туркестане характеризовалось нетерпимостью и неприязнью к ним как к «бывшим», «классовым врагам». Даже лояльность большинства «бывших» к советской власти и сотрудничество с ней не избавляли их полностью от этой неприязни. Политика царской России в Туркестане в целом рассматривалась новой властью как антинародная, а православная церковь – как оплот монархизма и черносотенства. Как писал И.В. Сталин в программной статье «Наши задачи на Востоке» («Правда», 2 марта 1919 г.):

Мы имеем в виду империалистическую политику царского правительства, направленную на удушение народов Востока, алчность и ненасытность русского купца, чувствовавшего себя хозяином восточных окраин, и, наконец, иезуитскую политику русского попа, всеми правдами и неправдами старавшегося втащить в лоно православия мусульманские народности, – обстоятельства, создавшие у восточных народностей чувство недоверия и озлобления ко всему русскому⁸.

Эта крайняя точка зрения на связь самодержавия и православного миссионерства впоследствии была «перенесена» с полей гражданской войны в послереволюционное общество. Став идеологической установкой, она на многие годы определила и отношение к Н.П. Остроумову и другим подобным ему деятелям царской администрации: «монархист – миссионер – русификатор».

Независимое и достаточно объективное описание этой ситуации мы находим у В.В. Бартольда, непосредственно наблюдавшего Туркестан в самом начале 1920-х годов:

В некоторых отношениях условия научной работы в Туркестане теперь более благоприятны, чем в до-революционное время; нет больше близорукой обрусительной политики, не приходится считаться с опасениями, что изучение прошлого Туркестана и памятников этого прошлого может оживить среди туземцев исторические воспоминания и содействовать укреплению сепаратических тенденций; библиотека и музей уже не служат для создания синекур, но поручаются преданным своему делу специалистам; легче могут производиться научные работы на территории прежних ханств, Бухарского и Хивинского. С другой стороны, революцией созданы в Туркестане препятствия для научной и вообще для культурной работы, которых не было ранее. Политика «мусульманизации» края, т.е. покровительства туземному населению, его языку и культуре проводится иногда столь же близоруко, как прежде обрусительная политика. Создаются неблагоприятные условия жизни для русского культурного меньшинства; замечается стремление создавать литературу, даже научную, исключительно на языках местного мусульманского населения; деятели русской культуры подвергаются высылке из пределов Туркестана только за то, что при прежнем строе занимали должности по туркестанской администрации⁹.

К этим наблюдениям мы еще вернемся, а пока рассмотрим следующий этап в эволюции оценок и взглядов на Остроумова и его деятельность.

В 1954 году в Ташкенте состоялась известная Объединенная научная сессия Академии наук СССР, на которой был рассмотрен и вопрос о «прогрессивном значении присоединения Средней Азии и Казахстана к России». Как следствие работы Сессии, со второй половины 1950-х годов появляется более дифференцированный подход к результатам «присоединения» и более взвешенная оценка деятельности царских администраторов в регионе. Складывается и новое восприятие личности Остроумова. Наряду с негативными оценками его деятельности (хотя и не такими жесткими, как прежде) признаются его заслуги как ученого-востоковеда, краеведа и просветителя, как критика отрицательных сторон колониального правления. Наиболее заметно эта эволюция отразилась в работах Б.В. Лунина: от достаточно односторонней в конце 1950-х – к более сбалансированной в 1970-е годы. Противоположная трактовка, напоминающая крайности революционного времени, была представлена в работах Н.А. Смирнова¹⁰.

Новая переоценка фигуры Остроумова стала происходить в начале 1990-х гг., после распада СССР. Снова Н.П. Остроумов, К.П. Кауфман и некоторые другие представители русской администрации изображаются проводниками жестокой колониальной политики, душителями национально-освободительного движения и т.п. Такое отношение породило парадоксальную ситуацию: оно непроизвольно и неосознанно сомкнулось с упомянутой максималистской большевистской трактовкой и установкой И. Сталина.

Сегодня изучение наследия Остроумова характеризуется разнообразием и поляризацией точек зрения. Это отражает складывающийся опыт научного плюрализма, терпимости и уважения к различным мнениям. Различия обусловлены нахождением исследователя в том или ином национальном контексте, в исследовательском пространстве. Пожалуй, самый общий момент, объединяющий на данном этапе большую часть разных авторов, – это признание того факта, что Остроумов – фигура социально противоречивая. В этом согласны все, в том числе и автор нынешней содержательной проблемной статьи Б. Бабаджанов.

Обладая несомненным полемическим даром, Бабаджанов разрушает сложившийся «компромиссный» образ Остроумова, совмещающий в себе социально обусловленные противоречия. Исследователь вновь акцентирует внимание на разнородности многих идей Остроумова и их несовместимости друг с другом. Опираясь на неизвестные ранее высказывания ученого из его частных дневников, а также заново открытые (и по-иному интерпретированные) документы, Бабаджанов предлагает более широкий взгляд на личность Остроумова. Автор стремится избежать оценочных суждений, делая оговорки по поводу различных выводов Остроумова («Претензии к Остроумову в публицистическом духе были бы здесь неуместны» и т.п.). Однако некоторые его заключения, в частности о наличии у Остроумова «фобий» (о чем ниже), приносят в работу оценочный момент. Статья Бабаджанова служит стимулом для дальнейшего исследования наследия Остроумова, она подтверждает тезис о том, что без планомерного поиска и опубликования подобных материалов невозможно воссоздать более или менее полную картину жизни и деятельности этой незаурядной личности.

Статья не свободна от отдельных внутренних противоречий, что, видимо, связано с разнородностью и противоречивостью привлекаемых данных. Особо выделим вопрос о миссионерстве Остроумова, представляющий целый спектр авторского отношения – от сомнений в этом миссионерстве и до полного его признания. Не исключено, что разноплановость и противоречивость в трактовке воззрений Остроумова вытекают и из их обобщенного и целостного (не «расчлененного» на периоды) рассмотрения. Взгляды Остроумова не оставались неизменными. Они, хотя и не радикально, но менялись и, следовательно, поддаются некоторой периодизации, отражающей смену жизненных вех. Известно о делении жизни и деятельности Остроумова на два основных периода – «казанский» и «туркестанский». Но и внутри последнего тоже были свои нюансы.

Очевидно, что противоречия во взглядах такой личности, как Остроумов, могли породиться самыми разными причинами. И не только потому, что его деятельность охватывала весьма различные области, но также и из-за возможных расхождений между воззрениями, публично заявляемыми и осуществляемыми, – и скрытыми, предназначенными исключительно для себя. Если это действительно так, то возникает вопрос: имеется ли и какова степень расхождения между публично высказанными Остроумовым идеями, его общественной и научной деятельностью – и мыслями и наблюдениями, изложенными в его неопубликованных материалах, прежде всего в дневниках? (А основная часть этих материалов, что отмечено и Бабаджановым, готовилась или редактировалась уже в конце 1920-х годов, видимо, для печати или для служебного пользования.)

Появляется и другой вопрос: в каких пределах и каким образом можно использовать сведения из дневников для анализа российского «имперского дискурса» или в «контексте ориенталистского дискурса в Туркестане»? Особенно если учесть, что дневники не предназначались для общественности той эпохи, а изложенные в них мысли не совпадали, или не полностью совпадали, с деятельностью самого Остроумова. Мы видим, как его личность раздваивается, как у нее выявляются как бы две «жизни». Одна – в реальной практической деятельности, где ученый немало сделал для сохранения традиционных культурных ценностей коренных народов. И другая – в формировании, по определению Бабаджанова, «некоторых фобий», побуждавших Остроумова «искать недругов в “иноверном краю”», сохранять бдительность, призывать к «твердому управлению». Сохранялась ли эта вторая часть воззрений, подкрепленная конкретными примерами из жизненных наблюдений Остроумова, только в неопубликованных дневниках (откуда их приводит Бабаджанов)? Или же существуют и публичные его высказывания об этом и примеры практической деятельности? Создается впечатление, что не введенные в общественный обиход мысли существовали только для самого Остроумова, отражая многосложность его интеллектуального облика. Они актуализируются только теперь, благодаря исследовательскому поиску современного ученого.

Разумеется, в работе Бабаджанова имеется и сочетание двух упомянутых источников знания – наличествующего и скрытого. К некоторым из приводимых высказываний Остроумова исследователь дает их опубликованные аналоги, которые

оказываются (и это симптоматично!) в несколько иной редакции*. Б. Бабаджанов обращает внимание на то, что в многочисленных публикациях Остроумова отрицательное отношение к «туземцам» было «в более смягченной форме». Этим, хотя и не полностью, в ряде случаев снимается проблема «двойственности». Тем не менее, в целом проблема остается. И ее можно обозначить специально, расширив круг (в дополнение к статье Бабаджанова) неизвестных материалов об Остроумове.

С этих позиций стоит заново взглянуть и на характеристику Остроумова как миссионера. Это – один из ключевых пунктов в статье Бабаджанова, да и вообще в публикациях советского времени и в значительной части узбекистанской историографии после 1991 года. Плодотворность обсуждения этой проблемы во многом зависит от того, какое значение мы вкладываем в слово «миссионер». В советское время оно воспринималось исключительно негативно; теперь же – по-разному: для одних исследователей в нем сохраняется негативный смысл, для других – нейтральный или даже позитивный. Но проблема заключается не только в ценностном плане, но и в установлении смыслового объема этого понятия, в определении содержания этого явления в местных условиях, в возможном присутствии в реальной практике различных нюансов – например, различие ортодоксального, консервативного миссионерства и иных, отличных от него форм и проявлений.

В статье Бабаджанова эта сторона биографии деятеля раскрывается в сложном ракурсе видения, в сгустке противоречий. Показаны неоднозначность позиции Остроумова в отношении идеи распространения христианства среди жителей Туркестана, его скептицизм по этому поводу, переменчивость взглядов. Говорится о преобладании забот об «укреплении православной этики и идеологии в среде русских» над задачей миссионерства среди «туземцев». Бабаджанов отмечает у Остроумова и дистанцирование от «магометанства», как постоянный рефрен, звучащий в его работах, и собственно «миссионерское восприятие Корана и шариата» как постоянного источника «нелюбви к неверным», и т.д.

В итоге автор делает вывод о наличии у Остроумова уже упоминавшихся выше страхов в отношении ислама и «иноверцев», «исламофобии, усвоенной некогда на миссионерском отделении», «излишне эмоционально выраженных фобий» и т.п. Их существование Бабаджанов иллюстрирует несколькими конкретными примерами из дневниковых наблюдений и размышлений Остроумова.

Вопрос о «фобиях» не нов в современной историографии, особенно постсоветского времени. Обращение к нему российских историков, изучающих колониальный опыт Российской империи, позволило объяснить некоторые существенные политические просчеты российской колониальной администрации в Средней Азии. Фобиям были подвержены не только начинающие администраторы, вообще незнакомые с исламом, но и достаточно опытные, в том числе и те, кто занимался исследованием края. Показательна здесь фигура Туркестанского генерал-губернатора С.М. Духовского, составившего в 1899 году (вероятно, при значительном участии В.П. Наливкина) Всеподданнейший доклад «Ислам в Туркестане». Как отмечают публикаторы доклада Д. Арапов и Е. Ларина, «многие его положения были навеяны теми фобиями и

* См., например, параллель, приведенную в сноске 27: «в смягченной форме этот случай повторен в его биографии Кауфмана».

стереотипами в восприятии мира ислама, которые остаются присущими российской политической и интеллектуальной элите и в начале третьего тысячелетия от Р.Х.»¹¹.

Возможны ли здесь аналогии с фобиями Остроумова? В какой-то степени представления его и Наливкина совпадают, но все же у Остроумова они имеют другое содержание и происхождение. По каждому из приведенных Бабаджановым примеров «фобий» можно дискутировать отдельно, но прежде заметим, что, видимо, и сам жанр личного дневника допускает (и это подтверждается дневниками многих известных людей) неконтролируемую эмоциональность, доверительность и откровенность.

Коснемся лишь одного из примеров. Остроумов «поднимает вопрос о доверии к переводчикам из коренного населения (под которыми подразумевались «как сарты, так и татары»): по его мнению, они сознательно допускают неточности в пользу «своих соплеменников». Соглашаясь с выводом Бабаджанова об адекватности перевода конкретных слов («*миршаб одамлардин*») и надуманности претензии Остроумова по этому поводу, не можем не заметить, что Остроумов говорит об этом явлении в обобщенном смысле, как характерном для данной области сотрудничества. В этом своем упреке переводчикам он совсем не нов и не оригинален. Вопрос о переводчиках был одним из самых больных для администрации края, в особенности на раннем этапе ее становления, и на этот недостаток обращали внимание многие местные деятели. Приведу фрагмент из самого, пожалуй, выразительного описания этой проблемы, принадлежащего В.П. Наливкину:

За этими «нужными» и для нас и для туземцев людьми вскоре установилась столь некрасивая репутация, что звание переводчика, совмещавшее в себе представления о невежестве, пролазничестве и продажности, сделалось почти позорным, и потом, много времени спустя, сколько-нибудь приличные люди старательно уклонялись не только от занятия этих должностей, сопряженного с необходимостью именоваться переводчиком, но даже и от временного, случайного исполнения переводческих обязанностей¹².

Появление у Остроумова «фобий» Б. Бабаджанов объясняет результатом «долгого пребывания искреннего сторонника православного образования в “иноверной среде”, что породило конфессиональный дискомфорт, привело к появлению некоторых фобий, даже у вполне либерального “знатока Туркестана”». Или, в другом месте: «Эта настороженность, скорее всего, имела корни в психологии самого Остроумова и усугубилась в результате долгого пребывания в чуждой культурной среде».

Казалось бы, логически должно быть наоборот, тем более для человека, сознательно осваивающего другую культуру: чем дольше он живет в ней, тем глубже постигает новый для себя культурный опыт, умение жить в инокультурном и инонациональном окружении. Это очевидно в отношении Остроумова, в совершенстве владевшего местными языками и основательно освоившего народные традиции и обычаи. Свидетельством тому может быть сообщение М.Е. Массона о вхождении Остроумова уже с конца XIX века в местное традиционное мужское «товарищество» по организации «гапов» (бесед). Оно состояло из четырнадцати человек из старгородской части Ташкента. Все они были узбеками и таджиками, за исключением одного русского – Н.П. Остроумова. Гапы устраивались поочередно, в том числе в квартире самого Остроумова. Особенно любил Остроумов муллу Махтума и муллу

Олима, со слов которых во время гапа он записывал «много интересного из жизни, быта, фольклора и истории разных народностей Туркестанского края»¹³.

То, что представлено в виде фобий и общей настороженности у Остроумова, скорее свидетельствует о трезвости его взглядов, как человека государственного и патриота, на реальную ситуацию в крае и поведение в нем русских. Именно этим – осознанием своей ответственности за судьбы государства – продиктованы все случаи различных форм сотрудничества Остроумова с государственными структурами. Как отметил Б. Бабаджанов, Остроумов участвовал в секретных обсуждениях экспертов; начиная с 1884 г. он входил почти во все Специальные и Секретные комиссии Российского колониального правления. И в этом нет ничего удивительного. Более удивительно и в высшей степени символично «поведение» Остроумова в начале советской эпохи. М.Е. Массон сообщает, что, истосковавшись по Туркестану (после отъезда в 1917 г. из Ташкента на родину в село Сасово Тамбовской губернии), Остроумов возвращается в Ташкент в начале сентября 1922 года. И здесь он «вскоре прочитал последний раз в жизни курс по исламоведению для сотрудников Чрезвычайной комиссии (ЧК)»¹⁴. Биографы Остроумова сообщают о привлечении ученого различными «советскими учреждениями в качестве консультанта и лектора по истории Туркестана и исламоведению»¹⁵. Он был востребован, притом, что, как писали историки советского периода, оставался убежденным монархистом, не менял своих взглядов, не признавал революцию¹⁶.

Эти факты позволяют разделить точку зрения, что среди различных ипостасей, которыми наделяют Остроумова («миссионер», «исламовед», «цивилизатор», «русификатор» и др.), доминирующим началом был государственный. На это обращает внимание и Б. Бабаджанов. Характеризуя позицию Остроумова после прихода к власти большевиков, исследователь замечает: «Создается впечатление, что Остроумов остался в своей эпохе, рассматривая большевизм лишь как форму продолженной колонизации».

Представляется, что, оставаясь в своей эпохе, Остроумов разглядел в большевистской власти ростки достаточно сильной государственности, способной сохранить единое территориальное пространство, хотя и с другим, абсолютно чуждым ему, как монархисту, социально-экономическим и политическим наполнением.

Таким образом, очевидно, что русификаторство и миссионерство Остроумова имело свои особенности, не укладывающиеся в установленные схемы. Для уточнения их «границ» вернемся к мыслям, высказанным В.В. Бартольдом в его выше цитированном «Отчете о командировке в Туркестан», тем более что они прямо соотносятся с судьбой Н.П. Остроумова. Обратим в этой связи внимание на два момента: 1) проведение в прошлом близорукой обрусительной политики и 2) отсутствие опасений, что «изучение прошлого Туркестана и памятников этого прошлого может оживить среди туземцев исторические воспоминания и содействовать укреплению сепаратических тенденций». Бартольд не был противником «обрусительной политики», понимая под ней распространение лучших ценностей русской и европейской культуры. Но он был категорически против всякого насильственного насаждения ложных ценностей, нападков на ислам и его священные тексты (известны высказывания Бартольда о недопустимости критики ислама и Корана). Он не относил Н.П. Остроумова к обрусителям, но считал его выдающимся деятелем русской культуры и науки.

Второй пункт указывает на ту область деятельности Остроумова, которая как бы шла вразрез с его работой по распространению русской культуры и с его статусом светского миссионера (определение «светский миссионерский деятель» применял к Остроумову Н.А. Смирнов). Остроумов не только не считался с опасениями «оживить исторические воспоминания среди туземцев», но и непосредственно занимался такого рода «оживлением». Он хорошо осознавал значение культурно-исторических ценностей местных народов. Сошлемся на примечательный фрагмент из дневника Остроумова, приведенный Б. Бабаджановым: «А кроме верований у туземцев были свои вековые и исторические предания о прежней самостоятельной жизни, под влиянием которых сложился национальный характер с отличительными племенными чертами: единство преданий и воспоминаний неизбежно отражалось на туземных воззрениях на своих правителей (ханов и беков), единоплеменцев и единоверцев... Восхваляя русское управление, туземцы в своих преданиях не забывали... о национальной (и) политической самостоятельности».

Остроумов издал большое количество оригинальных исторических текстов на узбекском языке, которые можно рассматривать как тексты в поддержку и для формирования «национального самосознания». Напомню о двух из них, на мой взгляд, примечательных в этом значении: узбекский текст (в арабской графике типографским набором) «Амир Тимур. Обстоятельства его жизни, походы, остановки, сражения и миры»¹⁷. А затем – серию публикаций уставов различных ремесленных цехов (рисола) на узбекском языке, печатавшихся в «Туркестанской туземной газете»¹⁸.

Издавая «воспоминания» Амира Тимура, Остроумов сообщает в разделе «От издателя» историю своих поисков «Устава Тимура», о том, как ему пришлось ради этого встретиться с родственником Бухарского эмира (будущим правителем) Сайидом Ахад-ханом. Последний уверял Остроумова (и тем самым подтверждал исключительное значение этого памятника), «что Бухарские Амиры дарят каждому своему родственнику экземпляр Устава Тимура на тюркском и персидском языках»¹⁹.

Зачем понадобилось Остроумову искать и издавать это сочинение в подлиннике, прекрасно понимая (в том числе со слов Ахад-хана), какое значение оно имеет для правящей династии и элиты в целом?

То же можно сказать и об уставах ремесленных цехов, которые отражали в себе в концентрированном виде традиционную народную этику, основанную на исламских духовных ценностях, и имели очень большое значение для укрепления традиционных представлений в среде городских ремесленников. И все это – лишь часть огромной деятельности Остроумова по пропаганде среди коренного населения Туркестана (на местных языках) духовного и культурного наследия этого региона. И она – и это совершенно очевидно – противоречит традиционному пониманию православного миссионерства.

Даже предварительное знакомство с ортодоксальным или консервативным миссионерством (понятие применяется мной в рабочем порядке) по некоторым официальным документам²⁰ показывает, насколько отличными от него были миссионерские воззрения и принципы Остроумова. Да, действительно, и это документированно показано Бабаджановым, Остроумов относился настороженно к исламу и его догматике, в значительной степени опасался его политизации, рассматривал его до-

статочны прямолинейно и упрощенно... Однако подобные взгляды были присущи и разделялись очень многими учеными, арабистами, тюркологами, философами, государственными и общественными деятелями второй половины XIX – начала XX века, как в России, так и в Европе. Это была та общая платформа, на которой базировалась и академическая наука, и широкие представления в различных слоях общества и в разных идеологических течениях, от консервативных до либеральных.

В качестве уместного в нашем контексте примера назову вполне академическую диссертацию известного специалиста в области арабского языка, коранистики, мусульманского законодательства Владимира Гиргаса «Права христиан на Востоке по мусульманским законам». Символично, что она была опубликована в Петербурге в 1865 году – в год российской экспансии в регион. Она, очевидно, была хорошо известна Остроумову, а название ее, как видим, прямо перекликается с упомянутой выше его собственной книгой «Исторический очерк взаимных отношений между христианством и мусульманством». Вот ее начало (которое, впрочем, сменяется далее вполне академическим текстом):

С давнего времени положение христиан на Востоке обращало на себя внимание европейских держав, которые неоднократно старались защитить их от угнетений мусульман. Внимание это, усиленное последними событиями, совершившимися в Сирии, вызвало исследования ученых о правах, которыми они пользуются в Турецкой империи...²¹.

Можно привести еще целый ряд сходных и близких по типу мнений очень известных личностей, но ограничусь примером из дневника (!) выдающегося ученого В.В. Радлова, посетившего Самарканд в год его завоевания:

Разумеется, архитектурные сооружения Самарканда – это только медресе, мечети и гробницы, ибо чем же как не памятниками архитектуры может мусульманин Средней Азии возвысить свою ложную религию?²²

Отношение к Средней Азии и исламу, понимание ислама многими русскими востоковедами, ориенталистами, философами, не говоря уже об общественных и государственных деятелях, второй половины XIX – XX веков во многом определялось стародавним противоборством России и Турции, планами России об «освобождении» Константинополя и возвращении его в лоно христианской культуры. Эта общерусская скорбь по христианской святыне, с которой Россия была связана «исторической пуповиной», отражалась на всем строе мыслей и чаяний многих слоев тогдашнего русского образованного общества. Остроумов был здесь только человеком своего времени.

И все же, вся его деятельность по просвещению местных народов, по знакомству их с достижениями русской и европейской культуры и одновременно – по глубокому ознакомлению русских с культурой мусульман – это то, что мы называем в наши дни взаимопроникновением и взаимодействием культур Востока и Запада. В этом главном, независимо даже от личных сомнений и противоречий самого Остроумова, и заключалась его историческая миссия в тот начальный, самый трудный и сложный период истории, когда у далеких друг от друга народов складывались первые представления о жизни и культуре друг друга.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В.А. Германов, поднимая проблему «восстановления из небытия» полного архива Остроумова, отметил, что ранее он хранился «за семью печатями» в архивах спецслужб, был затерян и донныне не разобран в массе документации, «прежде составлявшей государственную тайну» (Германов В. Тайное и явленное, светское и сакральное в жизни магистра богословия Николая Остроумова // Сб. мат. / Отв. ред. Флыгин Ю.С. – Ташкент: Ташкентская и Среднеазиатская епархия, 2008. С. 46-47).

² Лунин Б.В. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Туркестанский кружок любителей археологии (1895 – 1917 гг.). – Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1958. С. 70. См. также: Библиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период. 2-е изд., переработанное, подгот. А.Н. Кононов. – М.: Наука, Глав. ред. вост. лит-ры, 1989. С. 181. По данным М.Е. Массона, по истории Туркестана Остроумов опубликовал «несколько десятков работ», а в целом от него «осталось свыше сорока публикаций разной научной значимости и некоторое число рукописных архивных материалов, в том числе Туркестанские мемуары, писавшиеся им ... буквально до последнего дня жизни» (см.: Массон М.Е. Рудник погибели (Из истории первых лет деятельности Туркестанского кружка любителей археологии). – Фрунзе: Кыргызстан, 1971. С. 46, 48).

³ См.: Лунин Б.В. Указ. соч. С. 266.

⁴ Проблема малой изученности наследия Остроумова, отсутствия интереса к его трудам и даже их игнорирования поднималась Ю.С. Флыгиным – одним из инициаторов изучения наследия Остроумова, а также и другими исследователями. См.: Флыгин Ю.С. Н.П. Остроумов: от выпускника духовной семинарии до «патриарха туркестановедения» // Востокведческие чтения... С. 4, 34.

⁵ См.: Лунин Б.В. Историография общественных наук в Узбекистане. Библиографические очерки. Составитель Б.В. Лунин. – Ташкент: Фан, 1974. С. 265.

⁶ Лунин Б.В. Средняя Азия в научном наследии отечественного востоковедения. Историографический очерк. – Ташкент: Фан, 1979. С. 137-138.

⁷ Там же, с. 138. При цитировании данного и предыдущего фрагмента мной исключен курсив, введенный Б.В. Луниным.

⁸ Сталин И.В. Наши задачи на Востоке // Сталин И.В. Соч. в 13 т. Т. 4. Ноябрь 1917–1920. – М.: Гос. изд-во пол. лит-ры, 1947. С. 237.

⁹ Бартольд В.В. Отчет о командировке в Туркестан // Известия Российской Академии истории материальной культуры. Том II. – Петроград, 1922. С. 21.

¹⁰ См.: Смирнов Н.А. Очерки истории изучения ислама в СССР. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 93, 115, 118-120; Он же. Миссионерская деятельность церкви (вторая половина XIX в. – 1917 г.) // Русское православие:

вехи истории [Коллектив авторов]. / Науч. редактор А.И. Клибанов. – М.: Политиздат, 1989. С. 442.

¹¹ «Ислам в Туркестане» 1899 г. Доклад генерала С.М. Духовского. Публикация Д. Арапова и Е. Лариной // Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век. /Отв. редактор Д.Ю. Арапов. – М.: ЦЦИРИ ИА РАН, 2004. С. 240.

¹² Наливкин В.П. Туземцы раньше и теперь // Мусульманская Средняя Азия... С. 61; также на с. 60, где приведено описание «практики» переводчиков из «татар» и «киргиз» и примеры грубых (в том числе судебных) ошибок по их вине.

¹³ Массон М.Е. Рудник погибели... С. 3-4. Также на с. 30 – об участнике гапа – главном ташкентском судье-казии Мухитдине Ходжа Хаким Ишанове. Б. Бабаджанов полагает, что Остроумов «в той или иной степени /.../ сблизился только с бывшим кадием Чимкента Саттарханом ибн Гаффарханом (Гафаровым), который первым стал знакомить Остроумова "с жизнью туземцев"». Однако, судя по сведениям, приведенным в брошюре М.Е. Массона, круг близких к нему людей был шире.

¹⁴ Массон М.Е. Рудник погибели... С. 46. К сожалению, Массон не ссылается на источник своих сведений о цикле лекций Остроумова для чекистов.

¹⁵ Лунин Б.В. Историография общественных наук в Узбекистане... С. 265; также в: Библиографический словарь отечественных тюркологов... С. 181-182.

¹⁶ «Он не был в восторге от советской власти, которая лишила его даже пенсии после 47-летних трудов на службе народному просвещению» (Флыгин Ю.С. Н.П. Остроумов: От выпускника духовной семинарии... С. 28).

¹⁷ Амир Тимур. Обстоятельства его жизни, походы, остановки, сражения и миры. Тюркский текст, изданный при пособии Туркестанского Генерал-Губернатора Барона А.Б. Вревского. [Издатель – Н. Остроумов]. – Ташкент: Типо-Литография С.И. Лахтина, 1890-1891. 116 с. в арабской графике + 2 стр. Н. Остроумов. От издателя.

¹⁸ См., например, публикации уставов в Туркестанской туземной газете, 1902, №№ 21, 22, 23, 27, 32, 33, 36, 39 и многих других.

¹⁹ Амир Тимур. Обстоятельства его жизни ... С.3.

²⁰ См.: Елисеев Е., прот. Учреждение противомусульманской миссии в Туркестанской епархии. – М.: «Русская Печатня» С.К. Попова, 1913. – 32 стр. (Отдельный оттиск из журн. «Православный Благовестник» за 1913 г.).

²¹ Права христиан на Востоке по мусульманским законам. Диссертация кандидата Факультета Восточных языков Владимира Гиргаса на степень магистра арабской словесности. – Санкт-Петербург, 1865. С. I.

²² Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. – М.: Наука, 1989. С. 542.

Остроумов и идеология КОЛОНИЗАЦИИ

Признаюсь, первоначально я воспринял предложение редакции «Востока Свыше» принять участие в этой полемике несколько сдержанно. Я не являюсь специалистом в области «колониальных исследований», ни, тем более, знатоком биографии Николая Остроумова. Однако, ознакомившись со статьей Б.М. Бабаджанова, решил кратко откликнуться на поступившее предложение. Статья Бабаджанова выходит за рамки собственно полемики вокруг одной, хотя и неординарной, личности, но может быть помещена в более широкую дискуссию о значении «когнитивного поворота» в исторических исследованиях, призывающего сместить исследовательские акценты в область изучения вопросов сознания и, в частности, «истории понятий», а также о некоторых характерных проблемах традиционной исторической эпистемологии в Узбекистане в эпоху «постмодернистского вызова».

Статья Бабаджанова продолжает относительно недавно возникшую дискуссию в рамках обсуждения концептов «знание и власть» Мишеля Фуко, получивших своеобразное развитие в одной из работ Эдварда Вади Саида «Ориентализм». Бабаджанов, вслед за некоторыми своими коллегами на Западе, в Японии и России, предпринимает попытку поместить это в контекст, в рамках которого на протяжении последних десятилетий обсуждаются различные формы идеологии колониализма. Ясно сформулированный и абсолютно академичный подход автора позволил ему дистанцироваться как от националистических, так и нео-ориенталистских дискурсов, которые продолжают доминировать в современных работах, особенно на постсоветском пространстве.

Безусловно, выбор фигуры Остроумова для демонстрации противоречий и сложностей колониальной идеологии и политики Российской империи в регионе содержал немалый риск. Остроумов, как отмечает и сам Бабаджанов, остается примером для пристрастных оценок «культурного участия» Российской империи в «вовлечении в европейскую цивилизацию» местных сообществ. Современные апологеты Остроумова стремятся представить его как носителя «правильного» ориентализма и выдающегося исламоведа (ссылки на такие работы Бабаджанов приводит в изобилии). С другой стороны, появляются работы, которые содержат, скорее, выпады в адрес Остроумова, в частности за его настороженное отношение к мусульманским модернистам того времени¹. Бабаджанов стремится дистанцироваться от этой оценочной критики Остроумова, хотя ясно показывает противоречивость его оценок ислама, «туземцев» и собственно колониальной политики. Такой подход, как представляется, позволил автору предложить новый взгляд на «особенности колониальной идеологии – такой же неоднородной, как и ее носители, и в каком виде она представала в раз-

ные периоды». Приводя противоречивые и порой взаимоисключающие взгляды и выводы Остроумова, Бабаджанов избегает и попыток выяснить, «в каких случаях он был более искренен и более близок к истине». В противном случае, и в этом нельзя не согласиться с автором, такого рода «оценочные подходы» грозят свести анализ к публицистическим и дихотомическим оценкам, со штампами типа «хороший»/«плохой».

Заслуживают внимания и положения Бабаджанова о своеобразии миссионерства Остроумова. Действительно, Остроумов видел препятствие для успешного «цивилизаторства» не только в конфессиональной устойчивости «туземцев», их верности своим традициям, но и в том, что русское население края не сумело выполнить своей «исторической миссии», все больше отдалялось от норм православной этики, заражалось революционными (как полагал Остроумов – вредными) идеологиями. Такие переживания Остроумова, основанные на вере в «особую миссию православной/русской цивилизации», похоже, действительно могут объяснить его скепсис и разочарования, став причиной очевидного конфессионального дискомфорта и психологических фобий.

Возможно, несколько спорной может показаться попытка Бабаджанова именно на примере Остроумова доказать тезис об «особости» русского ориентализма. Во всяком случае, в дискуссии о русском/российском ориентализме взгляды и деятельность Н. Остроумова, на мой взгляд, больше подтверждают основные положения Эдварда Саида, нежели опровергают их. В этом смысле я склонен поддержать выводы Адиба Халида, который, пытаясь доказать применимость концепции Э. Саида в отношении идеологии российского колониализма, также избрал фигуру Остроумова².

Главное, что в статье Бабаджанова показано, насколько внутренне сложна и не единообразна была сама идеология колониализма, в рамках которой ориентализм тоже порождал разные подходы и формы – как академические (например, у последователей школы барона Розена), так и любительские, связанные больше с «краеведением», как у Н. Остроумова или В. Наливкина. Именно последние имели возможность наблюдать изменения, происходящие после колонизации в повседневной жизни местных сообществ, в их правовой практике, быту. Однако нельзя не согласиться с Бабаджановым, что «исламоведение» колониальных экспертов было не свободно от пристрастий и ориенталистских штампов того времени, чему мы находим многочисленные подтверждения в ряде недавно опубликованных работ узбекских и зарубежных исследователей³. Хотя многое в наследии туркестанских востоковедов еще требует критического изучения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Абдурашитов З. Исмаил Гаспринский и Туркестан в начале XX века: связи – отношения – влияние. – Ташкент: Akadernashr, 2011.

² Khalid A. Russian History and the Debate over Orientalism // Kritika. 2000, № 4. P. 691–699.

³ См. например: Abdurasulov U. *Atā'i-Mulk and Yārlīqī-Mulk: Features of Land Tenure in Khiva* // Der Islam, 2012, № 2 (88). P. 308–323; Sartori P. *The Birth of Custom: Nomads, Shari'a Courts and Established Practices in the Tashkent Province, ca. 1868–1919* // Islamic Law and Society. 2011, № 18. P. 293–326.

Николай Остроумов: «Я считаю себя не бесполезным человеком для иноверцев... и отнюдь не врагом их»

Николай Петрович Остроумов, – туркестановед, исламовед, педагог, – одна из ярких фигур российского дореволюционного востоковедения.

Известный ташкентский бытописатель начала XX века А.И. Добросмыслов утверждал, что среди исследователей истории Туркестана «первое место должно быть отведено Н.П. Остроумову»¹.

«Выдающимся ученым» назвал Остроумова в одном из своих интервью Туркестанский архиерей Димитрий (Абашидзе)².

Имя Остроумова содержится в энциклопедическом издании Брокгауза и Ефрона. Правда, там он назван писателем, но уточняется, что он автор «многочисленных сочинений ... по тюркским языкам, исламу, этнографии туземного населения Туркестана»³.

В какой мере подобные аттестации соответствуют действительности; позволяют ли они причислить Остроумова к кругу ученых-востоковедов? Ведь все-таки ни А.И. Добросмыслов, ни епископ Димитрий (Абашидзе) сами не являлись востоковедами...

Можно даже усомниться в объективности слов В.В. Бартольда, сказанных в 1926 году в адрес Остроумова: «...у Вас бесспорное право на звание патриарха туркестановедения», – если учесть, в какой ситуации они были сказаны. Это слова из письма, в котором академик Бартольд поздравлял своего ташкентского друга с восьмидесятилетием⁴. А уж общеизвестно, что никогда так не расточаются явно завышенные оценки тех или иных людей, как по поводу их юбилеев.

Вот и узбекистанский историограф Б.В. Лунин утверждал в свое время, что «ученым-исследователем в строгом и высоком смысле слова Остроумов не был»⁵.

Однако оценки многих известных ученых, а тем более обстоятельное знакомство с опубликованными работами и архивным наследием Остроумова дают все основания назвать его и востоковедом, и исламоведом. И то, что он сам себя востоковедом, ориенталистом не называл, свидетельствует только о его скромности. К слову, термин «ориентализм» до начала XX века использовался в российском научном сообществе очень редко, его нет даже в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, хотя, конечно, это слово было известно. В январе 1910 года в Петербурге, в добавление к уже существовавшим в России научным структурам востоковедческого профиля, было образовано Общество русских ориенталистов. Членами его, как правило, являлись лица, связанные с Востоком в своей практической деятельности, сотрудники МИДа.

С Остроумовым поддерживали научное общение, считались с его мнением многие отечественные и зарубежные ориенталисты, вполне признавая его членом своего на-

учного сообщества. Известны положительные отзывы о востоковедческой деятельности Остроумова того же В.В. Бартольда, В.Р. Розена, Н.И. Веселовского, Н.И. Ильминского, А.К. Кононова, С.М. Ольденбурга, И.Ю. Крачковского, А. Вамбери и других.

Значительный научный вклад Остроумова в туркестановедение отмечали исследователи и позже. В середине 1950-х годов прошлого века его наследие высоко оценил ташкентский историк А.П. Савицкий. Назвав Остроумова высокообразованным и талантливым востоковедом, Савицкий писал: «Чем больше мы знакомимся с работами Н.П. Остроумова, с его жизнью и деятельностью, тем тверже приходим к выводу о большом положительном значении его трудов»⁶.

С достаточным основанием можно говорить и о научной ценности работы Остроумова в «Туркистон вилоятининг газети» (первой газеты на узбекском языке, редактором которой он был в 1883–1917 гг.). По мнению Т.Э. Эрназарова и А.И. Акбарова, эта «газета выступала страстным пропагандистом научных знаний»⁷.

Многие авторы высоко оценивали этнографические работы Остроумова. В первую очередь это касается его труда «Сарты. Этнографические материалы», который, как отмечает Н.А. Абдуазизова, подкупает «точным знанием быта народов Средней Азии»⁸.

Как относительно недавно констатировал известный американский историк Средней Азии Адиб Халид: «Сочинения [Н.П. Остроумова] позволяют нам с достаточным основанием говорить о его вкладе ... в развитие востоковедения в международном масштабе»⁹.

Исламоведение – одна из научных ипостасей Остроумова. «Вы лучший знаток ислама в Туркестане», – писал ему В.В. Бартольд в марте 1911 года¹⁰. Но он же и критически отзывался о некоторых исламоведческих штудиях Остроумова. Эту критику, ссылаясь на Бартольда, повторяли и другие авторы. В том числе Б.В. Лунин, который, в некотором роде, задал тон в оценке Остроумова в последние лет пятьдесят. Прекрасный историограф, Лунин, однако, не был исламоведом и, скорее всего, не читал исламоведческих работ Остроумова, да это ему и не нужно было в рамках тех задач, которые он перед собой ставил.

На самом деле, негативная оценка этим ученым личности и деятельности Остроумова, его исламоведческих трудов не принадлежит самому Лунину. Она была заимствована у другого автора, под определенным влиянием которого бывший подполковник политотдела Б.В. Лунин, вероятно, находился в начале своей историографической деятельности. Этот автор – Н.А. Смирнов, востоковед, исламовед, автор добротной монографии «Очерки истории изучения ислама в СССР». Он утверждал, что Остроумов относился к «черносотенно-монархическому и реакционному лагерю... [стремился] заглушить культуру, стеснять развитие языка, держать... в невежестве» коренные народы Средней Азии¹¹. В подобных совершенно безосновательных оценках чувствуется влияние идейных установок политических вождей периода издания книги – первой половины 50-х годов XX в. – и атеистическая нетерпимость автора, ряд работ которого были изданы в таком специфическом издательстве, как «Безбожник».

Н.А. Смирнов утверждал, что исламоведческие работы Остроумова носят компилятивный характер, построены «на использовании как иностранных, так и местных туркестанских сочинений, появившихся в периодической печати Ташкента». Из каких это туркестанских авторов мог компилировать лучший знаток ислама в Турке-

стане, человек, к которому, в первую очередь, обращались за консультациями по вопросам ислама и местные, и приезжие деятели?

И хотя в отдельных моментах со Смирновым можно согласиться, – в частности, с утверждением, что у Остроумова отмечается недостаточное знакомство с новейшими научными исламоведческими трудами (Смирнов здесь повторяет слова Бартольда), но в целом его оценку нельзя признать объективной.

Критики исламоведческих штудий Остроумова, все как один повторяя слова Бартольда по поводу отдельных из них, почему-то игнорируют мнение того же Бартольда о других остроумовских работах по мусульманской тематике.

Готовясь к редакторству в новом журнале «Мир ислама», Бартольд писал Остроумову: «[Хочу] еще раз рекомендовать начинающееся дело Вашему вниманию и еще раз просить о Вашем содействии»¹².

Позже он вновь обращается к Николаю Петровичу с просьбой о статьях для журнала, отмечая: «Несомненно, что благодаря Вашему долголетнему общению с туркестанскими представителями ислама Вы можете принести нам едва ли не большую пользу, чем все прочие местные деятели»¹³.

В другой раз, лестно отзываясь о статьях Остроумова об исламе, Бартольд писал: «Я укажу хотя бы на Ваши статьи о мактабах и медресе; я отнюдь не хочу этим сказать, что Вам доступна только одна эта тема, но беру только этот пример потому, что он дает мне возможность сослаться на вполне определенные статьи»¹⁴.

В этом же письме Бартольд упоминал о разговоре с профессором С.А. Жебелевым из редакции «Журнала Министерства народного просвещения», в котором были опубликованы некоторые статьи Остроумова. Жебелев сказал, что «для новой статьи [Остроумова], подобной статьям о мактабах и медресе, в журнале ... всегда нашлось бы место». На это Бартольд заметил, что «такой статьи мы бы [т.е. редакция журнала «Мир ислама» – Ю.Ф.] и сами не уступили...»¹⁵.

Надо сказать, что у исламоведческих работ Бартольда и Остроумова были разные цели и разные адресаты. Бартольд смотрел на работы Остроумова с позиций исследователя классического ислама. Придерживаясь убеждения, что «наука политики не ведает» (что, конечно, явное заблуждение маститого академика – из всех наук именно история самым тесным образом связана с политикой), Бартольд как бы не замечал многих проявлений ислама современного ему периода.

Остроумова же интересовало главным образом современное положение ислама, взаимоотношения мусульман с представителями других религий, мусульманское образование и т.д., что, конечно, не исключало его обращения к истории и догматике ислама.

Следует признать, что в ряде работ Остроумова отмечается и негативное отношение к исламу. Однако это надо рассматривать в конкретном контексте того времени, когда понятие конфессиональной толерантности было уделом лишь отдельных рафинированных интеллектуалов, вроде В.В. Бартольда.

Бартольд творил в русле «чистой» науки для ограниченного круга специалистов. Остроумов преследовал практическую цель – пробуждение «у русских наших туркестанских соотечественников интереса к знакомству» с основными положениями, правовыми нормами ислама, традициями мусульман. Оба подхода имеют право на существование.

В своих статьях Остроумов настоятельно призывал краевую администрацию к обязательному ознакомлению с исламским вероучением, с нормами исламского права.

По его мнению, сотрудники администрации должны иметь знания не только «по исламоведению вообще, но и по истории мусульманской культуры в Туркестане»¹⁶. Высоко оценивая эту культуру, он считал, что она «в продолжение тысячи лет поддерживала в Туркестане свое влияние, имея в своей истории не только... завоевателей, но и правителей-законодателей, ученых и мистиков».

Полагая необходимым, чтобы европейцы, живущие в Туркестане, были знакомы с содержанием Корана, Остроумов писал: «Мы, русские, ... давно находимся в самых близких отношениях к своим соотечественникам-мусульманам... Нам, жителям Туркестана, пора и свое суждение иметь об основном религиозно-законодательном кодексе мусульман, чтобы не приписывать ему таких идей и постановлений, каких в нем нет и не могло быть, и тем не причинять вреда туземцам...».

Заслуживает всяческого уважения выраженное Остроумовым в его исламоведческих работах принципиальное стремление к объективности, достоверности. Он критически относится к тем авторам, которые поверхностно писали об исламе, Коране, мусульманском законодательстве, образе жизни мусульман и допускали некомпетентные суждения:

От этого происходит двойной вред: они вводят в заблуждение тех русских читателей, которые интересуются мусульманством, и дают вместе с тем самим мусульманам оружие против себя; раз заявлено и доказано, что в известной статье – заведомая неверность и неточность, хотя бы касавшаяся частного случая, то доверие ко всей статье ослабевает ... нужно писать [такие статьи] сдержанно и основательно ... точные ссылки... безусловно необходимы для достоверности сообщаемых ... сведений¹⁷.

Основательному изучению Остроумовым быта, традиций, религиозной практики мусульман способствовало, как он сам признавал в 1920 году, то, что он «находился в близких сношениях с казанскими и туркестанскими мусульманами почти 51 год. В продолжение столь значительного периода времени [он] имел возможность не только присмотреться, но и углубиться в своеобразный мусульманский мир российских татар и туркестанских туземцев»¹⁸.

При этом попытки приписать Остроумову «конфессиональную неприязнь» и даже «исламофобию»¹⁹ делались еще в имперский период.

В 1920 году Николай Петрович записал в своих воспоминаниях фрагмент, названный им «За что невзлюбили меня прогрессивные мусульмане?».

Когда я был принят на учебную службу в Ташкент, именно в 1877 году, то не допускал возможности неприязненных ко мне чувств со стороны туркестанских мусульман, которые по прежней моей службе в Казани (1870–1877 гг.) не знали меня, а затем в продолжение 40-летней моей жизни и учебной службы в Ташкенте (1877–1917 гг.) были ко мне, за весьма редким исключением, всегда доброжелательны, не чуждались личного знакомства со мною и нередко выражали мне свое уважение²⁰.

В названном фрагменте Остроумов указывает на факты, когда некоторые, по его выражению, «мусульманские прогрессисты» (И. Гаспринский, М. Абдурашитханов)

возбуждали против него туркестанских мусульман. В частности, они приписывали ему «неуспешность их ходатайств» по различным вопросам, в том числе при открытии новометодных школ, хотя, как утверждает Остроумов, их открытию он «безусловно, не противодействовал» (в доказательство этого он ссылался на переписку Управления учебными заведениями по данному вопросу). К тому же, даже газета Гаспринского «Таржиман» свидетельствовала, что Остроумов призывал к реформированию мактабов и медресе²¹. Он также позитивно высказывался о новометодных школах джадидов.

Другое расхожее обвинение в адрес Остроумова – в миссионерстве, основанное на том, что он получил образование в Казанской Духовной академии, на «миссионерском противомусульманском отделении». В действительности такого отделения, в качестве структурного подразделения, не существовало; Остроумов, как и другие студенты, прослушал, говоря современным языком, спецкурс по миссионерству²². К тому же в Туркестане Остроумов находился на светской службе и к миссионерству не мог иметь никакого отношения.

Отдельные авторы даже изобретают новые формы миссионерства, лишь бы навесить на Остроумова полюбившийся им ярлык: «Одним из видных русских чиновников, который имел огромное и непосредственное влияние на формирование государственной политики в отношении местных народов Туркестана, был Остроумов. Вопреки существующим мнениям, можно утверждать, что он все-таки вел (непрактическую, теоретическую) миссионерскую деятельность»²³.

Если не ограничиваться отдельными фразами, вырванными из контекста остроумовских статей и дневников, то нельзя не видеть, что за годы жизни в Туркестане взгляды ученого на миссионерство претерпели значительную эволюцию. Об этом убедительно свидетельствует, в частности, его переписка с архиереями: Туркестанским Димитрием (Абашидзе) и Казанским — Никанором (Каменским)²⁴.

К сожалению, многие из этих расхожих обвинений присутствуют – наряду с интересными фактами и мыслями – и в статье Б.М. Бабаджанова.

Создается впечатление, что автор преследовал две цели – обличение российско-го «колониализма» (термин «колониализм» и его производные в относительно небольшой статье используется 35 раз!) и обличение «проводника» этого самого колониализма – директора Учительской семинарии (то есть педучилища), директора гимназии, вице-председателя Туркестанского кружка любителей археологии Николая Петровича Остроумова.

...В 1900 году Остроумов излагал Гаспринскому в письме суть своей позиции по отношению к мусульманскому населению края:

У меня в Ташкенте было несколько случаев, когда ученые татары [учеными мусульманами он называл лиц, окончивших медресе и исполнявших должности казиев, мударрисов, муфтиев, мулл. – Ю.Ф.] относились ко мне с каким-то подозрением, хотя в 23 года своей жизни и службы в Туркестанском крае я не давал поводов бояться меня и считать меня врагом иноверцев (напротив, я люблю иноверцев и тружусь для них иногда в ущерб своим служебным обязанностям). Я всегда был веротерпим, а дурные проявления фанатизма и невежества открыто называю своим именем. И при всем этом я считаю себя не бесполезным человеком для иноверцев России и отнюдь не врагом их. Жаль, что это не все и не всегда понимают²⁵.

Признание Остроумова из приведенного письма хорошо поясняет причину неприязни к нему радикалов прошлого (и отдельных современных исследователей). Дело не столько в пресловутом миссионерстве, сколько в том, что Остроумов «дурные проявления фанатизма и невежества» открыто называл «своим именем». Так же, как «своим именем» этот идеалист называл промахи и недостатки некоторых представителей российской власти, российской диаспоры, а также те или иные неприглядные черты отдельных представителей местного населения. Но современные авторы, охотно цитируя Остроумова в первом вопросе, – по второму обвиняют его в предвзятости, во всяких фобиях.

В меру своих скромных возможностей, в том числе и как эксперт по вопросам ислама, Остроумов способствовал выработке разумной конфессиональной политики российских краевых, а в отдельных случаях и центральных властей. Он свидетельствовал в своем дневнике, что туркестанская администрация «нередко поручала [ему] составление отзывов по разным случаям из жизни туземцев или назначала ... в особые комиссии для обсуждения краевых (мусульманских или учебно-административных) вопросов»²⁶.

Спустя семь лет с начала своего пребывания в Туркестане, при генерал-губернаторе М.Г. Черняеве, Остроумов составил Записку «Общий взгляд на задачу русской администрации Туркестанского края в отношении к мусульманскому его населению». Записка составлялась в связи с тем, что Черняев, ревизуя кауфмановское наследие, планировал изменить практику взаимодействия краевой администрации и исламской конфессии. Записка эта была опубликована в Казани, но вовсе не из опасения непрохождения цензуры в Ташкенте, как предполагает Б.М. Бабаджанов, а по причине сугубо прозаической: в Ташкенте за издание автору пришлось бы платить деньги, а в Казани, где Остроумова помнили как доцента Казанской Духовной академии, не прерывавшего с ней контакты во все дореволюционные годы пребывания в Ташкенте, его работы печатали бесплатно в академических изданиях.

Суть российской конфессиональной политики, в том числе в Туркестане, раскрыл в своей Записке в связи с обсуждением доклада Туркестанского генерал-губернатора С.М. Духовского по мусульманскому вопросу один из высших российских государственных чиновников С.Ю. Витте:

Существующий строй наших отношений к мусульманству, складываясь постепенно на протяжении нескольких столетий, является результатом далеко не одного случайного сцепления исторических обстоятельств, но и последовательного проведения одного общего руководящего начала. В течение всего этого долгого периода русской власти приходилось постоянно и вполне сознательно устанавливать свои отношения к мусульманским подданным, и ... в отношении всех мероприятий правительства всегда неизменно лежало одно начало – терпимость к мусульманской религии и доверие к благонадежности мусульман. Это начало вело к признанию за мусульманами полной равноправности с другими подданными Империи, обеспечивало им свободу в отношении их духовных потребностей и невмешательство в их внутреннюю жизнь²⁷.

Остроумов оставил большое творческое наследие. Оно вовсе не бесспорное и может быть объектом критики. Но научная критика должна, очевидно, основываться на всестороннем изучении этого наследия, его глубоком и идеологически не анга-

жированном анализе, на непосредственном чтении оригиналов исламоведческих трудов ученого, а не ограничиваться повторением нескольких общеизвестных фраз из работ Бартольда, Смирнова, Лунина. Такая возможность есть у любого исследователя благодаря богатейшему архивному фонду Н.П. Остроумова, хранящемуся в Центральном Госархиве Узбекистана. Этот фонд (И-1009) состоит из 189 дел, а папок там еще больше: только одно дело – № 27, письма В.В. Бартольда, – включает более десяти папок²⁸. При таком подходе не будет нужды приписывать Остроумову «такие идеи и постановления, каких ... нет и не могло быть, и тем не причинять вреда...».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Добросмыслов А.И.* Ташкент в прошлом и настоящем. – Ташкент: Типолитография О.А. Порша, 1912. С. 231.

² Московские ведомости, 17 июля 1911 г.

³ Энциклопедический словарь. В 86 т. Изд. Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (С-Петербург). – Санкт-Петербург: Типолитография И.А. Ефрона, 1890-1907. Т. 23. 1897. С. 368.

⁴ ЦГА РУз, ф. И-1009, оп. 1, д. 27, л. 435.

⁵ Историография общественных наук в Узбекистане. Биобиблиографические очерки. Составитель Б.В. Лунина. – Ташкент: Фан, 1974. С. 262. Однако он оговаривался, что Остроумов «стяжал заслуженную репутацию одного из знатоков прошлого Средней Азии, истории ислама, истории народного образования...» – Там же. С. 262-263.

⁶ *Савицкий А.* Ташкент – один из центров русского востоковедения // Звезда Востока, 1957, № 5. С. 117.

⁷ *Эрназаров Т.Э., Акбаров А.И.* История печати Туркестана. – Ташкент: Укитувчи, 1976. С. 22.

⁸ *Абдуазизова Н.А.* Журналы «Среднеазиатский вестник» и «Средняя Азия» как исторический источник конца XIX – XX веков // История: проблемы объективности и нравственности. Мат. науч. конф. – Ташкент, 2003. С. 48.

⁹ *Халид А.* Российская история и спор об ориентализме? // Российская империя в зарубежной историографии. – М.: Новое издательство, 2005. С. 310.

¹⁰ ЦГА РУз, ф. И-1009, оп. 1, д. 27, л. 191.

¹¹ *Смирнов Н.А.* Очерки истории изучения ислама в СССР. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 93, 118.

¹² ЦГА РУз, ф. И-1009, оп. 1, д. 27, л. 200.

¹³ Там же, л. 207.

¹⁴ Там же, л. 208.

¹⁵ Там же, л. 209.

¹⁶ ЦГА РУз, ф. И-1009, оп. 1, д. 91, л. 8.

¹⁷ *Остроумов Н.П.* Знакомство с исламом. Русская жизнь. 12 марта 1892, № 70.

¹⁸ ЦГА РУз, ф. И-1009, оп. 1, д. 172, л. 47-47 об.

¹⁹ См., например: *Алексеев И.Л.* Остроумов о проблемах управления мусульманским населением Туркестанского края // Сборник Русского исторического общества, № 5 (153). Россия и Средняя Азия. / Под ред. Д.Ю. Арапова. – М.: Русская панорама, 2002. С. 89-93.

²⁰ ЦГА РУз, ф. И-1009, оп. 1, д. 172, л. 46.

²¹ Таржиман, № 10 от 14 января 1914 года.

²² См.: *Флыгин Ю.С.* Н.П. Остроумов: от выпускника духовной семинарии до «патриарха туркестановедения» // Востоковедческие чтения памяти Остроумова. Сб. мат. – Ташкент: Ташкентская и Среднеазиатская епархия, 2008. С. 11-36.

²³ *Абдирашитов З.* Исмаил Гаспринский и Туркестан в начале XX века: связи – отношения – влияние. – Ташкент: Akademnashr, 2011. С.328.

²⁴ Об этой переписке и вообще о «русском миссионерстве» в Туркестане см.: *Флыгин Ю.С.* Власть и Ислам в Туркестане. К вопросу о конфессиональной политике в Туркестанском крае (1867–1917) // II Востоковедческие чтения памяти Н.П. Остроумова. Сб. мат. – Ташкент: Ташкентская и Среднеазиатская епархия, 2010. С. 11-81; *Он же.* «...Ваша любовь к святой истине сообщит и необходимые для сего силы». Свято-Антониевские православные чтения. Сб. мат. – Бишкек, 2012. С. 24-29.

²⁵ ЦГА РУз, ф. И-1009, оп. 1, д. 90, л. 54.

²⁶ ЦГА РУз, ф. И-1009, оп. 1, д. 172, л. 47 об.

²⁷ Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII – начало XX вв.). Сб. мат. Сост. и авт. вступ. ст., предисл. и коммент. Д.Ю. Арапов. – М.: Наталис, 2006. С. 246.

²⁸ Об архивном фонде Остроумова см.: *Флыгин Ю.С.* Личный фонд Н.П. Остроумова – собрание ценных источников по туркестановедению // Историческая наука и архивное дело: проблемы интеграции. Сборник материалов Республиканского научного семинара имени академика Я.Г. Гулямова «История узбекского народа и его государственности». – Ташкент: Фан, 2010. С. 248-254.

Бахтияр БАБАДЖАНОВ

Послесловие к обсуждению

Прежде всего, хотелось бы поблагодарить всех участников дискуссии за отклики, тем более что со всеми их авторами я знаком, знаю и с интересом читаю их работы и мог предугадать их комментарии. Завершая дискуссию, попробую вновь аргументировать свою позицию.

С.Н. Абашин предложил опираться на интересную, на мой взгляд, идею «консенсуса» (у Э. Саида – «коллорабационизма»), когда империализм рассматривался не только как производное собственно европейской экспансии и колонизации, но и как разные формы взаимоотношений и взаимовлияний колонизаторов и колонизируемых (в виде сотрудничества либо отказа от него). Серьезных противоречий этой идее в том, о чем я говорил в своей статье, я не вижу, хотя, могу признать, ее использование серьезно обогатило бы и, может быть, скорректировало некоторые мои выводы. Не менее интересны и полезны другие наблюдения и дополнения Сергея Николаевича, как обычно, свежие и интересные.

Мне также понятна и близка солидарность Улфата Абдурасулова с позицией Адиба Халида – что пример Н.П. Остроумова как раз подтверждает универсальность концепции Э. Саида¹. Могу только поблагодарить Абашина и Абдурасулова за то, что они восприняли мою статью в ряду существующего колониального дискурса, обозначив, однако, какие-то другие стороны проблемы и взгляды.

Весьма ценными считаю наблюдения А.Б. Джумаева касательно эволюции отношения к чиновникам и экспертам царской администрации, востоковедению вообще.

Теперь о предложении С.Н. Абашина и А.Б. Джумаева учитывать в анализе творчества Остроумова трансформацию его взглядов. С самого начала я собирался придерживаться именно такого подхода. Но чем глубже погружался в материал, тем больше становилось очевидным, что «периодизация» творчества и взглядов этой незаурядной личности всегда будет условной, поскольку одни и те же взгляды встречаются у него и в ранних его публикациях, и в поздних записях, книгах и статьях.

Приведу лишь один пример. Использованные мной дневники, рукописи и письма Остроумова переписывались и готовились им к печати уже в 1920-х годах (вплоть до его смерти). Они заключают в себе массу ремарок очевидно миссионерского и монархического толка. Поэтому сейчас нет оснований и критериев для предложенной периодизации с точки зрения перемен в воззрениях Остроумова.

Относительно замечаний А.Б. Джумаева и Ю.С. Флыгина о масштабности и недостаточной изученности наследия ученого (надеюсь, что коллеги не намекают этим на то, что я не вполне изучил наследие Остроумова: его архив и работы изучены мной в достаточной мере, хотя вместить все в одну статью сложно). Должен сказать, что высказанное когда-то Б.В. Луниным и повторенное моими оппонентами утверждение о масштабности наследия Остроумова представляются изрядным преувеличением. Нелишне иметь в виду, что Остроумов очень часто повторялся, излагал одни и те же идеи в разных видах. Да и представлять его письменное наследие чем-то вроде неподъемной ноши неуместно. Оно никогда не хранилось «за семью печатями» и в целом достаточно хорошо известно. Это вполне позволяет делать обобщающие выводы, которые, естественно, могут дополняться либо корректироваться. Большая часть публикаций Остроумова носит очевидный публицистический характер. Даже в своих исследовательских работах он оставался страстным (а чаще – пристрастным) публицистом. К тому же, значительная часть архива Н. Остроумова, сосредоточенная в папках, – это разные статьи, чаще вырезки из газет. Их, разумеется, тоже стоит изучить, поскольку они содержат ремарки их собирателя. Однако в целом «масштабность» наследия Н. Остроумова, о которой с нескрываемым восхищением говорят оба моих оппонента, пока выглядит не более чем авансом. Впрочем, целью моей статьи не была оценка «масштаба» Остроумова; меня интересовал его опыт, его взгляды, но, повторяю, – только в контексте идеологии колонизации.

Недостаточно убедительным представляется и замечание А. Джумаева, что мысли Остроумова в его дневниках «не совпадали, или не полностью совпадали, с [его] деятельностью». Остроумов сам готовил свои дневники к публикации, следовательно, считал, что они достаточно адекватно отражают его воззрения.

Ю.С. Флыгин приводит ряд цитат из работ и писем Остроумова, в которых тот выражал симпатии к «туземцам», к исламу и так далее. Я мог бы даже увеличить этот ряд «позитивных» цитат, равно как и перечень его негативных высказываний по тому же поводу. Поэтому я и говорю о противоречивости воззрений Н. Остроумова, но (обратите внимание!) не в «разоблачительном» стиле. Речь идет о его взглядах как о части идеологии колонизации, которая сама была неустойчивой, противоречивой и разнообразной. Мне остается только сожалеть, что моя статья либо прочитана пристрастно, либо мы с Юрием Степановичем говорим на разных языках (не в буквальном, а в методологическом смысле). Возникает ощущение, что либо мой оппонент недостаточно осведомлен о современных дискурсах по колониализму и ориентализму, либо по какой-то причине не принимает их.

Вряд ли можно признать в качестве серьезного аргумента и набор цитат из писем и работ тех востоковедов, кто был дружен с Остроумовым и позитивно отзывался о нем². Не могу не согласиться с А. Джумаевым: переписка Остроумова достойна более пристального изучения. Однако оценка в контексте комплиментов в личной переписке друзей и коллег выглядит очевидным упрощением: Остроумов – «хороший исламовед» и может быть помещен в ареопаг именитых востоковедов, потому что о нем прекрасно отзывались такие-то замечательные ученые (у А. Джумаева приведен список³).

Однако в этой переписке речь преимущественно идет о личных взаимоотноше-

ниях специалистов, которым Остроумов помогал (пересылал копии рукописей, статистические данные и т.п.). Это, однако, не дает основания говорить о позитивной оценке ими публикаций Остроумова, которые вызывали порой довольно суровую критику значительной части ученых из этого же списка (например, тех же В.В. Бартольда, А.Л. Куна, И.Ю. Крачковского и, как теперь выяснилось, и А.Э. Шмидта).

Кроме того, как тогда быть с той критикой (такой же пристрастной, между прочим) в адрес Остроумова, которую оставили некоторые джаиды, например Авлони, Фитрат и другие?⁴ Можно, конечно, возразить, что Фитрат – не такая заметная фигура в востоковедении, как, скажем, Бартольд. Однако здесь речь не может идти о «величине» или маститости ученых. Продуктивнее в научном отношении анализировать их статус в имперском или советском дискурсе; именно такой анализ позволит объективнее оценить и их взгляд на Остроумова, и взгляд последнего на своих респондентов и оппонентов.

Совершенно излишней выглядит защита Остроумова в качестве «выдающегося исламоведа». Я отнюдь не собирался отнимать у него лавры исламоведа; у него есть замечательные работы на этом поприще⁵. Речь идет лишь об особенностях его профессиональной подготовки в смысле знания основ коранистики, корректной оценки норм *шари'ата*, его сочетания с 'адатом, знания местной правоведческой традиции и так далее.

Я уже упоминал в своей статье, что готовлю к публикации обширную работу, в которой анализирую особенности восприятия Остроумовым ислама (и как догмы, и как правовой практики). До окончательного завершения этой работы могу сделать лишь следующие ремарки. Описание Остроумовым *шари'ата* как незыблемого, неизменного и всеобъемлющего кодекса характерно для понимания колониальными экспертами мусульманского права и образа жизни. Или, говоря точнее, – оно подтверждает игнорирование того факта, что источником *шари'ата* не были исключительно Коран и сунна. Такой подход (помимо слишком теоретического представления об источниках и нормах *шари'ата*) почти никогда не принимал во внимание его местные разновидности, юридический плюрализм, рациональные подходы (*ра'й*) в вынесении решений и особенно одновременное существование форм гражданского права. Для понимания этих важных аспектов необходимо было внимательно изучать местную дипломатию, особенно документы по тяжбам, наследству и т.п., чего почти никто из колониальных экспертов не делал.

Кроме того, Остроумов и вслед за ним многие другие местные исламоведы крайне упрощенно понимали повседневную практику кадиев⁶. Как показал Ал. Моррисон, такое ограниченное понимание Остроумовым сути и функций *шари'ата* повлияло на выводы знаменитой комиссии графа Палена (в которой Остроумов состоял консультантом), сузило их до восприятия лишь части источников местного права⁷. Нелишне вновь напомнить, что Бартольд как раз критиковал такое слишком буквальное понимание *шари'ата* как твердо установленного кодекса: «То, что будет действительно полезно и важно для будущих администраторов, это то, как местные судьи действуют на практике, в различных областях практического применения норм, и как они интерпретируют законы шариата и адата»⁸.

Бесспорно, Остроумов, в силу своей любознательности и интеллектуальной ак-

тивности, фиксировал массу интересных явлений, ценных статистических данных, за которые современные этнологи и исламоведы должны быть ему только благодарны. Публикации им некоторых документов, малых трактатов⁹, писем, материалов о местных формах ислама стали главной причиной интереса к исламоведческим изысканиям Остроумова. Однако это отнюдь не должно мешать критически смотреть на заключения Остроумова, нередко навеянные его образованием и миссионерскими воззрениями.

Не могу согласиться и с мнением Ю.С. Флыгина, что приведенная им цитата из Записки Витте раскрывает «суть российской конфессиональной политики, в том числе и в Туркестане». Необходимо учитывать, в каких условиях появился этот документ. Он представлял собой как раз попытку Витте остудить те горячие головы (в том числе генерала-губернатора С.М. Духовского, В. Наливкина и Н. Остроумова), которые после восстания 1898 года требовали отказаться от политики «игнорирования ислама» и ввести более жесткую конфессиональную политику¹⁰. Позже, в 1910 году, Остроумов настойчиво предлагает отказаться именно от этой «мягкой» конфессиональной политики (особенно в области образования)¹¹.

И, наконец, несколько слов о миссионерстве Остроумова. Соответствующих высказываний в его публикациях более чем достаточно: наиболее красноречивые цитаты приведены в моей статье, – соседствуя, однако, с цитатами, совершенно противоположными по смыслу. Эти антитезы, как можно было заметить, были нужны не для обвинительных, равно как и не для оправдательных «вердиктов»¹². Я пытался показать, насколько противоречивой и многообразной была конфессиональная составляющая идеологии колонизации. Однако я не задавался целью разоблачать миссионерство Остроумова; смешно было бы ожидать от него горячего отстаивания мусульманства. Его противоречивые заметки важны для меня лишь в контексте анализа идеологии колониализма, разных форм имперского мышления, конфессиональных составляющих в этой идеологии. Это, повторяю, другие виды современных дискурсов, в контексте которых, полагаю, можно было бы более корректно и плодотворно вести дискуссии о творчестве и деятельности колониальных экспертов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Не могу согласиться с попыткой Ю.С. Флыгина представить Адиба Халида в качестве «защитника» Н.П. Остроумова: статья, на которую ссылается Ю.С. Флыгин, как раз помещает Остроумова в поле саидовской критики ориентализма и ориенталистов.

² Отдельного комментария требует приведенная А. Джумаевым цитата из работы В.В. Бартольда, в которой не говорится напрямую об Остроумове. (Автор статьи ссылается на первую публикацию этой работы – 1922 г. Позже «Отчет о командировке в Туркестан» В.В. Бартольда был опубликован в IV томе его собрания сочинений (М.: Наука, 1966. С. 243-261. Указанная цитата – с. 260-261). Жаль, что автор не предлагает критического осмысления этой цитаты. Например, разве не выглядят замечания Бартольда по поводу близорукости политики большевиков по «му-

сульманизации" края» через «покровительство туземному населению, его языку и культуре» обычным проявлением ориенталистских штампов (в их саидовском понимании), которые в той или иной степени царили в умах русских востоковедов? Как отражение похожих имперских штампов следует воспринимать утверждения Бартольда о «стремлении создать (в Туркестане) литературу, и даже научную, исключительно на языках местного мусульманского населения». Ведь трудно назвать хотя бы десяток работ в тех областях науки, о которых говорит Бартольд, изданных в то время (1920 год) на местных языках. Тогда как можно перечислить не менее сотни именно русскоязычных работ того времени, часть которых приводит и сам Бартольд. Что касается утверждений ученого о создании «неблагоприятных условий жизни для русского культурного меньшинства», высылке его представителей, то ясно

же, что эта тенденция была характерна для всего СССР того времени (в том числе для России) и связана с радикальной идеологией большевиков. В этом и «бал правили», и тон задавали русские большевики, но никак не представители местных народов.

³ При этом список «соратников Остроумова» дается на основании публикации этой переписки Б.В. Луниным; стоит отметить, что некоторых имен, которые перечисляет Лунин, в указанных папках нет, либо в наличии 3-4 письма. Следовательно, и по этой корреспонденции рано делать выводы.

⁴ В одной из публикаций я кратко упоминал об этой критике и пытался объяснить ее. См.: Журнал «Naqiqat» как зеркало религиозного аспекта в идеологии джаидов // Вводная статья, критический обзор и факсимиле: Б.М. Бабаджанов. Ташкент-Токио, 2007, с. 29-30. (Там же сноска на литературу, в том числе и Бартольда).

⁵ Одной из лучших (в смысле информативности) считаю его работу: *Остроумов Н.* Мадрасы в Туркестанском крае // Журнал Министерства народного просвещения, ч. VII, 1907, № 1, отд. 3, с. 1-58. Однако редкие рассуждения о принципах и «рациональности» системы мусульманского образования выдают слабую осведомленность автора в этой сфере.

⁶ См.: *Kugle S. A.* Framed, Blamed and Renamed: The Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia // *Modern Asian Studies* 35 (2) 2001. P. 257 – 315; *Giunchi E.* The Reinvention of *Shari'a* under the British Raj: In Search of Authenticity and Certainty // *The Journal of Asian Studies* 69 (4) / 2010. P. 1119-1142; *Morrison A.* Russian Rule in Samarkand 1868-1910. A Comparison with British India. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008. Chapter 7.

⁷ См.: *Morrison A.* Russian Rule in Samarkand... P. 275-282.

⁸ *Бартольд В.В.* К вопросу об изучении местных язы-

ков // Сборник материалов по вопросу об изучении туземных языков служащими по военно-народному управлению Туркестанского края. Ред. И.Д. Ягелло. – Ташкент: Издательство при канцелярии Турк. Генерал-губернатора, 1905. С. 107-112.

⁹ Как достижение Н. Остроумова А. Джумаев упоминает изданный им текст «биографии» Амира Тимура, которое в действительности представляет собой хорошо известный и уже изданный к тому времени (Лакнау, 1887) апокриф, называемый иногда «*Малфузот-и Тимури/Уложения Тимура*». Однако и в этом случае, рискуя вызвать негодование моих уважаемых оппонентов, должен сказать, что источник, увы, не осмыслен издателем должным образом, хотя издание не претендовало на статус научного. Одновременно в нем содержится интересная информация о восприятии источника правителями и аристократией того времени.

¹⁰ См.: *Бабаджанов Б.М.* Андиганское восстание 1898 года и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизаторов» и «колонизированных») // *Ab Imperio*. 2009, № 2. С. 155-200.

¹¹ Достаточно прочесть его статью: Колебания во взглядах на образование туземцев в Туркестанском крае (Хронологическая справка) // Кауфманский сборник, изданный в память 25 лет, истекших со дня смерти покорителя и устроителя Туркестанского края генерал-адъютанта К.П. фон-Кауфмана I-го. – М.: Типо-литография Кушнарера и К^о, 1910. С. 139-160.

¹² Возникает ощущение, что Ю.С. Флыгин счел, будто моей целью – кроме «разоблачения» Н. Остроумова – было обличение российского «колониализма» (он берет это слово в кавычки): мой оппонент подсчитал, что этот термин я использую 35 раз. Однако в термин «колониализм» в статье не вкладывается никакого негативного (равно как и позитивного) смысла.

Андрей ВОЛОС

Возвращение в Панчруд

(Главы из нового романа)*

От редакции. 4 декабря 2013 года роман Андрея Волоса, многие главы которого впервые увидели свет на страницах нашего журнала, был удостоен премии «Русский Букер» за лучший роман года на русском языке. Завершая публикацию романа, редакция ВС сердечно поздравляет Андрея Германовича с этой престижной литературной премией.

ЭПИЛОГ

Сангимó

Когда она родилась, повитуха не только перерезала пуповину, перед тем в трех местах тщательно перевязанную тряпицей, но и отхватила той же бритвой кончик младенческого уха.

Так делали с детьми рабов. Она к числу таковых не принадлежала, но мать, потеряв первенца, хотела, чтобы следующее дитя было привязано к ней покрепче.

Отныне, бросив взгляд на ее ухо, даже самый тупой и грубый аджина должен был сообразить, что у этой девочки есть хозяин, поэтому стоит как следует подумать перед тем, как причинять ребенку вред.

Для пущей верности ее и назвали так, чтобы имя не могло привлечь недоброго внимания. Или, тем более, вызвать зависть. Сангимó – это же просто камушек, серый камушек на дороге, таких камушков не счесть, кому они нужны!..

Крохотный кусочек плоти, отрезанный от мочки, мать проглотила с лепешкой. Что же касается шрама, то он Сангимо не портил, да и заметить его можно было только нарочно присмотревшись.

Теперь она сама должна была родить.

Сначала все было хорошо.

При первых схватках к ней позвали двух повитух – Махрух-момо и Афшон-момо. Это были хоть и преклонных лет женщины, похожие друг на друга, будто родные сестры (только одна толстенькая и бегающая по-утиному, вперевалку, а другая сухая, горбатая и на вид твердая, как арчовый корень), но их оживленности позавидовал

* Окончание. Начало в №№ 2-4 (2012), 1-3 (2013).

бы и молодой: то перебивая друг друга, а то подхватывая речь так же естественно, как ветер перебегает по деревьям с одной верхушки на другую, а в результате без умолку треща на два визгливых голоса, они шумно изгнали из дома всех мужчин и детей. Роженицу же посадили поближе к водостоку – чтобы ребенок вошел в мир так же легко и просто, как сбегает с небес на землю дождевая вода.

– Ну, милая, старайся, старайся! – ласково говорила Махрух-момо, похлопывая ее ладонью по смуглой пояснице и приговаривая: – Это не моя рука, это руки Биби Фатимы и Биби Зухро*. Обе они хотят помочь тебе освободиться легко и быстро, ведь не зря велик Аллах!..

А Афшон-момо, сидя перед ней и упираясь своими коленями в ее собственные, толковала, что она, дескать, лучше кого бы то ни было знает, каково это – рожать детей; а потому, хоть Сангимо и не просила ее об этом, а все же она давно готовилась к грядущему событию, подбирала что нужно: вот тебе под голову платочек с хорошего мазара, вот тебе на шею ладанку с сильной, очень сильной запиской одного знающего, очень знающего муллы; уж кому, как не ей, разбираться, что к чему, поэтому хоть весь дом ее перерой, хоть саму донага раздень, а ничего не найдешь – и близко нет ни одной вещи, связанной с несчастьем, болезнью, неудачными родами; все у нее чистое, намоленное, белое, счастливое, а потому и Сангимо разрешится от бремени так же легко, как роняет яблоня спелое яблоко, и ребенок ее появится на свет радостно и весело – точь-в-точь как взмывает в небо свободная птица.

Потом бегали к мулле, чтобы он, почитав Коран, подул на воду, и она пила эту воду; потом просила прощения у свекра, свекрови и мужа во всем, чем могла их когда-либо обидеть вольно или неволью. Потом ее переворачивали на живот, и Махрух-момо, крепко схватив за предплечья, трижды встряхивала, как будто пытаясь вытрясти то, что могло в ней застрять. Потом, заставив лечь на одеяло и взявшись за четыре угла (для этого позвали еще двух повитух, добавивших трескотни и бестолковщины), перекатывали из стороны в сторону; и еще клали на край суфы, наказав свесить голову, и опять трясли, но теперь уже держа за ноги...

Толку не было: шли вторые сутки, схватки то усиливались, причиняя новые страдания, то затихали; измученная, обессиленная Сангимо давно отчаялась, давно перестала отдавать себе отчет в происходящем – плыла в знобком тумане, равнодушно дожидаясь, когда уже он наконец рассеется, когда уже дело так или иначе закончится, – но дело все тянулось и не получало разрешения.

Судя по всему, ей предстояло умереть, не став матерью. Это казалось тем более несправедливо, что целых три года после замужества она тщетно стремилась к материнству. И была безмерно счастлива, когда наконец забеременела.

Шодибек не попрекал ее бесплодием. Но ведь ничего вечного нет под луной: если бы она оставалась порожней, отец в конце концов подыскал бы ему вторую жену. Родив, новая избранница сделалась бы центром семьи, а Сангимо... ах, даже думать об этом не хотелось!

Свекровь тоже любила ее, сдерживалась в упреках, но часто сетовала насчет неосторожности родителей, когда-то, по всей видимости, не уберечьших девочку от ис-

* Зухро – Блистательная. Первоначально эпитет дочери пророка Мухаммада Фатимы. Позднее стал восприниматься как имя самостоятельной святой.

пуга; по ее мнению, именно этот пережитый в детстве страх имел столь печальные последствия: ребенок не мог появиться на свет, прилипал к утробе. Впрочем, она допускала, что бесплодие имеет не естественные причины, а является следствием наговора недобросовестного муллы или влияния злых духов.

Насчет наговора Сангимо сомневалась: кто бы стал этим заниматься, ради чего? Жениха своего она ни у кого не отбивала, в замужестве была послушной: если не знала, в какую сторону молиться – где кибла́, направление на Мекку, – искренне следовала правилу молиться на ту сторону, где сейчас находился муж. К свекрови и свекру относилась с уважением. Кто бы стал тратиться на подарки, чтобы навредить ей?

Сама она, напротив, сколько раз обращалась к мулле со своей бедой. Старик Назригул давал ей кусочки бумаги с написанными на них стихами из Корана или других религиозных книг. Защищенный в тряпицу тумор она носила на шее, дуди (Назригул скручивал сразу штук пять или шесть, чтобы каждый день за ними не бегать) кидала в черепок с углями и дышала целебным дымом, таштоб* клала в пиалу с холодной водой, чтобы смылись чернила, и тогда пила лекарство. Дуди и тумор тоже помогали в борьбе с внутренними болезнями, вызванными действием проклятых аджина, но таштоб, несомненно, был куда сильнее.

Много раз она посещала святые места, про которые точно известно, как действует их чудодейственная сила. Обычно это была скала с отпечатком стопы святого, дерево, под которым он спасался от зноя в незапамятные времена, или источник с понравившейся ему водой. Она отдавала подношение мутававали – хранителю мазара, и тот, взяв ее за руку, несколько раз обводил вокруг камня или родника, бормоча под нос благопожелания и просьбы наделить ее ребенком, а то еще, прочтя стих из Корана, легонько ударял ее тяжелой книгой по голове. Уходя, она обязательно отрывала тряпицу от подола и повязывала на ветку ближайшего дерева – лоскуток должен был неустанно напоминать святому о ее слезной просьбе...

Прибегала она и к другим средствам, доказавшим свою действенность: и клала куриный помет на угли от абрикосового дерева, а потом сидела над дымом; и толкла корень дикого клевера – его, сваренный и укипяченный до густоты, полагалось пить натошак наравне с горьким отваром травы шоган; и разбивала яйцо на куске черной кошмы. О многом было неприятно даже вспомнить. В частности, добиваясь отлипания ребенка, повитуха вытягивала ей живот: наливала в кувшин немного молока, бросала кусок горячей ваты, затем опрокидывала, а когда кувшин прилипал, всасывая в себя утробу, трижды поворачивала и тянула кверху. Невозможно было сдерживать слезы, но она терпела в надежде на избавление от своего недуга.

Однако ничто не помогало до тех самых пор, пока муж не отвез ее на Серный мазар. Вода в тамошнем водоеме и впрямь пахла серой. Должность мутававали здесь исполняла насупленная старуха. Они отдали ей подарки. Шамкая и показывая беззубые десны, старуха прочла какие-то стихи Корана. Взяла за руку, трижды обвела вокруг хауза, затем велела раздеться и исполниться веры. Сангимо вошла в воду, сделала три глотка и, нагнувшись, взяла одну за другой три горсти донного песка. Это было самое главное: если бы в песке не нашлось ничего живого, ей пришлось бы рас-

* *Таштоб* – питье, настоянное на листке бумаги с текстом суры Корана. Таштоб пьют при головной боли и смазывают им виски. (Прим. ВС).

прощаться с последними надеждами... Дрожа и замирая, она обреченно рассмотрела первую горсть жидкой грязи... и еще одну... а в третьей обнаружила серебряного червячка с драгоценными камнями искрящихся глаз! Сангимо так радовалась счастливому червячку, так визжала и прыгала в воде! – даже хмурая старуха-мутававали усмехнулась, выводя ее на берег, а потом погладила по голове и сказала: «Надейся, девочка!..»

...Она почувствовала чью-то ладонь на лбу и застонала, приоткрыв глаза. В кибитке было сумрачно. Афшон-момо присела у постели, протягивая ей чашку с каким-то питьем – должно быть, именно этот резкий кислый запах почувствовала она сквозь забытые минуты назад...

– Что это?

Недавно повитухи сдавленно ссорились у очага: одна твердила, что шакалья трава убьет бедную девочку; другая стояла на своем, твердя, что на все воля Аллаха: роженица и так уже одной ногой в могиле, но без шакалей травы она как пить дать отдаст Богу душу, а шакалья трава, глядишь, и приведет к благополучному исходу; Сангимо в своем забытии ничего этого не слышала.

– Выпей, радость моя, выпей... вот так... вот так... отдохнула немножко?

– Сейчас...

Сангимо снова закрыла глаза. Сейчас... она еще чуточку передохнет... и тогда уж... потом... все будет хорошо... У нее родится мальчик... здоровый веселый мальчик... он никогда не будет болеть.

Да, да!

Когда наконец это случится, начнется совсем иная суматоха – приятная, праздничная. И повитухи получат свои подарки – за хорошо сделанную работу, и сельчане, первыми пришедшие к отцу с поздравлениями, и мулла... тоже приковыляет, чтобы пробухтеть в младенческое ухо азан и тем самым приобщить ребенка к исламу... В доме будет куриться рута и сухие стебли болотного лука, запах которого так хорошо веселит духов предков, заодно отгоняя нечистых аджина... На третий день свекровь поможет ей сшить и надеть на ребенка первую рубашку: сначала в нее полагается нарядить веник, да проследить как следует, чтобы, не приведи Господи, ни рукава, ни подол не были подшиты... сама она будет лежать счастливая, по праву принимая положенную ей сейчас пищу – мучной кисель на молоке, халву из тутовой муки... К ней будут тянуться соседки, соседские дети... да любой может зайти, чтобы поздравить с таким событием: «Да будет благословен новый гость!.. пусть его догонят еще три-четыре брата!.. пусть долго живут с ним отец и мать!.. пусть продлится и его жизнь!.. пусть и у него будет много детей!.. ведь не зря так велик Аллах!..»

Женщины, что пообеспеченней, дадут ей за смотрины по куску материи... или по мешочку тутовых ягод, орехов... Конечно, и отец с мамой поспешат ее навестить: отец привезет баранью тушу... стопку лепешек... мешок сушеного урюка... Всех их придется угостить как положено: супом с тыквой, свежим хлебом, куртмом, молочной похлебкой... А в конце концов к дому съедутся, заранее сговорившись, мужчины, станут требовать, чтобы Шодибек устроил козлодрание... ну и даст им счастливый Шодибек козла, никуда не денется... Через неделю ее отец доставит колыбель вместе со всем полагающимся прикладом: одеяльцами, набитыми просом подушками – ма-

ленькими, в размер кулака. И снова праздник, снова подарки, поздравления!.. А потом еще наречение имени!.. сорокадневие!.. а потом он сядет!.. сделает первые шаги!.. Господи, сколько радости!..

Вдруг ее пронзил испуг – а если заболит?

Сангимо застонала, невольно сжавшись.

Как страшно!..

Конечно, она будет делать все, чтобы этого не случилось.

В первую очередь, конечно, придется остерегаться покойников.

Нельзя ходить в дом, где кто-нибудь умер.

Она не пойдет... силой не заставят! Но этого мало, пожалуй. Нужно еще до сорокадневия испечь хлеб семи дверей: обойдет семь домов, где живут замужние женщины... важно, чтобы ни одна из них не была замужем по второму разу!.. выпросит у каждой по горсти муки, испечет большую лепешку. Женщины придут, вырежут в лепешке большой круг, встанут в ряд. Первая возьмет ребенка на руки и просунет его в отверстие, приговаривая: «Во имя Бога милостивого и милосердного!.. пусть отстранит он от тебя огорчения и болезни!». Наклонившись, пронесет дитя между расставленными ногами... и передаст следующей, стоящей за ней... и так все семь друг за другом. И повторяют все заново, и еще раз... а говорят, чтобы хорошо подействовало, надо не трижды, а семижды это сделать... вот ведь как.

Сразу после этого две девочки должны отнести дитя на кладбище и оставить в старой могиле... в сухой обвалившейся яме... А вдруг там прячется змея или скорпион?.. Но даже если нет никого – а вдруг он испугается?.. вдруг ему станет страшно?.. решит еще, что навсегда бросили!.. У нее сжалось сердце, и тут же она радостно всхлипнула, увидев, как третья девочка уже спешит по другой дороге, чтобы забрать ребенка и принести домой... только не оглядываться!.. нельзя оглядываться!.. А тем временем женщины съедят с молоком середину лепешки – ту самую, что вырезали, когда делали дырку... а остаток одна из девочек тут же понесет, кинет в ту же могилу и быстро уйдет... быстро-быстро уйдет с кладбища!.. прямо со всех ног убежит она от той могилы!.. и не оглядываться, ни в коем случае не оглядываться!..

Это все очень помогает... сильно помогает... А еще хорошо, когда кто-нибудь умер, измерить младенца сложенной всемеро ниткой, потом взять камышинку с него ростом, нитку намотать на камышинку и тайком положить в саван перед самым выносом... Тоже хорошо помогает, очень хорошо... бабушка когда еще говорила... если так делать – он не заболит... никогда не заболит... будет здоровый, веселый...

Сангимо улыбнулась в своем бессознании, увидев, как счастливое ее дитя, смеясь, тянет к ней ручки...

Нет, нет... не заболит!..

Но если все-таки?!

Если все-таки это случится?!

И снова ее пронизала судорога несчастья – прошла по ней от самых пяток до кончиков волос на мокрой от пота голове...

Как же так?

Что делать?!

Сколько опасностей его подстерегает!

Может быть, и в самом деле лучше, чтобы он не родился?..

Конечно, мудрые люди знают много способов избавить ребенка от покушений злых сил... особенно старики много знают... да, да... отдать его на время в другую семью... только чтобы все дети там были здоровы... а вместо него около матери положить пест... или замотанный в тряпки веник. Явится дэв, чтобы дать грудь ребенку, и натолкнется на холодный камень или колючий веник. И убежит, подумав, что ребенок умер... и больше не придет... Для этого же дитя и в решето кладут... дэвы глупые – боятся решета, убегают... А еще покупают своего ребенка: отдадут тайком соседям, а потом приходят за ним с шумом, с гамом, чтобы все видели, все слышали: вот они какие богатые, пришли ребенка покупать!.. Продай да продай: звенят серебром, торгуются... дэва это сбивает с толку, никак не может он сообразить, чье это дитя... путается-путается, да в конце концов плюнет с досады и улетит по своим делам... Или еще можно похоронить в старой могиле: и плакать, и рыдать, и уйти потом, оставив его... ну похоронили и похоронили, дэву с мертвецом делать нечего, ему бы живому свою гадкую грудь подsunуть... и уйдет, обманутый, другую добычу искать.

Еще хорошо под волчьей шкурой протаскивать... и под взмыленной лошадей, повторяя нужные слова... старые люди знают какие. Да, три раза протаскивают между ног лошади... потому что лошадь – потомок дэва... и дэв думает, что он уже опоздал дать младенцу свою грудь... ребенок уже из лошадиного вымени насосался... кой толк теперь?.. надо другого искать. Сидит на камне, сутулясь, мотает косматой башкой... болтаются семьдесят его тощих грудей... кой толк ему теперь соваться, коли опоздал?..

– Сангимо! Очнись!

– Что?

– Очнись, золотая моя! Надо тебе еще постараться! На-ка вот, выпей... вот так, радость ты моя бедная!.. Не бойся, птенчик ты мой, все будет хорошо!

Разве она боится?.. чего ей бояться?.. Вот питье противное – это да... А бояться ей нечего. Она уже решила: не нужно ребенка, нет. Ни к чему. Очень много страхов. Слишком много опасностей. Как уберечь? Вот он заболел – и что делать? Как быть?.. Можно, конечно, положить его в колыбель здорового ребенка... но кто позволит? Чужой ребенок исцелится, а свой заболевает – вот и радуйся... кому это нужно? Говорят, некоторые даже крадут... возьмут тайком подушечку или одеяльце у здорового – и положат к своим... А есть еще хуже – придут к здоровому ребенку... к матери его... вроде как навестить... с ее здоровеньким ребеночком посюсюкать... Мать отвернется на мгновение – они синюю тряпочку и подsunут в колыбель. А вместе с этой тряпочкой и болезнь своего собственного ребенка оставят. Только тряпочка должна быть обязательно синяя... синяя-синяя!..

Сангимо застонала, подумав, что, быть может, она не уследила и какая-нибудь злая женщина уже подложила в колыбель ее сына синюю тряпочку. Как страшно!..

– Что ты? Просыпайся! Просыпайся, золотце! Трудись! Трудись!

– Не надо, – с мукой сказала она, раскрывая глаза. – Бабушка, родная, прошу тебя, не надо!..

Панчруд

Шеравкан поднес ладонь ко лбу, присматриваясь.

– Что-то они там затеяли такое, в этом вашем Панчруде...

Кармат сидел возле слепого и, помаргивая, тоже глядел в сторону села.

– Что затеяли?

– Да вон... Мужик на крышу залез... не пойму... сумасшедший какой-то. Костер, что ли, разводит?

– Да ты что? – удивился Джафар. – В хороший день пришли! Это у нас исстари заведено. Значит, в доме ребенок родился. Если светлый огонь – легко родился, быстро к людям пришел. Если дымный...

– Вот сейчас дымный стал...

– Значит, роды трудные были. Но все, слава Господу, хорошо кончилось... Должен еще шестом махать с тряпицей... машет?

– Машет... орет что-то... слышите?

– Ну да, голосит... Оповещает сельчан. Мол, так и так, готовьте подарки. Приходите поздравлять нового человека...

Он замолчал, склонив голову. Потом неожиданно спросил:

– Шеравкан, ты видишь гору справа? Горбатая... на вершине, наверное, еще лежит снег.

– Ну да, – Шеравкан сощурился, разглядывая белые шапки, плывущие в пронзительно синем небе.

– Мы звали ее Собачьей горой... не знаю, почему... может быть, и сейчас ее так зовут. Я любил на нее смотреть. Правда, красивая?

Шеравкан пожал плечами.

– Красивая...

Джафар покивал.

Его охватила странная горечь.

Вот он вернулся... а здесь все как прежде. Молодые горы сияют белизной снегов.

Он – старик, а они по-прежнему молоды...

Когда уходил, он тоже был молод.

Он был молод и ослепительно чист: прозрачен и крепок, будто кристалл горного хрусталя.

Но жизнь оказалась крепче. Жизнь крепче всего на свете: крепче кварца, рубина... Даже крепче алмаза.

Жизнь оставила множество щербинок, сколов, сломов, раковин... и если теперь этот кристалл бросить в дорожную пыль, его уже не отличишь от булыжников...

Горечь, да.

В сущности, непростительная в его возрасте...

Он вздохнул.

– Ладно, что ж... Ничего не поделаешь.

– Вы о чем? – спросил Шеравкан.

– Я? Я говорю: слава Аллаху – мы дома!.. Слышишь, Кармат?

И потрепал пса по загривку, как будто пытаюсь внушить ему эту простую мысль.

* * *

И точно – когда они вошли в кишлак, то первое, о чем узнали, это что все, слава Аллаху, кончилось благополучно: как ни мучилась бедняжка Сангимо, как ни боялись за нее, а все же разрешилась, и счастливый отец Шодибек, от радости не помещающийся в собственную кожу, с самого утра счастливо горланит, созывая всех на угощение...

А теперь третий день шел дождь, и третий день они жили-поживали в одной из бесчисленных пристроек неохватного жилища старого дихкана Хакима – да отведет ему Господь самое светлое место в одном из своих чудных садов!.. Густое, слитное, медленное течение бездельного времени сладило на языке. Долго спали; проснувшись, никуда не спешили. Афсона и Зарина, шустрые невестки нынешнего владельца Панчруда дихкана Афшина, раз по восемь на дню раскидывали дастархан, уставляя его самыми свежими яствами – и парным молоком, и кислым, и нынешним хлебом, и вчерашним, и сухим куртотом, и размоченным, и тутовой похлебкой, и мучной, и вареной редькой, и печеной, и кинзой, и укропом, и черной травой, и фиолетовым базиликом, и просяной кашей, и пшеничной, и ячменной затирухой, и чечевичной, и тыквенным пирогом, и луковым, и вареным мясом, и жареным – так что Джафар уже к вечеру первого дня заявил, что если это издевательство не прекратится, он зашьет себе рот сапожной дратвой. Дихкан Афшин то и дело к ним заглядывал. Первое время всякий раз не мог удержаться от слез, глядя на брата (долго считали, путались, остановились в конце концов на том, что двоюродные). Потом вроде по привычке.

Третий день шел дождь, было сладко прислушиваться к тому, как вкрадчиво шуршит вода, стекая по соломенной крыше, как, погромыхивая, ворочается туча в сизом ущелье, как помыкивает скот в хлевах. Пахло хлебом, мокрой шерстью, огнем, трещавшим в очаге. И все, что происходило все эти три недели... да нет, уж почти четыре: вся их долгая дорога, все разговоры, все люди – да! чуть не забыл: буквы! – все это уже казалось медленно истаивающим в глазах мимолетным видением: вроде как посмотрел на пламя, зажмурился – и вот уже медленно гаснут под веками красные пятна... и только самые яркие из них еще долго отзываются в душе.

Вчера случилось то, чего Шеравкан не то чтобы ждал, не то чтобы был уверен, что случится, а просто, когда случилось, вовсе не удивился: как будто случившееся отвечало каким-то его тайным ожиданиям: явился знаток поэзии Санавбар.

Привела его Зарина: учитель, дескать, вас тут какой-то человек спрашивает.

Кармат взлаял. Шеравкан вышел глянуть. Положив лапы на плечи, пес жарко и радостно облизывал пришельца. Санавбар кряхтел и несмело отбивался.

– Здравствуйте, учитель, – горестно сказал он, войдя.

– Кто это? – спросил Джафар, вскидывая голову.

– Это Санавбар, – пояснил Шеравкан. – Он вернулся.

– О! – удивленно и весело сказал слепец. – Вот это да! Знаток поэзии! Декламатор «Калилы и Димны»! Слушайте, а мне вас не хватало.

– Не смейтесь, учитель, – тускло произнес Санавбар.

Выглядел он дурно: худ, бледен, мокрый насквозь.

– Вот, возьмите...

– Что такое?

– Санавбар кошелек отдает, – пояснил Шеравкан.

– Я ничего не потратил, – сказал Санавбар. – Тот динар, что вы мне сами дали, разменять не смог. Обратное положил... А все остальное как было. Я считал – сорок девять. Там еще записка... Прочесть?

– Записку-то? – переспросил Джафар. – А зачем? Пускай Шеравкан прочтет.

Санавбар изумленно заморгал, а Шеравкан задохнулся.

Несомненно, настала минута торжества, и было страшно испортить ее.

Кто писал?.. а вдруг не разобрать ничего?.. Он-то по хорошим прописям учился. Джафар в одном кишлачке попросил тамошнего муллу-каллиграфа написать на листе две сурь... а тут что? Он в жизни своей ничего, кроме этих двух сур, за время их странствий намертво впечатавшихся в сознание, не читал!

Пальцы дрожали. Вынул, развернул. Вязь прыгала в глаза, строки путались одна с другой.

– Не волнуйся, – мягко сказал слепец. – Читай спокойно.

– Здравствуй, брат! – хрипло сказал Шеравкан.

И то, что он понял первые буквы, написанные чужим, неведомым ему человеком, то, что буквы несли простой и ясный смысл, который сразу, без сопротивления и упрямства, без никчемных упирательств и тягомотных догадок, открылся ему, наполнило его восторгом и уверенностью.

– Здравствуй, брат! – повторил он. – Я горюю о твоём несчастье. Все это время я прятался в Бухаре. Теперь грозит опасность. Меня ищут. Я вынужден уйти в Хиву. Как только смогу, приеду в Панчруд. Очень многих нет теперь с нами. Слышал, что и твой Муслим погиб. В Бухаре страшное время. Я обязательно найду тебя. Прощай, брат. Молюсь о твоём благополучии...

– Вот как, – пробормотал слепой. – Так это от Шейзара!.. Бедный Муслим.

– А каким письмом написано? – поинтересовался Санавбар.

– В смысле?

– Что «в смысле»? Не можешь один стиль от другого отличить? Насх или насталик?

– Какая разница! – буркнул Шеравкан, складывая записку.

Вот человек, а! Нет бы удивиться, что он читать выучился... насх какой-то, насталик!..

– Дорогой Санавбар, перестаньте, – вступился Джафар. – По сравнению с тем, что парень уже сделал, понять, чем насталик от насха отличается, это уж сущая ерунда. Не согласны?

– Согласен, – нехотя кивнул знаток поэзии. – Хочешь, покажу?

– Расскажите лучше, дорогой, куда вы пропали, – с усмешкой попросил Джафар. – Шеравкан, шумни там, чтобы поесть что-нибудь принесли несчастному страннику. Да и переодеться надо, наверное...

Стоило заикнуться, как хлопотуньи невестки натащили вороха сухой одежды, плоски с горячим молоком, свежие лепешки, посулили скорое угощение поосновательней.

– От чего тут не погибнешь, так это от голода, – усмехнулся Джафар. – «Сейчас немножко покушаем, потом кушать будем!». Рассказывайте.

Санавбар уже давился хлебом и обжигался молоком.

– Да что рассказывать... За вами шел. Вы уйдете – я прихожу... мне захлеб толкуют, какая у них радость... Сам Царь поэтов, сам Абу Абдаллах Джафар Рудаки у них на ночлег останавливался... Ну, тоже переночую. Потреплюсь, как обычно. Покормят меня... Утром без спешки в путь собираюсь. Вы полдня идете, а мне всего ничего... Скучно мне было без вас, учитель.

Джафар хмыкнул.

– А что же раньше не вернулись?

Санавбар пожал плечами.

– Да стыдно как-то... думал, вы браниться станете. Ведь нехорошо, что я убежал... да еще деньги эти, будь они прокляты.

– Спору нет, нехорошо, – согласился Царь поэтов. – Но что толку вечно сокрушаться? Надо было прийти к нам... покаяться. Да и дело с концом.

– Я хотел, – вздохнул Санавбар. – Не получилось.

– Ну, что делать. Не знаю, как бы я сам на вашем месте... Деньги воровать я бы, конечно, не стал... думаю, что не стал бы... а там-то кто его знает. Но уж если бы украл, то... Впрочем, тоже не знаю. Но, скорее всего, не стал бы долго терзаться. Какой смысл? Единственное, что мы можем, это покаяться и забыть свои грехи как можно скорее. Все равно ведь они остаются зарубками: так я уже грешил, больше не надо... так тоже грешил, теперь не стоит. Верно?

– Это вам только так кажется, – возразил Санавбар. – В ад-то всякому страшно попасть.

– Кажется!.. – усмехнулся Джафар. – Вы правы, конечно: если б мне не казалось, так я, согласитесь, и не говорил бы об этом. А что касается ада, то в какого бога ни верь, дорога одна. Если способен думать, чувствовать, быть великодушным и не гневаться – ты и так в раю, и будущее не должно тебя пугать. А если нет, то и ад тебе не страшен, потому что ты и без того в нем.

– Это истина? – спросил Санавбар.

– Кто его знает, – вздохнул Рудаки. – Каждый человек хочет найти истину. Но, похоже, к ней нет доступа из-за обилия ищущих...

* * *

Он сидел у распахнутых ворот на трухлявой ольховой колоде. Ласковое утреннее солнце румянило кожу на лбу, и борода тоже отливала розовым. Вытянув ноги, откинувшись спиной на стену, покойно сложив руки и закинув голову, слепец, казалось, даже не прислушивается к тому, что происходит вокруг.

Между тем дихкан Афшин и слушать не захотел, чтобы Шеравкан совершал обратный путь пешком. У столба уже стояли две оседланные лошади. На одной сидел парень из челяди, которому было поручено, отвезя гостя в Бухару, вернуть домой обеих. Хлопотуньи Афсона и Зарина совали какие-то добавочные кульки в набитые провизией и подарками хурджины.

Шеравкан подошел, молча остановился.

Джафар наклонил голову, прислушиваясь. Улыбнулся, встал, оперевшись о посох.

Протянул руку, нащупывая. Шеравкан помог. Пальцы слепого коснулись его щеки.

– Все-таки жаль, что я не могу увидеть твоего лица, – задумчиво сказал он. – Мне кажется, оно должно быть открытым и приветливым...

– Я вернусь, – сказал Шеравкан. – Я вернусь, Джафар.

Джафар улыбался.

Ну да, все так.

Прошлое когда-то было будущим. И будущее когда-то станет прошлым.

Все это уже много раз было. Сначала – будущим, потом – прошлым. Потом – снова будущим.

Я вернусь!.. Эти самые слова он сказал когда-то, глядя в выцветшие, но зрячие очи своего деда – старого Хакима.

Тот жемчужный, тот манящий туман, которым представлялась ему тогда собственная жизнь, – он уже почти рассеялся. Ему удалось миновать его, пройти сквозь... и что осталось? Только бисеринки влаги на плечах.

Шеравкан не может заглянуть в его слепые глаза. Должно быть, вместо этого он смотрит на его наглазную повязку. И, наверное, кусает губы – так же, как когда-то он сам...

– Конечно, я буду ждать тебя, – кивнул Джафар. – Я буду ждать, правда. Но ты не торопись, мальчик мой. Жизнь так широка и...

Голос дрогнул, ему пришлось сделать вид, будто поперхнулся. Неспешно откашлялся, вытер губы ладонью.

– Жизнь так широка... и так заманчива, что любое обещание может оказаться неисполненным. Честное слово, я не обижусь.

Санавбар, растроганно кивая, стоял за его плечом слева. Правую руку слепой положил на загривок мощного пса.

Они простились.

И не встретились больше.

Шеравкан исполнил свое обещание – он вернулся в Панчруд.

Но это случилось нескоро.

И когда он пришел сюда снова, над могилой Царя поэтов цвела яблоня.

«Трактат о музыке» Наджм ад-Дина Кавкаби Бухари

Предисловие, перевод с персидского и примечания Александра ДЖУМАЕВА

От редакции. 20 ноября 2013 года известному музыковеду и историку культуры Средней Азии, постоянному автору нашего журнала Александру Бабаниязовичу Джумаеву исполнилось шестьдесят лет. Редакция ВС желает юбиляру здоровья, сил и новых успехов в научной и творческой деятельности.

Публикуемый ниже перевод фрагментов выдающегося памятника эстетической мысли Средней Азии XVI века – «Трактата о музыке» Наджм ад-Дина Кавкаби Бухари – адаптирован для журнала (опущена часть примечаний, библиографических ссылок и т.д.). В полном виде исследование о Наджм ад-Дине Кавкаби с переводом и комментированием его трактатов автор планирует к публикации в ближайшее время.

Музыкант, теоретик музыки и наставник нескольких крупных музыкантов, поэт, астроном, последователь суфийского тариката *накшбандийа** ... Таковы основные сферы творческих интересов Мавлана Наджм ад-Дина Кавкаби Бухари (нач. 1470-х – 1532-33 гг.).

В историю музыкальной культуры Средней Азии и в целом Среднего и Ближнего Востока Кавкаби вошел благодаря своему вкладу в две научно-практические области музыки. Это, во-первых, открытие нового направления в науке о музыке, утвердившегося в XVI и последующих веках; и, во-вторых, реформирование музыкально-теоретической системы *макамата***.

Эти области взаимосвязаны и составляют единое целое в концепции Кавкаби. В первом случае это осуществленный в его трудах переход от математической теории музыки к практике, от рационалистических и естественнонаучных оснований музыкального искусства – к мифопоэтическим и художественным. Во втором – предложенный им принцип классификации системы 12 *макам*ов, благодаря которому установлен единый способ и определены источники для образования системы 24 производных ладов (*шуба*).

* *Накшбандийа* – суфийское братство (тарикат), получившее это название в конце XIV века по имени Мухаммада Бахауддина Накшбанди аль-Бухари (ум. в 1389). (Прим. ВС.)

** В XV – XVI вв. и позже *макамат* (мн. от *макам* – местоположение, лад) представлял собой систему из двенадцати основных и многочисленных производных ладов (двадцать четыре *шуба*, шесть *аваза* и др.). Ее образование и строение рассматривалось в теоретических разделах научных трактатов по музыке этого периода.

Вероятно, Кавкаби создал и бухарскую школу *макамата*, на базе которой впоследствии формируется Бухарский Шашмаком. Влияние его идей просматривается в трактатах по музыке школы *макамата*, возникшей в середине XVI века в Северной Индии. Ссылки на труды Кавкаби либо прямые цитаты из них можно найти в десятках сочинений по музыкальной науке, созданных в Средней Азии, Индии, Иране, Османской империи. Еще в конце XIX – начале XX века его имя и его сочинения были известны в Бухаре и других центрах музыкальной культуры Средней Азии, в Иране и Индии. Стихи Кавкаби встречаются в отдельных бухарских и хорезмских *байазах* – сборниках поэтических текстов для исполнителей Шашмакома. А некоторые из поэтических творений Кавкаби и поныне сохраняются в репертуаре музыкантов-исполнителей макомов в Бухаре и Душанбе.

Необычайно высокая значимость сочинений Кавкаби во многом объясняется тем, что в них отразились в сжатом виде базовые ценности музыкальной культуры времени позднего средневековья. Некоторые из них – отдельные сентенции из «Трактата о музыке», поэтические строки его *Куллийата* – стихотворения, посвященного двенадцати *макамам* и шести *аваза*, – стали музыкальными символами эпохи.

Жизнь и творчество Кавкаби делятся на два периода: гератский – последнее десятилетие XV – начало XVI вв., и бухарский – первая треть XVI века. Они приходятся на время правления двух династий – поздних Темуридов, в культурном круге Абдурахмана Джамии, Алишера Навои и Хусайна Байкары, а затем – ранних Шайбанидов, под покровительством ‘Убайд Аллах-хана (1487–1540) – племянника основателя династии Мухаммада Шайбани-хана, сына его сводного брата Махмуд-Султана. Возможно, Кавкаби был наставником ‘Убайд Аллах-хана в музыке.

Второй, бухарский, период был для Кавкаби наиболее плодотворным. Растет число его учеников. В Бухаре музыкант создает на персидском языке несколько сочинений, связанных с наукой о музыке:

Рисале-йи мусики (Трактат о музыке), составленный по просьбе ‘Убайд Аллах-хана предположительно в промежутке между 1512 и 1514 годами;

Маснави (поэтическая форма с рифмовкой по полустихиям; поэма) о двенадцати *макамах* и 24 *шу’ба* – маленький научный трактат в стихах;

музыкально-поэтические сочинения – *Куллийат* (букв.: «полное собрание»), *Чахар зарб* («четыре удара»), *Зарб ал-фатх* («ритм победы») и др.), из которых *Куллийат*, помимо своей принадлежности к собственно музыкальным сочинениям, приобрел значение миниатюрного (по объему), но очень значимого по содержанию научного труда;

приписываемые Кавкаби стихи о 6 *аваза* (букв.: «звук, голос»; обозначение шести производных ладов), 17 *усулях* (усуль – канонизированная ритмическая формула) и др.

По одной из версий, жизнь Кавкаби трагически оборвалась в 1532–33 г. на пути из Мешхеда в Бухару после посещения им гробницы восьмого шиитского имама ‘Али ибн Мусы ар-Ризы. Он стал жертвой кровавых распрей ‘Убайд Аллах-хана и иранского шаха Тахмаспа.

Кавкаби и его научное наследие получили широкую известность в музыкальной науке XX века. Впервые в научный оборот его имя ввел Абдурауф Фитрат в исследо-

вании «Узбекская классическая музыка и ее история» (1927)*. Начиная с 1920-х годов и по сей день практически ни одно исследование по истории музыкальной культуры Средней Азии, теории и эстетике *макамата* не обходится без упоминания имени Кавкаби и различных его сочинений**.

Несмотря на серьезное значение наследия Кавкаби, до настоящего времени не существовало научного издания переводов его трактатов, а изданные фрагменты и транскрипции не выдерживают строгой научной критики. Этим вызвано новое обращение к переводу трактата Кавкаби на русский язык***. Вниманию читателей предлагается перевод отдельных фрагментов «Трактата» (введение, первые две главы и заключение) с краткими примечаниями. Публикуемые части трактата носят общий, философско-эстетический, характер и дают представление о взглядах мыслителей, близких к ордену *накибандийа*, других известных мистиков X–XI веков – ал-Газали и Ибн Араби; о слушании и интерпретации музыки.

Из известных мне шести списков «Трактата о музыке» Наджм ад-Дина Кавкаби к переводу привлечены четыре, которые находятся в библиотеках стран бывшего Советского Союза. Рукописи из собраний Ирана оказались мне недоступны в оригинале и учитывались по тегеранскому изданию «Трактата» Кавкаби, осуществленному Мансурой Сабитзаде и основанному на ташкентском списке****. Все используемые мной списки происходят из Бухары и представляют собой сборные рукописи, включающие в себя «Трактат о музыке» и другие сочинения Наджм ад-Дина Кавкаби. В примечаниях к переводу приводятся лишь отдельные разночтения, имеющие существенный характер. Для удобства рукописи обозначены следующими сиглами:

Т – список Института востоковедения им. Беруни Академии наук Республики Узбекистан (Ташкент) № 468/IV (ссылки на его листы даются внутри перевода); **П** – список Института восточных рукописей Российской Академии наук (Санкт-Петербург) № В 2257; **Б** – список Бухарского государственного художественно-архитектурного Музея-заповедника № 13396/11; **Д** – список Института языка, литературы, востоковедения и письменного наследия имени Рудаки Академии наук Республики Таджикистан № 1294/1.

А.Д.

* *Фитрат*. Узбек классик музикаси ва унинг тарихи. – Самарканд–Ташкент, 1927.

** Исследованием научного наследия Кавкаби занимались Н.Н. Миронов, В.М. Беляев, А.А. Семенов, В.А. Успенский, И.Р. Раджабов, Д.А. Рашидова, Т.С. Вызго, А.А. Малькеева, Аскаралли Раджабов, Д. Пажух (Иран), А. Юнг (Германия), М. Сабитзаде (Иран), Г. Шамилли, В. Сумитс и другие. Общие сведения о биографии Кавкаби и характеристика его наследия представлены в статье Д.А. Рашидовой. См.: *Рашидова Д.* Наджмиддин Кавкаби Бухари // История и современность. Проблемы музыкальной культуры народов Узбекистана, Туркмении и Таджикистана. Сб. ст. – М.: Музыка, 1972. С. 365-375.

*** «Трактат о музыке» Кавкаби переводился на русский язык А.А. Семеновым, И.Р. Раджабовым, Д.А. Рашидовой, А.А. Малькеевой, Г. Шамилли. Однако все переводы, за исключением отдельных фрагментов, подготовленных И.Р. Раджабовым, Д.А. Рашидовой, а в недавнее время – Г. Шамилли, остались неопубликованными.

**** *Мансура Сабитзаде*. Се Рисала-йи мусики-йи кадим-и Иран: Рисала-йи Наджм ад-Дин Кавкаби Бухараи; Рисала-йи Абд ар-Рахман бин Сайф Газнави; Муаллифи гумнам дар мусики-йи Дуваздах макам ва манзумайи дар мусики-йи Шашмакам-и Мавараннахр. Ба кушиш-и дуктур Мансура Сабитзаде. Тегеран: Анджуман-и асар ва муфакхир-и фарханги, 2003.

Наджм ад-Дин Кавкаби Бухари

Трактат о музыке

[Т – л. 63б, П – л. 261б] *Во имя Бога, милостивого, милосердного!*¹

Безграничная слава мудрому Промыслителю, которую [воспевает] инструмент влюбленных (*ушшак*)² мелодией (*ба наваи*) Его восхваления. И бесчисленная хвала Милосердному, ласковому к [своим] рабам³. Практикующие нанесение узоров (*накишбандан*)⁴ в страсти свидания с Ним [возносят] бесконечные молитвы Тому обладателю прославленного положения (*макам-и Махмуд*)⁵ – предводителю⁶ пророков и руководителю праведных, и его семейству и сподвижникам, – великим установителям веры и прямо идущим по истинному пути.

И далее. Эти несколько страниц⁷, содержащие знание о частях и основах сочинения (*тасниф*), его состояниях и сложностях, расположенные по порядку в двенадцати главах⁸ и заключении, – украшение (*мувашишах*) титулам *Хумайуна*⁹ и молитва [его] могуществу, возрастающему с каждым днем, месяцу вершины великолепия, любви небесной сферы *султаната*, шахиншаху, заботящемуся о вере, высокородному государю, жемчужине. *Маснави*:

*Хами-йи миллат, панах-и мулку дин,
Джанишин-и рахмати-л-'аламин,
Мазхар-и латиф-и худавад-и джахан,
Хусрав гази 'Убайд Аллах-хан.*

Защитник народа, покровитель государства и веры,
Наместник Пророка,
Проявление божественной любви к миру¹⁰.

[П – л. 262а] Царственный боец за мусульманскую веру, 'Убайд Аллах-хан, – [да] прострет Всевышний свою защиту на всех мусульман до Судного дня, – оказал благосклонный прием [этому] сочинению. Он принял сочинение, хотя превратности времени и нестройный круг эпохи¹¹ не [благоприятствовали] исполняющему этот вид напева (*тараннум*) и умоляющему об этом виде разговора. Однако Его Величество проявил безграничное благодеяние в том, чтобы сущность постигнутого в этой науке этим ничтожеством¹² [Т – л. 64а] была бы [им] записана, надеясь, что [этот труд] – во славу его имени и к чести его благосклонного приема – станет знаменитым и драгоценным, если будет угодно Всемогущему Богу. *Рубаи*:

*Аз джавр-и сипихр Кавкаби чист панах,
Файз-и азали суи ту бинамудах рах.
Дар сурат-и арзидашт аз михнату гам
Бинавишт сахифа-йи пур аз налау ах.*

Как уберечься Кавкаби от небесной сферы (*кавкаби*)¹³ притеснения?
[Лишь] милость вечная Его явила тебе путь [к спасению].
В обличии просителя от бедствия и печали
Страницы написал, наполненные плачем и стенанием.

И от Него – руководство на пути истинной веры и помощь.

Макам первый¹⁴. О благородстве науки музыки¹⁵

Поистине эта наука благородная и искусство тонкое, ибо польза от него духу, [но] не телу¹⁶. *Рубаи*:

*Ан нафха ки рух-и калиб-и инсан буд,
Хамрах ба у савт-и хуши пинхан буд.
Гуйанд ки савт буд ба джан хамрах,
Хамрах ба джан магу ки у худ джан буд.*

Дыхание – то, что было духом тела¹⁷ человека,
С ним вместе был сокрыт приятный некий звук.
Говорят, что звук сопровождал душу,
Не называй его спутником души, ибо то была сама душа¹⁸.

Сказано было некоторыми мистиками (*арифин*): «Все звуки из музыкальных звуков – тайна из божественных тайн, поэтому постижение ее [доступно лишь] избранным (*ахвас*), святым (*авлийа*)»¹⁹. *Рубаи*:

*Хар назма к-аз ан шифта хатир баши,
Сирри аст 'айан вакиф-и ан сирр баши.
Ту гафил ва фарйад кунан ин нагамат,
К-аз гафлат-и дил рахи хазир баши.*

Каждый тон, от которого ты вне себя,
Есть некая явленная тайна, и ты – осведомленный о той тайне.
Ты неразумный и плачущий, – эти тона [даны тебе],
Чтобы быть готовым к избавлению от неведения сердца²⁰.

У совершенных учеников (*талибан-и камил*) и превосходных, идущих праведным путем воздержания и обязательств [по] укрощению страстей, согласно благословенному *айату*: Призываю Бога против шайтана, побиваемого камнями, Во имя Бога, милостивого, милосердного²¹: «Тех, которые усердствовали за Нас, – Мы поведем их по Нашим путям»²², возвышенная цель – только лишь довод, удерживающий от привязанностей и пут брэнного мира (*дунийа*), а конечной целью не является ничего, кроме знания обязанностей приближенных к Всевышнему Господину.

Передают, что многие соколы *тариката*²³ в слушании *замзама*²⁴ разорвали связь тела с душой, в страстной любви улетели [их души]²⁵, и врачи оказались бессильными в лечении этого. [Однако] путем слушания музыки (*авази*) они вернули себе состояние первоначального здоровья. *Рубаи*:

Аваз-и хушат зи тан джудаи бахшад,
Ба шахид-и рухат ашнаи бахшад.
Гар дар 'амал аст руи хар 'илм вали
[Т – л. 646] Ин 'илм зи хар 'амал рахаи бахшад.

Приятный звук от тела отделит твой [дух],
Познакомит с Возлюбленным твой дух.
Если в практике [ты и следуешь] любой науке, –
То эта наука освобождает от любой практики.

Макам второй. О музыке (*мусики*) и определении ее предмета

Знай, что *мусики* – слово греческое, и значение его – мелодии (*алхан*). В терминологии этого искусства [оно] является наукой, в которой познается состояние тонов с точки зрения их благозвучности (*мулаимат*) и неблагозвучности (*мунафират*) [в отношении] друг с другом, [и] состояние временных [промежутков] между тонами с точки зрения их краткости и длительности [в] отношении друг с другом.

Следовательно, содержание [науки] музыки [заключается в] двух частях: знании мелодий²⁶, которое называется наукой сочинения (*илм-и та'лиф*)²⁷, и знании временных [промежутков], которое называется наукой ритма (*илм-и ика'*). Предметом²⁸ этой науки являются мелодии, которые исследуются в отношении их естественного состояния и в отношении благозвучности и неблагозвучности, как это было отмечено выше.

Говорят, [что] эту науку вывел мудрец Пифагор, который был учеником *Лукмана*²⁹. Причина его обращения к этой науке была такова. Однажды ночью он увидел во сне, будто пришел к нему какой-то человек и сказал: «Приходи завтра на базар кузнецов, и тебе откроется тайна из тайн мудрости». Когда [Пифагор] проснулся, было утро, он встал и пошел в ту сторону, и пребывал на том базаре в размышлении о раскрытии той тайны, до тех пор, пока не услышал некий звук, [исходивший] от удара тех тяжелых тел, дававших вместе некое отношение (*нисбати*), от которого он получил наслаждение. [Тогда Пифагор] отошел от того места в угол, выдернул волос из бороды и провел по нему ногтем, из него появился звук. Но [звук] этот был слабый, [и он] заменил волос на шелковую нить³⁰, и стал размышлять о создании некоего инструмента, на который [были бы] натянуты шелковые струны. [Так продолжалось] до тех пор, пока однажды [Пифагор] не пришел к подножью горы, [где] лежала упавшая [мертвая] черепаха с остатками сгнившей кожи на [части] панциря. Когда ветер попадал в ее полость, оттуда появлялся некий звук. [Пифагор] взял это и создал *барбат*³¹, и приделал к нему гриф [Т – л. 65а], и приложил усердие в его довершении и улучшении до тех пор, пока не достиг совершенства. Хотя в появлении этой науки и называли другие причины, однако то, что признано большинством, – таково, как это было приведено [выше]. А Всевышний знает лучше.

[л. 70б] **Заключение. О соблюдении состояний, определении времени [исполнения] и воздействии тонов**

Что касается соблюдения состояний «людей собрания» (*ахл-и маджлис*)³², то если «люди собрания» – целомудренные и праведные, то все, что будет петь и говорить *каввал*³³, должно быть из нравоучений и наставлений, и [призывов к] исправлению поступков [ради] будущей жизни (*ихрат*)³⁴. А если [на собрании] будут *хакимы* и праведники, то пусть поет о справедливости и мужестве, великодушии и благородстве. А если будут молодые люди и люди страстные, то пусть поет о мистической любви (*ишк*) и земной любви (*мухаббат*)³⁵, соблюдении верности и бедности. А если будут странники (*мусафиран*), [то пусть] поет о разлуке с родиной и расставании с друзьями и возлюбленными, о непостоянстве судьбы, и тому подобное.

Что касается определения времени [исполнения *макамов*], то перед самым рассветом [пусть] поет или играет *Рахави*³⁶ и то, что к нему относится. А когда солнце [Т – л. 71а] взойдет – ‘*Ушшак*, а после того до полудня – *Раст*. В полдень – ‘*Ирак*, а когда пройдет полдень – *Бузург*. Во время предвечерней молитвы³⁷ – *Бусалик*, и ближе к вечеру – *Зангула*. Во время вечерней молитвы³⁸ – [П – л. 227а] *Нава*, а во время молитвы перед сном³⁹ – *Зирафган*. Час спустя – *Исфахан*, и в полночь (*нимшаб*) – *Хиджаз*.

Что касается воздействия тонов из основных *макамов*, то ‘*Ушшак*, *Нава* и *Бусалик* вызывают силу и смелость, а из *шу‘бат* [24 производных ладов] такое же воздействие имеет *Махур*. *Аваза* не имеют такого воздействия.

Из основных *макамов* *Раст*, ‘*Ирак* и *Исфахан* [вызывают] чрезмерное веселье и радость, а из *шу‘бат* такое же воздействие имеют *Панджгах* и *Завул*. Из *аваза* такое же воздействие имеют *Гарданийа* и *Навруз*.

Из основных *макамов* *Бузург*, *Рахави*, *Кучак* и *Зангула* [вызывают] печаль и грусть (*хазн ва андух*), а из *шу‘бат* таким же воздействием обладают *Хисар*, *Хумайун*, *Мубарка’*, *Баста Нигар*, *Навруз-и саба*, *Навруз-и ‘араб*, *Ракб*, *Руи ‘Ирак*. А из *аваза* таким же воздействием обладают *Гавашт* и *Шахназ*.

Из основных *макамов* *Хусайни* и *Хиджаз* вызывают страсть (*завк*) и радость, смешанные с печалью и грустью, а из *шу‘бат* – *Нухуфт*, *Байати*, *Дугах*, ‘*Уззал*, *Авдж*, *Навруз* и *Найриз*, а из *аваза* такое же воздействие имеют *Майе* и *Салмак*.

Он – покровительствующий, и у Него прибежище всему⁴⁰, согласно тому, как пожелал Всемогущий⁴¹.

Рубаи:

*Эй манда басы парда зи Наккаш-и азал,
Аваз-и баланд карда дар бахс-у-джидал.
Хахи ки дар ин парда тура рах даханд,
Бар кавл минха асас ва пиш ар ‘амал.*

О, осталось много *парда*⁴² от Предвечного Художника,
Произведших громкую молву в спорах и диспутах.
Хочешь, чтобы тебе указали путь в этом *парда*?
На Его речениях основывай и веди [свои] дела⁴³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В рук. П после *басмалы* следует фраза: «Трактат о науке музыки – тайна из тайн Всевышнего Аллаха, кроме избранных не ведает [ее никто]».

² Здесь и далее обыгрывается двойной смысл приводимых терминов, один из которых – музыкальный. *'Ушшак* – название одного из двенадцати *макамов* и обозначение суфиев (буквально: «влюбленных»), пребывающих в состоянии страстной любви к Возлюбленному – Богу.

³ *Банда наваз* – буквально: «ласковый к прислуге» (см.: *Гаффаров М.А.* Персидско-русский словарь. Под редакцией Ф.Е. Корша. В 2 т. Т. I. – М.: Наука, 1976. С. 110) или, как устойчивый оборот при письменном обращении к эмиру в Бухаре, – «ласкающий раба» (*Андреев М.С., Чехович О.Д.* Арк (кремль) Бухары в конце XIX – начале XX вв. – Душанбе: Дониш, 1972. С. 102).

⁴ Кавкаби здесь дает прямое указание на последователь орден *накшбандийа*.

⁵ Персидская версия коранического выражения *Ал-Макам ал-Махмуд* – «достохвальное место на ристалище Судного дня, где Пророк Мухаммад заступится за все человечество и попросит Аллаха позволить людям сдвинуться со своих мест» (*Кулиев Э.* Словарь арабских выражений и терминов // Священный Коран. Смысловый перевод на русский язык. Первое издание. Перевод с арабского Эльмира Кулиева. – Медина, 2002. С. 1066).

⁶ В рук. Т: *пишрави*; в рук. П и Б: *пишрав*; в рук. Б дана огласовка этого слова, чем, по-видимому, подчеркивается его двойной смысл: «предводитель» и жанр (форма) инструментальной музыки в *макамате* с особым приемом мелодического развития.

⁷ Строка (*сатр*) в данном контексте может быть переведена и как «страница». В завершение введения Кавкаби отмечает, что он «написал страницы» (*бинавишт сахифа-йи*).

⁸ Буквально: «в двенадцати *макамах*» (*бар дуваздах макам*). Этим подчеркивается связь содержания трактата с вопросом *макамата* и, в то же время, с суфийским учением о стоянках (*макамат*) совершенствования на пути постижения Аллаха.

⁹ В словаре Хафиза Убахи, современника 'Убайд Аллахана, слово *хумайун* дается вместе с тремя другими словами – *маймун*, *мубарак* и *худжаста*, и «все они имеют одно значение» (Хофиз Убахи. Тухфат-улахбоб ё «Фарханги Хофиз Убахи». Хозиркунандаи нашр ва муаллифи мукаддима, тавзеҳот, илова ва феҳристон номзади илми филология Хафиз Рауфзода. – Душанбе: Ирфон, 1992. С. 244), которое передается в русском языке такими близкими значениями, как «счастливый», «благословенный», «благополучный» и т.п. В исторических хрониках обычно не переводится и употребляется как устойчивый эпитет при характеристике правителя.

¹⁰ Буквально: «Милость Бога ко всему сущему».

¹¹ «Нестройный круг эпохи» (*даира-йи насаз-и давран*) – в этом выражении имеется еще один, собственно музыкальный смысл, – несоразмерность (нарушенность) ритмического круга (*даира*).

¹² «Этим ничтожеством» (*ба ин камина*) – имеется в виду автор трактата. Типичное для средневековых историков уничижительное самообозначение автора.

¹³ В первой строке этого *рубаи* обыгрывается двойной смысл слова *кавкаби* – небесная сфера и поэтический псевдоним (*тахаллус*) автора – Кавкаби. Это позволяет дать и иной ее перевод: «Как уберечься от небесной сферы притеснения?». Небесная сфера, круги небес – часто встречающиеся в поэзии Средней Азии и Ирана образ и символ судьбы, рока и их «произвола» в отношении человека. См. у современника Кавкаби Мирзы Мухаммада Хайдара: «О вращающееся небо, дело твое всегда такое: // Обычай твой – насилие, притеснение, жестокость к нам» (*Мирза Мухаммад Хайдар*. Та'рих-и Рашиди. Введение, перевод с персидского А. Урунбаева, Р.П. Джалиловой, Л.М. Епифановой. Примечания и указатели Р.П. Джалиловой и Л.М. Епифановой. – Ташкент: Фан, 1996. С. 556).

¹⁴ *Макам-и аввал* – буквально: «Первый *макам*». Кавкаби использует слово *макам* для обозначения двенадцати глав своего трактата. Кроме музыкального, термин имеет и суфийское значение – стоянки (этапы совершенствования) на пути постижения Бога. Ввиду невозможности передать при переводе все значения и в целях сохранения многозначности данного термина мы оставляем его в оригинале.

¹⁵ *Дар шараф-и 'илм-и мусики*. Благородство музыкальной науки – одна из традиционных тем науки о музыке. См., например, главу в разделе о музыке энциклопедии наук «Джами' ал-'улум» («Собрание наук») у Фахр ад-Дина Рази – «О благородстве этой науки» (*Дар шараф-и ин 'илм*) или в позднесредневековом «Трактате о науке музыки» анонимного автора, где указано на личное мнение пророка Мухаммада о благородстве этой науки (*Аноним*. Рисала-йи 'илм-и мусики. Рук. ИБР РАН № В 3983. – Л. 1а).

¹⁶ По всей вероятности, данная сентенция заимствована Наджм ад-Дином Кавкаби из трактата 'Абд ал-Кадира Мараги (ум. в 1435) «Десять польз» («Фаваид-и 'ашара»), о чем свидетельствует следующий текст Мараги: «Знай, что музыка – это творение, возникшее от установлений мудрецов, и польза от нее духу, но не телу; тело не имеет от нее пользы» (*'Абд ал-Кадир Гайби ал-Хафиз ал-Мараги*. Фаваид-и 'ашара. Рукопись Библиотеки Топ Капи Сарайи, Стамбул (Турция) № А 3470. – Л. 1156).

¹⁷ *Арвах* – дух. *Калиб* – тело, оболочка. В данном контексте – тело как неживая, не одухотворенная субстанция, оживающая посредством вселения в нее духа.

¹⁸ Интерпретацию этого четверостишия и, в особенности, его первой строки см: *Шамилли Г.Б.* Классическая музыка Ирана. Правила познания и практики. – М.:

Изд. дом «Композитор», 2007. С. 165-166. Близкое по смыслу четверостишие о напеве и вхождении духа в тело приводит Бакийа-йи Наини (XVII в.) в своем трактате о музыке «Замзама-йи вахдат» (*Бакийа-йи Науни*. Замзама-йи вахдат. Рук. ИВАН РУз № 10226/II. – Л. 76а).

¹⁹ Цитируемое изречение приведено на арабском языке. В рук. Д – в усеченном виде: «Сказано было некоторыми мистиками: все звуки из звуков» (л. 26). В рук. Т оно повторяется в несколько измененном виде после завершения трактата (л. 716): «Завершен музыкальный трактат, и она [музыка] – тайна из божественных тайн, [о которой] не знает [никто, кроме] избранных». Происхождение этого изречения установить не удалось. Оно обнаружено мной в различных сочинениях по музыкальной науке эпохи Кавкаби (конец XV – начало XVI вв.), а также и более позднего времени, вплоть до начала XX в.

²⁰ Третью строку в этом *рубайи* можно перевести и несколько иначе: «Ты неразумный и плачущий [об] этих тонах». Такая интерпретация основана на идее о разлуке человека с божественными звуками другого мира, к постижению которых он стремится. Данное *рубайи* с некоторыми незначительными изменениями содержится (без указания на Кавкаби) в трактате *байазе* анонимного бухарского автора позднего времени, где оно предназначено для исполнения в *Синариш макама 'Ирак*. Его транскрипция и перевод на русский язык выполнены А.А. Семеновым (Бухарский музыкальный трактат анонимного автора. Перевод с персидского проф. А.А. Семенова. Ташкент, 1941 г. Рукопись в библиотеке НИИ искусствознания АН РУз, МП, С-30, Инв. № 83, д. 3, № 234. – С. 154).

²¹ Вся фраза на арабском языке – принятая каноническая формула, предшествующая произнесению сур Корана, молитв и т.п.

²² «Тех, которые усердствовали за Нас, – Мы поведем их по Нашим путям» – *Ва-л-лазина джахаду ва фина ланнахди йаннахум субулана*. Приведенный текст – часть 69 *айата* суры «Паук». Завершение *айата* (*ва инна Аллаха лама'а ал-мухсинина*) у Кавкаби отсутствует. *Айат* дается в переводе И.Ю. Крачковского.

²³ Выражением «соколы *тариката*» или «соколы», по всей видимости, обозначались начинающие путь (неопытные) адепты суфизма. Современник Кавкаби – Мирза Мухаммад Хайдар – называет «соколом» Мавлана Джами до того, как он стал муридом Мавлана Са'д ад-Дина Кашгари («Есть сокол, который постоянно проходит здесь, – в силек какого обладателя счастья попадет он?») (*Мирза Мухаммад Хайдар*. Та'рих-и Рашиди... – С. 243).

²⁴ *Замзама* – буквально: «тихие напевы». А. Низамов в генезисе *замзама* выявляет первоначальное сакральное значение, выражаемое в зороастрийском пении молитв, которое противопоставлялось чтению Корана, обычно громкому, своим тихим напевом; в XVI–XVII вв. оно больше применялось «уже в значении «мелодия» или «пение» (*Низамов А.* Суфизм в контексте музыкальной культуры народов Центральной Азии. – Душанбе: Ирфон, 2000. С. 46).

²⁵ Здесь, по-видимому, приведен один из многочисленных суфийских рассказов о силе воздействия музыки, нередко приводившей к физической смерти неумеренно практикующего слушание. См., например: (*Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, 1965. С. 273).

²⁶ «Знание мелодий» (*ма'рифат-и алхан*) и «знание временных [промежутков]» (*ма'рифат-и азмина*) – обозначение двух традиционных сфер музыкального искусства и соответствующих разделов науки о музыке. Термин *ма'рифат* многозначен и применялся в различных сферах знания, включая *тасаввуф*, как устойчивая категория познания. Он вводится уже в ранних арабоязычных и персоязычных источниках по музыкальной науке. 'Абд ал-Кадир Мараги выделял «знание тонов» (*ма'рифат-и нагамат*) и «знание ритма» (*ма'рифат-и 'ука'*) (см.: 'Абд ал-Кадир б. Гайби ал-Хафиз ал-Мараги. Джами' ал-алхан. Ба ихтимам-и Таки Биниш. – Тегеран, 1987. С. 10, 11).

²⁷ В современном музыковедении терминологическое выражение *'илм-и та'лиф* обычно переводилось как «наука композиции» [см.: *Абдурахман Джами*. Трактат о музыке. Перевод с персидского А.Н. Болдырева. Редакция и комментарии В.М. Беляева. – Ташкент: Изд-во Акад. наук Узбекской ССР, 1960. С. 16, 17]. Представляется, что более близким к эпохе Кавкаби и точнее выражающим смысл понятия будет перевод «наука составления» или «наука сочинения».

²⁸ Для обозначения предмета музыкальной науки Кавкаби использует термин *мавзу'*, который применял, в частности, 'Абд ал-Кадир Мараги, определивший, что «предметом (*мавзу'*) всякой науки является то, что в этой науке обсуждают (*бахс кунанд*)», а «предметом музыки является тон (*нагма мавзу'-и мусики башад*)» ('Абд ал-Кадир б. Гайби ал-Хафиз ал-Мараги. Джами' ал-алхан... – С. 9]. Соотношение между предметом науки и характером его исследования (обсуждения) – философско-методологический вопрос, который рассматривался применительно к различным видам знания. Так, определение Мараги почти буквально совпадает с аналогичным определением у Насир ад-Дина ат-Туси (XIII в.) в его философско-этическом труде «Ахлак-и Насири» (с использованием терминов *мавзу'* и *бахс*): «У каждой науки имеется [свой] предмет, так что этот предмет обсуждают в той науке» (*Х'адже Насир ад-Дин Туси*. Газида-йи Ахлак-и Насири. Мукаддима-йи интихаб ва шарх-и лугат: Шахром Раджаб Заде. – Тегеран, 1998. С. 92).

²⁹ *Лукман* – мифический мудрец древности, иногда Древней Греции, олицетворение мудрости на мусульманском Востоке, коранический персонаж (см. 31 суру Корана, названную его именем). В отдельных энциклопедиях наук в разделах по «истории философии» (*тарих ал-хукама*) рассматривался как первый мудрец в философии (*Ваджид Али-хан*. Матла'ал-улум ва маджма' ал-фунун. – Лакхнау, 1908. С. 89). Персонаж многочисленных литературных и фольклорных произведений на арабском, персидском и тюркских языках, имя нарицательное. Приписываемые *Лукману* мудрые изречения-наставления многократно переписывались и переиздавались в странах мусульманского

Востока, в том числе в новое время. Образ бытовал и в устной среде, отразившись во множестве народных поговорок и пословиц.

³⁰ Персидское слово *абришим* для обозначения шелковых струн зафиксировано уже в ранних арабоязычных и персоязычных сочинениях по музыкальной науке, в частности: в энциклопедиях «Братьев чистоты» (середины X в.), «Собрания наук» (Джами' ал-'улум) Фахр ад-Дина Рази, в трактате о музыке Мухаммада Нишапури и др. Оно встречается также в ранней персидской поэзии, например, у Низами Ганджави (XII в.). Все это позволяет рассматривать слово *абришим* как устойчивый термин и переводить его выражением «шелковые струны».

³¹ *Барбат* – струнный инструмент типа лютни, имевший распространение в городских центрах культуры Средней Азии и Ирана в античный и раннесредневековый периоды; предшественник и современник *уда*.

³² «Люди собрания» (*ахл-и маджлис*) – категория, обозначающая участников различных «собраний», – излюбленной формы интеллектуального и культурного времяпровождения на средневековом Востоке. К ним относились и собрания последователей суфийских братств. Посвящение «Трактата о музыке» 'Убайд Аллах-хану позволяет полагать, что здесь под этой категорией понимались посетители музыкально-поэтических собраний в придворной традиции.

³³ *Каввал* – термин, означающий различные категории исполнителя-певца, связанные с пением или художественной декламацией поэтических и прозаических текстов. Значение термина менялось на протяжении нескольких веков.

³⁴ Иначе – для жизни после физической смерти.

³⁵ В философско-этических сочинениях мусульманских ученых различалось несколько видов любви, соответ-

ственно обозначавшихся разными терминами. Такое различие мы наблюдаем и в трактате Кавкаби, где мистическая любовь обозначена термином *ишк*, а земная – *мухаббат*.

³⁶ Здесь и далее приводятся названия основных двенадцати *макамов* – основных ладов ученой классической музыки и образованных на их основе производных ладов – *шуба* и *аваза*.

³⁷ *Намаз-и дигар* – третья, предвечерняя молитва, совершаемая между полуднем и заходом солнца. Намазы в трактате Кавкаби выполняют функцию индикаторов времени, указывающих на определенные отрезки суток.

³⁸ *Намаз-и шам* – четвертая молитва, совершаемая на закате.

³⁹ *Намаз-и хуфтан* – пятая молитва перед сном, совершается через полтора часа после захода солнца.

⁴⁰ «У Него прибежище всему» – *Ва илайхи-л-масиру* – кораническое выражение. См.: Коран, Сура 64, аят 3.

⁴¹ Вся фраза «Он – покровительствующий, и у Него прибежище всему, согласно тому, как пожелал Всемогущий» – на арабском языке, коранического происхождения.

⁴² Здесь *парда*, обозначая систему ладов и выступая синонимом термина *макам*, имеет и иной смысл – как «сокрытое», т.е. «осталось много сокрытого от Предвечного Художника». Двойной смысл термина *парда* позволяет дать другую интерпретацию данного *рубайи*.

⁴³ «На Его речениях (*кавл*) основывай и веди [свой] дела (*'амал*)». В этом бейте слова *кавл* и *'амал* имеют и второе свое значение, как термины – названия музыкальных форм и жанров, распространенных в эпоху Кавкаби и позже.

Современная русская проза: «новая религиозность»?

От редакции. ВС продолжает публикацию материалов на тему «Поэзия и Вера», начатую в прошлом выпуске журнала*. В этом номере тема расширена – разговор пойдет также и о прозе. «Информационным поводом» стал круглый стол на тему религиозных поисков в современной русской прозе, прошедший 12 сентября 2013 года в московском культурном центре «Покровские ворота». Публикуемая ниже сокращенная стенограмма прозвучавших на нем выступлений подготовлена для ВС Вадимом МУРАТХАНОВЫМ.

Круглый стол собрал солидный состав участников и полный зал слушателей. Ключевыми в дискуссии были вопросы: может ли духовность в литературе быть вне религии? Насколько состоятельна и перспективна для общества и культуры так называемая «бедная вера», складывающаяся на обломках атеистической идеологии?

Ответы на них, как и следовало ожидать, прозвучали полярные и взаимоисключающие.

Для одних участников дискуссии христианство – историческое наследие, культурный слой, источник сюжетов и метафор. Для других – живой организм, образ мысли и мироощущение. Соответственно отличаются и подходы участников к тому, какое место должны занимать религия и вера в современной литературе.

В.М.

Отец Сергей Круглов (поэт): Сегодня по воле Промысла мы собрались здесь для того, чтобы обсудить некоторые темы, которые всем собравшимся кажутся важными. Ведущие нашего вечера – это поэт, критик, литературовед Евгения Вежлян и я, Сергей Круглов, или отец Сергей, если кому-то так удобней.

Сегодня для обсуждения предлагается тема так называемой «новой религиозности». Это словосочетание уже стало в определенной степени устойчивым. «Новая религиозность» – одна из тенденций прозы последних лет. О новой религиозности

* См.: «Поэзия растворена во всем...». На вопросы ВС отвечает Галина Климова; «Нити из церковнославянского клубка...». На вопросы ВС отвечает Мария Игнатьева; *Муратханов В.* Начальнику хора. До востребования. – Восток Свьше, 2013, № 3 (31). С. 89–105.

мы так или иначе думаем, когда читаем прозу Алексея Варламова, Майи Кучерской, в частности ее роман «Бог дождя», замечательный сборник рассказов и анекдотов «Современный патерик», который с удовольствием используют священники в своих проповедях с амвона. В этом же ряду – роман Людмилы Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик», который вызвал изрядный отклик у читательской публики и даже стал камнем преткновения и притчей во языцех... Уникальная проза Владимира Шарова, о которой даже трудно сказать, что она говорит о религиозности, – она говорит о самых глубинных вещах в человеке... Проза Александра Иличевского, в частности предлагаемый здесь к рассмотрению роман «Город заката» – прекрасная вещь об Иерусалиме... Роман Евгения Водолазкина «Лавр», который кто-то называет стилизацией, кто-то – православным фэнтези, а кто-то – едва ли не самым глубоким православным произведением последнего времени. Сюда же относятся роман одного из участников и вдохновителей сегодняшнего действия Валерия Байдина «Сва»; повесть Дмитрия Данилова «Горизонтальное положение», поговорить о религиозных тенденциях которой было бы чрезвычайно интересно; роман Андрея Таврова о Соловьеве «Матрос на мачте»... Рассказы и повести Николая Байтова. Книги, которые пишет Наталья Черных. Роман Сергея Соловьева «Адамов мост»... Список этот далеко не полон, потому что религиозные тенденции в той или иной книге каждый может усмотреть свои. Кроме того, будем надеяться, что будут писаться новые книги.

Что такое новая религиозность? Есть ли она вообще в современной литературе? Или этот набор произведений достаточно случаен и все они из разных потоков? Если эта религиозность есть, то насколько это явление внеконфессиональной религиозности ново для России? Эти темы предлагается обсудить сегодня.

Евгения Вежлян (поэт, критик). Список произведений, который сейчас был озвучен, несколько разрозненный и странный. И наша дискуссия потенциально делится на две половины, которые надо свести воедино: наша современная литература – и собственно тема духовных исканий, трансцендентного объяснения жизни. Как уже было сказано, вдохновителем сегодняшнего разговора стал Валерий Байдин, который постоянно живет во Франции и периодически приезжает в Москву. Из наблюдений, которые он делает, приезжая сюда время от времени, и возникло его желание обсудить некоторые темы. Я думаю, он сейчас сам объяснит контекст нашего разговора.

Валерий Байдин (прозаик). Я уже более двадцати лет живу во Франции, но приезжаю почти каждый год в Россию. В основном – в Москву, иногда и в провинцию. В последние годы замечаю интересную вещь: атмосфера религиозной жизни, ее динамика меняются. В какую сторону? Мне кажется, что возникшее у меня стихийно словосочетание «новая религиозность» оправданно. Потому что та религиозность, которую я хорошо знал по религиозному подполью Москвы в 70-е, 80-е годы, будучи затиснута в храмовое пространство, которое охранялось стражами веры – нашими «друзьями» из «больших домов», сейчас изменилась.

Во-первых, исчезла религиозная эйфория перестроечных и послеперестроечных лет. Она сменилась другим – невероятной жаждой веры, но в каких-то других фор-

мах. Это теперь не молчаливая, тихая вера и не вера крестных ходов и манифестаций. Теперь это внехрамовая вера. Она требует себе голоса, пространства. В этом смысле она новая.

Есть ли у этой новой религиозности отражение в литературе?

Я долгие годы не читал ничего, что происходит в русской литературе, – просто занимался наукой. Но в этом году приехал и прочел множество произведений, которые мне попались под руку. Я не литературовед и не критик, поэтому прошу простить некоторую произвольность предложенного списка. Он был составлен в хронологическом порядке. Меня поразило то новое, что возникло в этих произведениях, что кардинально отличает их от традиций нашей религиозной прозы XIX века, традиций эмигрантской прозы. Конечно, традиция лесковской, бытописательской прозы продолжается в творчестве Олеси Николаевой. Но этого оказывается недостаточно другим писателям. Меня поразило образ священника в рассказе Алексея Варламова «Таинство». Странная старушка, подойдя к причастию, растерялась, не может назвать свое имя. Священник ищет ее потом в храме и не находит. Идет с чашей на паперть, церковный двор, выходит на улицу и где-то в городе, наконец, ее встречает. Говорит: «Как твое имя?» Она называет. Он произносит: «Причащается раба Божия Мария во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь. Помолись обо мне грешном». Когда я пересказал сюжет знакомому московскому священнику, он сказал, что это красивая, но абсолютно невозможная, фантастическая история. Но ведь не в этом же дело. Здесь сталкиваются две традиции – церковная духовная и светская духовная. Так вот новая религиозность выражает в первую очередь светскую духовность. Теперь мне хочется послушать других, чтобы понять, насколько я был прав, сведя воедино таких ярких и разных писателей.

Евгения Вежлян. Одна из книг, которые мы рассматривали в качестве отправной точки для сегодняшнего разговора, это только что вышедшая «Религия после атеизма. Новые возможности теологии» присутствующего здесь Михаила Эпштейна. Она посвящена новому типу религиозности, который возник в постатеистическую эпоху.

Михаил Эпштейн (литературовед, философ). Хочу начать с такого статистического факта: в 2011 и 2012 году проводились опросы по религиозным верованиям, причем второй из них охватывал невероятно большую выборку населения – 57 тысяч человек почти во всех субъектах Российской Федерации. Выяснилось, что первая по численности группа – это православные, 41%. Намного меньше, чем считалось раньше. А на втором месте группа верующих, которые не придерживаются какого-то конкретного вероисповедания, – таких 25%. К ним можно еще добавить 4,5% экуменистов – людей, тоже верующих вне исповедания, но придерживающихся христианских взглядов.

Таким образом, значительная часть населения нашей страны принадлежит к неопознанной, не описанной группе верующих без вероисповедания. Меня эта проблема стала волновать еще в конце 70-х – начале 80-х годов. Я даже написал манифест «бедной веры» – он вошел в эту книгу. «Бедная вера» – это не что-то плохое.

Это знак веры, которая освобождается от религии. Я здесь использую терминологию Карла Барта, крупнейшего протестантского теолога XX века, который говорил о том, что история религии – это, в сущности, борьба веры с религиями и победа веры над религиями, поскольку религия – это окаменевшее тело веры, ее конфессиональная, церковная плоть. И смерть Бога, провозглашенная Ницше и ставшая центром многих влиятельных теологий XX века, пронеслась, конечно, и над нашей страной – может быть, более разрушительным смерчем, чем над другими. Но странным образом советский семидесятилетний атеизм, уравнив все веры под катком своего отрицания, подготовил тот духовный вакуум, который стал заполняться уже в формах новой религиозности, новой веры – веры надконфессионального типа. Именно это я и назвал тогда «бедной верой». Бедной в том смысле, в каком «беден» театр Ежи Гротовского, где не было декораций, масок, бутафории. Актер в нем жил на пределе своей человечности. В «бедной вере» нет ни обрядов, ни уставов, ни вероучительных книг. Тем не менее, она предполагает, как всякая вера, личное, экзистенциальное общение с Богом – молитвенное, покаянное. И, конечно, с трудом можно было представить, что возникшая из духовного вакуума позднего советского периода общность вырастет спустя тридцать лет во второе по численности внеисповедное религиозное состояние в России.

Когда я читаю лекции по истории российской религии и философии в английских и американских университетах, наибольший интерес вызывает тема «бедной религии», потому что она очень близка студентам. Терминологически это у них несколько иначе оформляется: они говорят о духовности, *spirituality*, – в противоположность религиозности. И для них это проблема номер один. Они хотят быть духовными людьми, они знают, что дух дышит, где хочет... Для них – может быть, не в такой степени, как для людей позднего советского периода, – это тоже вопрос: как обрести свое место предстояния перед Богом здесь и сейчас. Кьеркегор описывал состояние, можно сказать, «бедного» верующего, который является современником Иисуса и для которого еще не свершилось наглядное доказательство того, что тот – Христос: между Иисусом и Христом. Это чистое состояние веры, которое еще не обрело никакой церковно-исторической плоти. Потом эта историческая плоть разлагалась, умирала, что засвидетельствовал своим страдальческим опытом Ницше и о чем говорит «теология смерти Бога», возникшая в Америке*. Кстати, в моей книге приведена переписка с Томом Альтицером**, провозвестником этой теологии. Мой контртезис, который он пытался, но так и не смог принять, состоит в том, что после «смерти Бога» происходит «воскрешение Бога» в формах, уже отличных от досмертных форм Его бытия. Мистерия Жизни и Воскрешения Христа совершается, видимо, и в христианстве. Плоть, в которой воскресает Христос после смерти и в которой воскресает христианство после своей смерти в крайности секуляризма, – она совершенно иная. Это может быть не вполне видимая, *другая* плоть. В какой форме веры мы сейчас живем, в какую плоть облакаемся, нам предстоит выяснить. И, конечно, огромная надежда

* «Теология смерти Бога» (или «диалектическая теология») – ведущее направление в протестантском богословии в 1920-30-е годы. Возникло в Германии; основоположник – К. Барт; классические представители – Р. Бультман, Ф. Гогартен, Э. Турнейзер, П. Тиллих, Р. Нибур. (Прим. ВС).

** Томас Альтицер (р. 1927) – американский радикальный теолог, в своей концепции разделяющий тезис Ницше «Бог умер». (Прим. ВС).

на тех писателей, которые смогут этот опыт эмоционально и провидчески пережить и раскрыть в своих произведениях.

Евгения Вежлян. Здесь возникает вопрос: действительно ли то, что находит отражение в упомянутых уже сегодня произведениях, – это та самая промежуточная, «бедная» вера или это что-то еще? Отец Сергей, у вас есть какая-то гипотеза на этот счет?

Отец Сергей Круглов. Я думаю, прежде всего, о том, насколько бедна «бедная вера». Мне кажется, у «бедной веры» уже сложилась некоторая обрядовость, некоторый корпус догматики, у нее есть свои «святые» – доктор Гааз, Симона Вейль*, Лев Толстой. Это люди, принадлежащие к разным конфессиональным позициям – и, тем не менее, достаточно авторитетные в среде «бедной веры». Возвращаясь к «бедности веры», которая представлена в книгах списка, я бы хотел задать вот какой вопрос: насколько заметно, что все перечисленные книги растут «на грядке» нашего русского православия?

Ирина Роднянская (философ, литературный критик). Хочу обратить внимание на то, что Михаил Наумович, когда рассказывал нам о своей книге и «бедной вере», невольно черпал метафорику из евангельских текстов. Без этой основы – если угодно, уже только культурной – говорящий на такие темы обходиться, видимо, не может...

Я не понимаю, что такое «новая религиозность». Дело в том, что в русской прозе религиозные поиски прекратились на «Воскресении» Толстого. И весь блистательный наш Серебряный век не даст для нашей темы почти никакого материала. Да, был Розанов с его действительно новой религиозностью. Был «Серебряный голубь», где сектанты изображены не твердым ни в чем Андреем Белым. Была отчасти претенциозная, отчасти талантливая эссеистика Мережковского и Гиппиус. Крошечная сцена в «Белой гвардии», где по молитве героини перед образом Богоматери совершается то, о чем она просит. И – все. Нет в русской прозе после Достоевского того, о чем мы сейчас говорим. Это странно, но это так.

Пробуждение начинается только с «Доктора Живаго» и творчества Солженицына в середине века. «Всю ночь читал я Твой завет / и как от обморока ожил». От обморока поэзия пробуждается первой, – чрезвычайно остро это пробуждение и мучительно, и не похоже на те антологии, которые «патриотическое» крыло нашего православия сочиняет и публикует. Но это – старая христианская религиозность, где пространство храмовое и вне храма невозможно разделить. Даже у такой потрясающей вольнодумки и, вместе с тем, – глубочайшего поэта с религиозным чутьем, как Елена Шварц, храм обязательно присутствует, так же как внехрамовое пространство, и она мечется между тем и другим...

И для меня существует только одна религиозность. «Новая» она только потому, что – после вакуума. «Новая религиозность» может быть только воцерковленной ре-

* Федор Гааз (1780–1853) — русский врач немецкого происхождения, филантроп, известный под именем «святой доктор». Симона Вейль (1909–1943) – французский философ и религиозный мыслитель. (Прим. ВС).

лигиозностью в литературе. Потому что – по плодам познается. Я не хочу сказать ничего дурного про так называемую «бедную веру» – я, наверное, не читала ее творческих плодов. А вот творческие плоды воцерковленных писателей-христиан я знаю, и, по-моему, они замечательные. Замечательны они, прежде всего, своей свободой – как будто все они следуют завету отца Сергия Булгакова о том, что искусство должно быть свободно от религии, но не от Бога; от морали, но не от добра. Конечно, можно представить себе искусство, которое свободно и от добра, и от Бога, но тогда все равно оно будет заменять это некими фигурами отрицания.

Люди, о которых я хочу сказать, свободны в выборе тем, жанров, стилей, направлений и, наконец, даже в мучительном выборе пути, который отражается в произведениях. Это проза, которая охватывает период с конца 90-х по 2013 год. В первую очередь назову замечательного писателя, который сейчас очень болен, – Юрия Малецкого и его романы «Любью» 1996 года и «Конец иглы» 2006 года. Огромная сложность ассоциаций и сплетение биографических обстоятельств не может не захватывать. Это пропущенные нашей критикой произведения. Сюда можно добавить многое из того, что написал Алексей Варламов, особенно «Рождение». Роман Майи Кучерской «История одного знакомства», из которого вырос «Бог дождя». Потом она обзавелась своим церковным и литературным опытом, изменила позицию героини с первого лица на третье, написала очень драматичную и вместе с тем уже несколько дидактичную и правильную книгу. Но в первом романе было то, к чему ведет «бедная вера»: она в конце концов ведет в церковь. Там так описана Ночь души, что я забыть это до сих пор не могу. Когда это все было переведено в прохладное русло третьего лица, такого впечатления уже не было. И «Современный патерик» Кучерской прекрасен. Он многим кажется чуть ли не кошунственным – с такой свободой обращается она в своих притчах к довольно-таки неприкасаемому материалу. То же самое мы видим в гротескной прозе Олеси Николаевой, где показаны наши интеллигентские сборища, метания, отклонения. Единственная известная мне вещь такого плана, написанная не в христианской, а в иудейской традиции, – это «Город заката» Иличевского. По-моему, это вообще лучшее, что он написал. Совершенно потрясающая исповедь неопита иудаизма, безмерно поэтичная на фоне Иерусалима. Иногда наивное, потому что вдруг автор начинает цитировать из Талмуда как новость что-то уже давно известное по Четвероевангелию.

Я говорю сейчас о писателях воцерковленных. Но это не значит, что они на это нажимают, – просто они так видят. У них есть опыт церковной жизни с ее Типиконом, покаянием, с тем, что называют сейчас обрядами, без чего эти люди жить не могут. К таким авторам относится и Максим Осипов. Я советую прочесть в «Знамени» его рассказ «Волною морскою». Не буду пересказывать и характеризовать, но совершенно ясно, что это писал человек, который знает, что такое страх смерти, что такое избавление от страха смерти и что такое сопоставление этого неотделимого страха с тем кредо, которым мы живем.

О «Вертикальном положении» Дмитрия Данилова я говорить не буду, потому что моя большая статья об этой повести опубликована в сборнике, посвященном Мариэтте Чудаковой. Ее текст можно найти в блоге Данилова. Читая эту вещь, я с удивлением поняла, что у меня есть гуру – хотя это абсолютно авангардная вещь

и даже поставангардная. Сам Данилов уверенно говорит в одном интервью, что совершенно не зависит от своего вероисповедания, но старается соблюдать три принципа: не кощунствовать, не употреблять обсценной лексики и не изображать сексуальных сцен. По-моему, это чрезвычайно много. В прозе авторов, живущих не «бедной верой», но той, которая требует дел, а первое дело для верующего – это прийти в церковь, так вот в их прозе, свободной и автономной, как любое искусство, есть это наполнение.

В заключение назову еще повесть Ирины Поволоцкой «Пациент и гомеопат», вышедшую в 9-м номере «Нового мира». В ней изображена позднесталинская Москва. Автор, коренная москвичка, необыкновенно чувствует «гения места». Это не о вере, собственно говоря, – это об ужасных временах, когда надо было предавать или не предавать, молчать или говорить, и платой была жизнь. Там нет ни пыток, ни застенков – герой умирает от сердечного приступа. Его, еврея, крестила в младенчестве няня, и он это помнит. Но этот мотив проходит сквозь повесть тончайшей золотой нитью, нигде не нарушая концентрированного текста, и под конец бьет в сердце.

И наконец, роман Понизовского «Непререкаемые». Некоторые сочли его подражанием Достоевскому, но, на мой взгляд, это потрясающая мениппея, где все возможные протагонисты спора о России расставлены по своим местам. Перечислив все эти произведения, я могу определить их как новое свидетельство – так, кстати, называлась одна моя статья о поэзии. Если хотите, это «новая религиозность», потому что она свободна от дидактических форм. Она конфессиональна по глубинному мироощущению, не более того. Но это церковная религиозность.

Отец Сергей Круглов. Я бы хотел вступить за «бедную веру», о которой говорил Михаил. Когда я услышал, что между «Серебряным голубем» и «Доктором Живаго» не было религиозной литературы, мне стало обидно, потому что в это время был Андрей Платонов. Это не церковная религиозность, но это религиозность, очень больно выросшая из церковности. Отношения человека и коллектива, человека и народа, человека и общества – это церковные отношения. Бог – это отец, люди – дети, а церковь – это семья, то место, в которое дети решили вернуться. Не все дети. Многие бегут сами по себе. Отношения между братьями и сестрами, отношения внутри живого тела, где каждый поворот вызывает свою реакцию, где надо найти свое место, чтобы стать единым организмом – это было, я думаю, очень *больной* болью Платонова.

И это мы видим в наше время, когда читаем романы Владимира Шарова. Это отношение ребенка, который обрел такую свободу, что стал играть и жить один, в углу, и смотреть со стороны на свою семью – братьев и сестер. Ему представилась – или он посчитал, что представилась, – возможность творить новый мир. Бог ему дал такую возможность, а сам отошел в сторону. Вот это и есть «новая религиозность». Я думаю, что она имеет продолжение в литературе и в наше время. И не только та религиозность, которая действует внутри какой-то традиции, в частности – православной. Там много свободы, много смелости, метаний, трагедий, много живого, настоящего, но все это происходит внутри церкви. А эти дети играют снаружи. Играют в великолепные и опаснейшие игры. Слава Богу, религиозная литература у нас никогда не заканчивалась, даже в советское время.

Владимир Шаров (прозаик). Трудно говорить после того, как закончена книга, над которой работал много лет. Так получилось, что я многое слышал. В 56-м году у нас появилась квартира. И как раз в это время стали возвращаться из лагерей друзья отца. Я был ребенком террористического склада – до часу ночи не уходил, слушал, что они рассказывали. Некоторые из наших гостей отсидели по 15, по 20 лет, то есть знали все даже не из первых рук, а испытали на себе. Я слушал рассказы этих умных, тонких людей – и толком не понимал, как все это могло происходить. Что-то начало складываться для меня после «Котлована» Платонова – отцу подарили на день рождения «слепую», четвертую копию, я прочитал и был ошарашен.

Мне тоже кажется, что религиозная традиция не прерывалась, что вообще не было в нашей истории ничего, что выламывалось бы из этого ряда. Просто были совсем разные комментарии и совсем разные понимания. Иногда бралось Священное писание целиком с самыми разными отношениями, направлениями, противоречиями. Иногда оно сокращалось до нескольких стихов или строчек, с целью достичь какой-то окончательной, последней правоты, необходимой во времена Конца света, который значительная часть ушедшего в раскол церковного сообщества XVII века считала уже наступившим периодом времени. И дальше были попытки найти путь: как жить, когда правит Антихрист, – что можно делать, а что нельзя, до какой степени можно соприкоснуться с государством. Есть огромный свод комментариев. Атеистические или нет, они по определению не могут выйти за пределы этих отношений.

Я склонен считать, что, если проливается кровь, это никогда не может быть оправданно. Тем не менее, мне кажется, что и это тоже было в русской истории частью жесткой парадигмы «последних времен», Страшного суда, спасения и построения рая. Была в XIX – начале XX веков такая еда в кабаках, которая могла поднять на ноги после самого сильного похмелья, – называлась «взвар». Все остатки мясной пищи сваливались в чан и кипели всю ночь. Мне кажется, что Россия на рубеже XIX и XX веков представляла собой такой взвар, где все мысли и идеи обладали абсолютной валентностью. Все могло соединяться со всем. Люди обменивались идеями, которые сходились между собой, порождая что-то третье. И весь этот пласт пропал. Что-то из этого можно восстановить, но большая часть погибла навсегда. И с этим миром ушла навсегда та изначальная субстанция веры, которая лежала в основе событий, знакомых нам по учебникам.

Алексей Варламов (прозаик). Я очень рад, что здесь прозвучало имя Платонова, потому что, конечно, это ключевая фигура в русской литературе XX века. Если молодой Платонов и даже Платонов конца 20-х – начала 30-х годов был очень далек от церковности, то поздний Платонов не просто религиозен – он воцерковлен. По письмам видно, что это был человек, который жил уже христианской жизнью. В этом смысле название одного из его лучших последних рассказов – «Возвращение» – это формула его жизни. И жизни многих людей того времени. Александр Грин, например, тоже был достаточно далек от Бога большую часть своей жизни, но к концу своих дней – он умер в 32-м году – это был человек христианского мироощущения, сознания, пусть живший не как христианин, но последние годы проживший и умиравший по-христиански. Или Булгаков, которого можно по-разному оценивать. Если сравнивать

редакции романа «Мастер и Маргарита», от первой до последней, как очищался он от лобового богохульства, безвкусицы, как он становился более стройным, собранным! Думаю, что это, в принципе, формула жизни любого думающего, чувствующего, совестливого, творческого человека.

Что касается «новой религиозности», я тоже не совсем понимаю, что за этим стоит. Опираясь на свой жизненный опыт, будучи человеком, рожденным в атеистическое время, я тянулся к Церкви сначала, скорее, бессознательно, от детского страха смерти, любопытства. Но в более зрелом возрасте, в университете, сталкиваясь с людьми верующими, – причем сегодня это известные люди, например бывший настоятель Татъянинского храма отец Максим Козлов или профессор Московской духовной академии Алексей Константинович Светозарский, – я видел, насколько они богаче сверстников и однокурсников, насколько они более интересные, зрелые люди, каким авторитетом они пользуются. Поэтому тезис о «бедной вере» вступает здесь в противоречие с богатством человеческой природы. Не берусь судить о нашем времени, но в советские годы люди верующие были на порядок интереснее в плане «человеческого материала», чем люди атеистического или безрелигиозного сознания. Это очень хорошо показано в книге, которая здесь сегодня не названа, не знаю по каким причинам, – «Несвятые святые» отца Тихона (Шевкунова)*. Сегодня написать книгу, которая выйдет тиражом больше миллиона экземпляров, – это надо суметь. Это феномен, который требует объяснения. Ведь сегодня никто не заставит людей покупать книги. Если они это делают, значит, у них есть для этого веские причины. Для меня одно из объяснений популярности книги отца Тихона в том, что она рассказывает об интересных людях. И эти люди находятся на территории Церкви. Эта территория удивительно богата смыслами, эмоциями, формами и очень притягательна. Поэтому тезис о «бедной вере» вызывает у меня некоторое эмоциональное несогласие.

Андрей Тавров (поэт, прозаик). Александр Шмеман в своих знаменитых дневниках высказывает интересную мысль. Вся церковь – ее музыка, звон, живопись, уклад, архитектура... У всего этого синтеза искусств одна-единственная цель: сделать наиболее благоприятной встречу человека с неизреченным, с Богом. Я боюсь, что мы сейчас запутались в мире следствий. Между тем люди глубоко духовные всегда и в литературе, и в религии выдерживали отношение формы к начальному, неоформленному, неизреченному, отношение слова к дословесному. Когда Раскольников спрашивает Соню: «Что тебе дал твой Христос?», – она говорит: «Все дал». Есть мир форм, в котором работает логика, интеллект, условные вещи. А здесь на первый план выходят безусловные. И вот это отношение безмерного и мира мер есть то поле, которое соединяет духовную литературу и духовную веру. Потому что вера может быть совсем не духовной, мы все это знаем. Владимир Сергеевич Соловьев пишет о своей встрече с запредельным, с Софией – Премудростью: «Безмерное в ее размер входило...». Марина Ивановна Цветаева в стихотворении «Что же мне делать, слепцу и пасынку...» пишет: «Что же мне делать, певцу и первенцу, / В мире, где наичернейший – сер! / Где вдохновенья хранят, как в термосе! / С этой

* О книге архимандрита Тихона (Шевкунова) «Несвятые святые» и другие рассказы см.: Восток Свыше, 2012, № 3 (27). С. 135-131; Восток Свыше, 2012, № 4 (28). С. 131-132. (Прим. ВС).

безмерностью / В мире мер?!» Осип Мандельштам пишет: «И когда я наполнился морем, / мором стала мне мера моя». Вот где отношение, вот где нерв! Духовный писатель всегда ставит мир форм, мир мер на фон живого безмерного. Я согласен с Михаилом Эпштейном: современная церковь переживает колоссальный кризис, может быть, именно потому, что отношение безмерного и мира мер ушло и заменено миром следствий.

Николай Байтов (поэт, прозаик). Должен обратить внимание вот на что. Любая религиозность, и вообще религия, имеет дело преимущественно с языком. Под языком я имею в виду общую систему знаков, символов, которая конструирует нашу картину мира. Мы являемся пленниками этой картины мира. Это касается не только религии и веры, но и всех вопросов человеческого бытия, однако веры и религии – по преимуществу, и с очень интересных сторон. У моей книги «Ангел-Вор»^{*} есть подзаголовок, данный издательством: «Рассказы о церкви». Он не просто обманчивый – он обманчивый. Это рассказы не о церкви, а о языке. На тезис Михаила Наумовича о «бедной вере» можно взглянуть в таком аспекте: это вера, бедная языком. Причем это бедность сознательная. Не бедность, а аскеза. Люди начинают более осторожно обращаться с языковыми конструкциями, памятуя, может быть, о строке Тютчева: «Мысль изреченная есть ложь». Какая мысль? Любая. Произнеси «Я верю» – соврал. Произнеси «Я не верю» – соврал. Вот отсюда берутся интенции «бедной веры» – она избегает высказывания о себе. В моей книге есть рассказ «Освободитель», который представляет собой басню на эту тему. Несколько молодых людей, придя на исповедь, пытаются всучить священнику исповедь не вербальную, а состоящую из каких-то пластических высказываний. Вообще, исповедь как вербальное выражение есть еще и таинство. Это центральная проблема, где человек сталкивается со своим пленением языковыми средствами. Таким образом, «бедная вера» – это скептическая аскеза в отношении существующих языков, культурных и религиозных.

Владимир Мартынов (композитор, теоретик культуры). Что такое «новая религиозность»? Это, как у Булгакова, «осетрина второй свежести». «Бедная вера» – это уже не вторая свежесть, а просто тухлая осетрина. Есть или горячая вера, или теплохладная, которую Господь изблевывает из Уст Своих. Ирина Бенционовна ограничивает религиозность в литературе Толстым и Достоевским. Затем прозвучало имя Платонова. Но меня поражает, как мы проходим мимо опыта Хармса и Введенского, которые писали молитвы и которые погибли с молитвой на устах. Здесь помянут Ежи Гротовский и его «бедный» театр. Но он был пламенно верующим человеком – искры из глаз сыпались. Еще одна вещь. Здесь происходит литературное собрание. Симфоническая секция Союза композиторов, допустим, тоже проводит собрания, и предполагается, что там могут быть решены какие-то музыкальные вопросы. Здесь, предполагается, могут быть решены какие-то религиозные вопросы. XX век показал, что литература не решает религиозных вопросов. Они решаются скорее в музыке, театре, изобразительном искусстве. Если в XIX веке локомотивом всех искусств была

^{*} О книге Н. Байтова «Ангел-Вор» см.: Восток Свыше, 2013, № 2 (30). С. 139-141. (Прим. ВС.)

литература, то в XX веке это не так. Мы ругаем эпоху 50-х – 70-х годов. Но ведь тогда еще живы были Матронушка, старцы, мы ездили к ним... И что такое бедная вера? Вера бедной не может быть, это мы бедные. «Несвятые святые» – интересная тема, которая выскользнула из нашего обсуждения, а жаль. Может быть, это и есть та самая «бедная вера». Шевкунов написал бесхитростно, про все – и всем нравится. А то, что пишете вы, читает сотня-другая человек. Если ставится вопрос о «бедной вере», то должна быть бедная литература, а не высокоумная, которая непонятно для кого пишется.

Валерия Пустовая (критик). Я хотела сказать о диалоге литературы и читающего общества. Человек в нашем обществе сегодня ищет не столько Бога, сколько самого себя, и проза это отражает. Понятие духовного поиска, духовной работы в нашем обществе очень укоренено, люди умеют работать с собой. Правда, они часто делают это в рамках каких-то общедуховных, а не религиозных практик. Бога в этих практиках нет...

За читателя в сегодняшней литературе идет борьба. Она ведется за ту картину мира, которую писатель может ему предложить. Наши писатели, как бы мало людей их ни читало, претендуют на то, чтобы предложить читателю действующую картину мира, сподвигнуть его к поступку, передать какой-то импульс. И в этом смысле роман Алексея Иванова «Географ глобус пропил», который сейчас успешно экранизирован, – это именно духовная проза. В конце тебя настигает просветление от того, что герой ищет путь праведного в мире алкоголиков и воров. Хотя в этой прозе нет ни слова о Боге.

И наоборот, в пьесе трагически погибшей Анны Яблонской «Язычники» много слов о Боге, есть молящиеся, есть священник, но это не духовное, а социальное произведение. Оно не сподвигает читателя на духовный поступок.

Новоязыческие и новохристианские поиски рифмуются в литературе и пока, на мой взгляд, движутся равноправно. Художественно они рифмуются тем, что я бы назвала *новым герметизмом*, новой замкнутостью, круглотой картины мира, в которую писатели стремятся заключить своего читателя. Они хотят погрузить человека в аутентичный мир веры. Я не вижу, чтобы они находили источник духовного опыта здесь и сейчас, среди нас с вами. Они возвращаются в прошлое – в первоисток христианства или язычества. Восстанавливаются древние мифы – например, в прозе Анны Старобинец и Александра Григоренко. Мне кажется, просветительская ревизия церковного опыта подвергается писателями сомнению. И в этом есть противоречие, потому что общество хочет, чтобы с ним разговаривали на языке рассудочных понятий. Об этом свидетельствуют очень многие сайты. Писатели же не хотят говорить с обществом на языке рации, объяснений. Наоборот – дают картинки, как раньше неграмотным людям, пришедшим в храм, предлагали «читать евангелие» по изображениям. Они говорят: погрузись и почувствуй, как это благодатно. Но они ничего не объясняют. И люди не совсем адекватно понимают писателей.

Скажем, я не уверена, что для всех роман Евгения Водолазкина «Лавр» – это роман о подвиге, а не о любви. Критик Лев Данилкин пишет о том, что происходит разгерметизация в нашей прозе, на основании того, что старинный стиль в «Лав-

ре» накладывается на современный. Но все это довольно мелко по сравнению с тем, что читатель не понимает, как в современном мире подражать этому опыту. Здесь сказали, что «Несвятые святые» – книга об интересных людях. Это тоже страшно, потому что даже в виде реалистического повествования о реальных людях читатель не получает импульса «и ты так можешь». Монахи живут где-то там, в герметичном мире. Мы восхищаемся ими как интересными людьми, но сами остаемся недвижимы. И я не вижу, как христианство сейчас вписывается в духовные поиски современного человека. Оно кажется ему холодным преданием. Как преодолеть это – важно задуматься современным писателям. Надо, чтобы мы черпали из христианства не только метафорику, но и реальный поступок.

«Поэзия в высшем своем проявлении есть благодатный дар...»

Беседа со священником и поэтом Константином Кравцовым

От редакции. Как соотносятся творчество и религия? Должен ли поэт оглядываться на современный контекст – и что есть нонконформизм в поэзии и вере? С отцом Константином КРАВЦОВЫМ беседует поэт и литературный критик Борис КУТЕНКОВ.

– Отец Константин, в одном интервью на вопрос об иерархии призваний вы ответили, что «понимаете поэзию и священство как способы выполнения одного и того же задания»... А вообще, какую связь вы видите между творчеством и религией?

– Сначала небольшое уточнение. Религия – это, собственно, свод установлений, тогда как вера – ее мистическое ядро – не может быть формализована. Если говорить о творчестве в принципе, то вся жизнь – или творчество, или что-то формализованное, автоматизированное, рутинное. То же самое и в духовной жизни: она – или непрерывный поиск, или формализм, ведущий к фарисейству. Что касается художественного творчества, то это вещь индивидуальная. Верующий художник отвечает для себя на все связанные с этим вопросы сам – путем поиска. Можно и отказаться от искусства, став верующим. Но, может быть, плодотворней преобразить его и таким образом вернуть талант преумноженным. Универсального рецепта здесь нет.

– Согласен с отсутствием универсальных рецептов – особенно в творчестве. Мария Степанова в предисловии к вашей новой книге «На север от скифов» пишет о вашем личном «рецепте», – что «Кравцов... отворачивается от успеха, от любого “сделано” ради очередной серии поправок, перестановок, наводок на резкость». По вашему мнению – поправки, замены идут на пользу стихам или же поэзия – нечто богоданное?

– Поэзия в высшем, совершенном своем проявлении, безусловно, есть благодатный дар. Но сам процесс работы – я понимаю его как сотворчество с Тем, Кто тебе нечто поручил («дарование есть поручение» – Баратынский), – он не всегда одинаков. Конечно, хотелось бы писать набело, сразу, но получается, как получается.

«Поэзия в высшем своем проявлении есть благодатный дар...»

А поправки, переделки вызваны тем, что в моем представлении существует некий идеальный, предзаданный образ стихотворения. Иногда кажется, что именно его ты воспроизвел, потом – что нет, где-то недотянул или наоборот. В общем, это поиск, при котором важно не количество, а качество написанного.

– *А действительно ли, как пишет Степанова там же, вас «не волнует, как сейчас носят»? Вообще, поэт должен соотносить себя с современным ему контекстом?*

– Я и соотношу. Но ношу не то, что носят, а что мне больше нравится.

– *А как вы вообще относитесь к современной поэзии? Читаете ли, и кого читаете?*

– Читаю нерегулярно просто потому, что в мировой литературе – и поэзии – столько сокровищ, что жизни не хватит их освоить. Потом, меня не очень-то интересуют «просто хорошие стихи», каких сейчас предостаточно (это к вопросу о современной поэзии – никогда в России не было столько разных и так хорошо владеющих стихотворной техникой авторов), – я ищу то, что меня питает.

Помню, как-то в детстве я был удивлен, что мой кот ест траву. Потом стало понятно, что он инстинктивно находит какую-то необходимую ему травинку... Так и у меня со стихами.

– *Ваши стихи наполнены топонимикой, да и последний сборник называется «На север от скифов». Одна из ваших недавних книг – «Неотвратимая реальность: загадки Антарктиды» – посвящена закладке храма на острове Кинг-Джордж, в которой вы участвовали, и Антарктиде как мифу XX века. Расскажите об этом поподробнее.*

– Я как раз над ней работаю. Теперь это уже не публицистика, а проза. Антарктида – это ведь и в самом деле другая, не похожая ни на одну земную реальность. Это – открытый космос. В котором множество «зловещих тайн». В них хотелось бы разобраться и по возможности – обезвредить. А вообще это путь в себя. Антарктиду уподобляют нашему подсознанию. Хотя ведь есть еще и сверхсознание...

В общем, Антарктида для меня – это такое сообщение, идущее от начала времен. И ею же, судя по всему, закончится земная история как история потребительского общества: она – «последний ресурс». Все эти нити и хотелось бы распутать. Ну и потом Полюс (пишу это слово с большой буквы, так как для меня это реальность метафизического порядка). Полюс – неподвижная точка всемирного круговращения, центр нашего земного универсума. И мне хотелось бы, если Бог даст, в этот центр проникнуть. Помните «Сталкера» Тарковского? Полюс – это «комната желаний», это «момент истины».

– *Расскажите немного и о другом вашем «детище» – готовящейся к изданию книге эссе «Заостриться острой смертью».*

– Это книга о поэзии вообще и в частности о поэзии Дениса Новикова* – на его примере. Так получилось, что все то, что я на протяжении жизни думал о поэзии, о

* Денис Новиков (1967–2004) – поэт. Учился в Литературном институте им. А.М. Горького. Участник группы «Альманах». Несколько лет провел в Англии и Израиле. Стихи публиковались в журналах «Юность», «Арион», «Новый мир», «Знамя». Выпустил четыре книги стихов. Послесловие ко второй книге Новикова, «Окно в январе» (1995), написал Иосиф Бродский. (Прим. ВС.)

«Поэзия в высшем своем проявлении есть благодатный дар...»

поэте, вдруг нашло себе форму, выражение – в разговоре о Денисе, моем однокурснике, которого я считаю самым крупным поэтом русской поэтической традиции, появившимся после Георгия Иванова. И не только стихи – жизнь Дениса (о ней я почти не пишу: мы были знакомы лишь шапочно) тоже для меня была примером радикального отношения поэта к времени, литературному окружению и литературному процессу. Вот обо всем этом я и сказал, что сказалось.

– Знаю, что личность и творчество Новикова, – поэта, как вы верно отметили, «серьезного и недооцененного», – имеет для вас немалое значение. Его книгу «Самопал» вы справедливо называете «самой трагической из поэтов своего поколения»... А вообще, немота, наступившая после этой книги, разрыв с литературным кругом, – что это в вашем представлении, не сознательный ли акт отречения от поэзии? Как личностный нонконформизм соотносится, по-вашему, с христианским смирением?

– Я не вижу в этом личностного нонконформизма, точнее – вижу здесь не только это. Поэт ведь вообще не властен над собой как поэт. Он может замолчать – и надолго, на много лет – просто потому, что исчерпан ресурс. Потом – его прорвет снова. Или не прорвет. Здесь все непредсказуемо. А разрыв Дениса с литтусовкой мне понятен. Он был слишком значительным поэтом, чтобы тусоваться, играть в эти игры. Он был поэтом со своей судьбой, как всякий большой поэт. Можем ли мы предъявлять претензии, скажем, к Артуру Рембо? И здесь, по-моему, случай в чем-то схожий.

– А вообще, каким вам виделся поэт Новиков – в совокупности своих индивидуальных черт?

– Я не очень-то хорошо его знал, поэтому мне трудно говорить об индивидуальных чертах, и я предпочитаю говорить о его поэзии. Но могу сказать, что в те годы, когда мы часто виделись (еще до его первого отъезда в Англию), он, помимо таланта, был очень остроумным собеседником, душой компании. Был ему присущ какой-то внутренний аристократизм. Это, пожалуй, главное, если попытаться определить совокупность одним словом.

– Хотелось бы спросить и о вашем отношении к тому, что происходит в современной церкви, и к ее критике, особенно со стороны «как бы интеллектуальной» части общества...

– Непростой вопрос. Ситуация кризисная, чему много и объективных, и субъективных причин. В двух словах тут не ответишь. Насчет критики – она тоже разная и во многом такая, о которой не мешало бы задуматься. Мы живем в прозрачном информативном пространстве, любой ляп тут же становится скандалом. В общем, здесь надо разбираться с каждым конкретным случаем критики. Но вообще необходимо отличать Церковь как таковую от церкви как институции, церковного истеблишмента, с которым Церковь сплошь да рядом отождествляют.

– Напоследок, если можно, – о вашей готовящейся книге прозы и эссеистики.

– С ней как-то все зависло. Обещали, что выйдет зимой, но пока – ни слуху, ни духу. В чем дело – не знаю, а выяснять как-то некогда, работая над книгой об Антарк-

«Поэзия в высшем своем проявлении есть благодатный дар...»

тиде, которая занимает и время, и все силы. Так что – не знаю. По поводу того, что в ней будет (если будет), – да, проза и эссеистика, посты из моего блога (избранные, разумеется). Но большой текст об Антарктиде, который туда включен, приобрел сейчас совсем другой вид, так что – выйдет – хорошо, и не выйдет – тоже. Главное, что есть, что издавать. Придет время – издадут.

МЕТАМОРФОЗА

Зрения створки промытые
И – не нарядный, из хвои, вертеп,
А сама та пещера, ясли, пленки...

Не софринский фимиам, а твоя
Скляница та, повивальная тьма,
Твой алавастр, Мария...

ПАСХА

Ты во взломанный склеп привела с собой сад –
Беззаконный, сырой, охраняемый лишь
Светляками, лишь запахи, стрекот цикад,
Звезды, воинство их над уступами крыш,
И пылают жаровни у храмовых врат.

Петр к себе возвратился, ушел Иоанн,
Ну, а ты все стоишь, все плывет наугад
Аромат бесполезный сквозь месяц нисан.

Известь ям, известняк незнакомых оград,
Никому не жена, никому не нужны
Ароматы твои, но плывет аромат
Погребального мира, иной тишины,
В этом взломанном склепе усилив стократ
Свежесть снящихся мертвым волос и ветвей.

Известь ям под луной и Садовника взгляд,
И цикады трещат вдоль дороги твоей.

«Поэзия в высшем своем проявлении есть благодатный дар...»

ПОЭЗИЯ

Бензоколонки и автостоянки
В пространстве золотом, идущем мимо,
Из алебаstra вазочки и склянки,
И что ей до Сиона, Гаризима –
Блуднице, глуповатой самарянке?

В пространстве золотом, идущем мимо,
Бежит вода, чиста после огранки,
И облако белеет нестерпимо
Над рынком, забытьем автостоянки,
Над блокпостами Иерусалима.

SELVA OSCURA

На середине жизни мы в смерти.
Пасхальный гимн, XIII век.

Утратив правый путь во тьме долины,
Увидеть, продираясь через лес,
Как маленькие лютни, мандолины
Висят окрест те в платьяцах, те без:
Крючки и кружева, ручьи муслина,
Бегущие в страну святых чудес,
Небесных тел – сквозь наши палестины.

Куда ни глянь – процессия, процесс,
Везде, Иероним, твои кувшины –
Корнями вверх!.. И солнцем залит лес.

Стоящие в огне сомкнули спины
Среди руин пылающих АЭС,
И пьешь ручьи замерзшего муслина,
Крючки глотая: в платьяцах и без
Взошли светила: лютни, мандолины,
И в смерти мы, и солнцем залит лес.

«Поэзия в высшем своем проявлении есть благодатный дар...»

СТАНЦИЯ БЕЛЛИНСТАУЗЕН

Донесенья подводников Деница,
Оледеневшие рубки его субмарин,
Гравий и ветер, остовы скал,
Перетертые в гравий, лишайник,
Слюда незавидных земель –
Русским оставил Кук
Честь их открытья.

И было промозглое взморье,
Шельф и поморник на камне,
Горный хрусталь в рюкзаках,
А под ногами – череп пингвина:
Белый, как вырезанный из бумаги
Летательный аппарат.

Солнце явилось,
Окрасило золотом ртуть
Ила среди развалин
Потустороннего Кенигсберга.

И было упорство ветра,
Был укреплен валунами
Крест на холме, и руины
Горного кряжа в проливе Дрейка
Мы созерцали близ полых пространств
Земли Королевы Мод.

Мир, перетертый в гравий,
И основание первой
Церковки в Антарктиде
В лето семь тысяч пятьсот десятое
От сотворения мира.

Алексей Устименко: «Документы превращать в литературу, а литературу делать убедительной, как документ...»

От редакции. 16 октября 2013 года известному писателю, первому и многолетнему редактору «Востока Свыше» (2001–2011) Алексею Устименко исполнилось 65 лет. Редакция ВС сердечно поздравляет Алексея Петровича с этой датой и желает здоровья и новых замечательных текстов (в том числе – и для нашего журнала).

С Алексеем Устименко беседует главный редактор ВС Евгений Абдуллаев.

Из досье ВС:

Устименко Алексей – журналист, писатель, сценарист. Окончил Ташкентский государственный университет. Был собственным корреспондентом по Средней Азии ряда московских изданий, главным редактором журнала «Звезда Востока». Автор нескольких книг прозы. Живет в Ташкенте.

– Алексей Петрович, вы многие годы проработали в епархиальном управлении. Как вы, светский литератор, журналист, оказались на этой работе?

– Ответ очень прост. Заведовал отделом публицистики в известнейшем литературном журнале «Звезда Востока» и, по долгу службы, среди многих других публицистических материалов готовил к печати исторические и духовные статьи митрополита Ташкентского и Среднеазиатского Владимира (Икима), тогда еще – архиепископа.

Это был один из наиболее интересных наших авторов. С текстами, абсолютно неожиданными для его архиерейского сана. По крайней мере, на мой – тогда – взгляд. С текстами увлекательными, которые я начинал готовить к печати тотчас, как только их получал, стараясь поставить в ближайший же номер... Девяностые годы, люди скопом ринулись в храмы, совершенно не представляя себе – что же такое Церковь на самом деле? Совершенно не ведая, что это – не только свечи, затепленные перед иконами, не только платочки на головах...

Статьи архиепископа Владимира были той просветительской азбукой высшего типа, которая утоляла духовно-интеллектуальный голод.

Так знать историю, как знал ее он, так оригинально – не узко направленно, не по-кандидатски и не по-докторски, смотреть на нее – и по тому, да и по нынешнему времени могли немногие... А – вот мог он, мог! И делал это прекрасно. И у него, как оказалось, в работе было уже несколько духовно-исторических книг...

Но это я отвлекся... А потом в редакцию журнала «Звезда Востока» пришел другой редактор, при котором стало неинтересно работать. Заранее был известен круг тех авторов, которых он привлечет. Что и не плохо и не хорошо... Что – закономерно. Ведь концепция всякого журнала – это его редактор, его культура, круг его интересов. При отношении же новоназначенного редактора к внешней, вне его круга, литературной жизни, при полном непонимании ее современности – уж точно исключалась всякая возможность попадания, допустим, в шорт-лист Малой Букеровской премии, как это было при прежнем редакторе и замечательном поэте, Сабите Мадалиеве...

Нововводимый – краеведческий – подход к литературе, понятно, имел свою значимость, но, убежден я в том и сегодня, для отдела публицистики, да и для всего журнала – этого оказывалось слишком мало, приходилось думать слишком узко. Под мышками жало...

Естественно, уволился.

Узнав об этом (и, конечно, прекрасно понимая, что я, как вы сказали, – все-таки «литератор светский»), архиепископ Владимир, тем не менее, предложил мне должность главного редактора при Ташкентском епархиальном управлении.

– А как возникла идея издания журнала «Восток Свыше»?

– Ну, во-первых, с уходом из редакции прежнего редактора обязательно уходят и многие авторы. И авторы, собравшиеся в свое время вокруг «Звезды Востока», в том числе и отдела публицистики, – писатели, историки, архивисты, журналисты, – уйдя, словно бы осиротели. Нескромно сказать, но я все-таки чувствовал какую-то свою ответственность за них, вот и до сих пор это ощущение не прошло. Благо почти все они теперь состоялись. Но тогда всем им необходимо было поле для творчества, а подобным полем мог стать либо регулярно выходящий альманах, либо некий совершенно новый журнал.

Но это был мой взгляд, так сказать, со светской стороны.

Однако, после нескольких месяцев работы в Епархии, появилась убежденность и в том (то есть, теперь уже взгляд со стороны церковной), что журнал необходим, даже остро необходим, и духовенству, особенно молодому. Ну, согласитесь, когда встречается современный священнослужитель, в лучшем случае поверхностно по-критиковывающий Михаила Булгакова с «Мастером и Маргаритой», который не читал «Записок охотника», «Отца Сергия» или «Посмертных записок старца Федора Кузьмича»... Или который лишь понаслышке знает, что был такой, вроде бы пишущий на библейские темы, некий немецкий писатель Томас Манн...

А если вспомнить еще и о том, что окормлять свои приходы нашим православным священнослужителям приходится в регионе мусульманской культуры, мусуль-

манских древнейших традиций? Да как же это возможно, если он не знаком с величайшей культурой ислама?

То есть – и тогда, и сейчас – мне совершенно ясно: нужен печатный орган, способный высокопрофессионально и высокохудожественно говорить со светскими людьми на темы религиозные и духовные. А с людьми Церкви в таком журнале можно было бы порассуждать о делах и проблемах реального, прошлого и настоящего, пусть и временного, но земного мира...

С подобными доводами я и пришел однажды к Его Высокопреосвященству. И был понят и практически мгновенно поддержан. Зато долго, очень долго подбирали название. Мои варианты не шли дальше брэндовых перепевов той же оставленной «Звезды Востока». Но в первых числах января 2001 года, как раз в Рождественские дни, владыкой было предложено окончательное, нынешнее – «Восток Свыше». Название, пришедшее из Евангелия от Луки: «...по благоутробному милосердию Бога нашего, которым посетил нас Восток свыше, просветить сидящих во тьме и тени смертной...» (Лк 1,78). Жаль, что я в свое время не вынес эти слова на обложку, не ввел в логотип журнала. Вопросов о названии, несомненно, было бы меньше. Впрочем, теперь это в вашей власти... Решайте.

– Как готовился первый номер? Как сформировалась нынешняя структура журнала? Возникали ли какие-то трудности?

– Решив заняться новым редакторским делом, я и представить себе не мог, что при таком подходе подставлю себя под удары как с одной, так и с другой стороны. Вот пример: взял да и опубликовал в одном из номеров «Востока Свыше» рассказ Тургенева «Живые мощи»... Филологи и литературные интеллектуалы запосмеивались, – классика, школьная программа, кто не знает?.. Вы бы еще «Войну и мир» опубликовали. А что – позволило бы журнальное место – взял бы да и опубликовал. Авось прочитают, как некое новооткрытие, как некую первопубликацию... Ведь не читали же многие, увы, не читали... Сами себя хотя бы не обманывали.

Насчет реакции молодых священников ничего не скажу, но один пожилой уже батюшка при случайной встрече сказал мне: «Хорошую вещь написал Тургенев. Хорошую... Христианскую».

То есть – случилось и согласие, и не-согласие читателей и авторов с текстами, публикуемыми в журнале. Случилось то, что и должно случаться с каждым печатным органом, если он живой, а не законсервированный. Журнал тревожил читателей, а они – журналом встревоженные, – кто как мог, откликались на публикации новым собственным текстом, письмом, репликой. Заслугой, например, члена редколлегии, отца Сергия Стаценко, стало то, что он, сначала на сайте, а потом и на страницах «Востока Свыше» принялся отвечать на текущие духовные, житейские вопросы и приходы, и людей сторонних.

Тотчас же подключились и другие люди Церкви – протоиерей Пахомий Лай, Царство ему Небесное, Роман Овчаренко, Роман Дорофеев; историки – Валерий Германов, Екатерина Озмитель, Светлана Асанова, Георгий Никитенко, Ольга Илюшкина... А какие прекрасные фотографии для обложек делал ныне покойный Александр Ба-

жанов! Пришли и поэты, и прозаики – всяк со своим видением мира: Вадим Муратханов, Баходыр Ахмедов, Атаули...

Что касается технологии производства, того – как делался первый журнал?

Да почти так же, как первая ГИРДовская ракета будущего космического конструктора С.П. Королева. Нет, конечно же, мы не начинали работать в подвале, как он и его коллеги. Но помещения для редакции не существовало и у нас. Не существовало, естественно, и самой редакции. Зато среди главных *поддержателей* нового журнала оказался Карим Султанович Егеубаев. В свое время окончил Литературный институт имени Горького, был заведующим отделом прозы в той же «Звезде Востока», до нашего общего ухода оттуда. А у него дома обретался личный компьютер, редкость по тем временам. Я приходил к нему, он заваривал крепкий кофе, и мы, встраивая материалы в единственное для них место, подбирая шрифты (дело, кстати, ныне профессионально запущенное: повсюду вкус компьютера, но не художника-дизайнера), за день создавали полную верстку номера.

И первого, и второго, и третьего...

И так – руками Карима, то есть известного всем Кирилла Султанова, как я знаю, делается все это и до сих пор.

По сути, это еще не был журнал в полном, юридическом значении этого слова. Пока шло оформление официальной лицензии на новое средство массовой информации, мы делали альманах. Нечто вроде знаменитого «Метрополя»...

Мы не могли ждать.

Авторы торопились сказать свое духовное, публицистическое и литературное слово новому читателю.

Хотя такое разделение – не совсем правомерно. Скажем по-другому: авторы торопились сказать свое духовно-публицистическое и литературно-духовное слово новому читателю...

– При этом несколько лет вы одновременно были и главным редактором «Звезды Востока». Как вам удавалось «делить» себя между двумя журналами?

– А деления никакого и не было... Круг авторов тот же. Сверхзадача – единая: духовная жизнь человека, история Средней Азии, попытка через публицистику (неважно – светскую или же религиозную) понять современность.

Два этих журнала для меня словно бы составляли один, тот самый идеальный, о котором принято говорить – феномен русского толстого литературного журнала. И состоял этот журнал как бы из двух редакционных отделов: собственно литературного и – религиозно-просветительского. То есть, из двух относительно тонких, похудевших по причине экономических ударов, – литература прихлась «не ко времени», – тетрадей. И согласие между ними было полнейшее.

Быть может, даже большее, чем у того же Пушкина, в редактируемом им «Современнике», где наряду с «Носом» Гоголя, стихами Тютчева, «Скупым рыцарем» самого Александра Сергеевича обильно существовали не просто научно-популярные, а даже строго научные статьи... Вот, – специально вычитываю из факсимильного почти издания: работы некоего ученого П.Б. Козловского по высшей математике и теории

вероятностей (начало позапрошлого! века). Или же, например, по этнографии: «Мифология вотяков и черемис»; по государственной внешней торговле в 1835 году, с добавлением статистического описания Нахичеванской провинции...

Когда мне предложили стать главным редактором «Звезды Востока», было и условие – уйти из редакторов «Востока Свыше». Но оставить этот журнал я отказался.

Даже и не в том дело, что я, по-родительски, не смог покинуть новосозданный «Восток Свыше», это само собой, – но в том, что мне и тогда виделось: они смогут дополнять друг друга.

Оттенки тонки, но уловимы.

Конечно, я не предполагал публиковать на страницах «Востока Свыше» детективные или любовные романы, как не собирался страницы «Звезды Востока» отдавать под узко-богословские темы. Но такие работы, как духовно-исторические тексты митрополита Владимира, стоящие *над* всем этим, оказывались вполне уместными и там, и тут.

– Под вашей редакцией вышли двадцать три номера «Востока Свыше». Что, на ваш взгляд, больше всего удалось вам, как главному редактору, осуществить? Что, напротив, оставило у вас чувство неудовлетворенности?

– Многого не удалось осуществить. Многого... Думал продолжать рассказывать об истории на основе проваливающихся в небытие семейных архивов.

Уже даже и не планировал, но твердо знал, что в «Восток Свыше» придут светские авторы, которым, как оказалось, неожиданно в том числе и для них самих, стала интересной тема не внешних событий, но внутренней духовной жизни их героев.

Теперь не знаю – придут ли?.. Ведь мы уже говорили с вами о том, что всякий редактор – это круг его авторов. Меняются редакторы – меняются авторы. Вам, как нынешнему редактору, их, прежних, ни в коем случае не следует отпускать, даже если теперь с вашим приходом появятся поэты, писатели, историки, условно говоря, вашего круга.

Имя у журнала есть. Он состоялся.

Я это говорю уверенно, поскольку знаю, что на появление первых номеров «Востока Свыше» добрыми, по-своему благословляющими словами отозвались два очень всеми нами уважаемых человека – Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II и Никита Струве, глава всемирно известного издательства «YMCA-PRESS», ответственный редактор журнала «Вестник Русского Христианского движения». Кстати сказать, постоянный автор «Востока Свыше» Валерий Александрович Германов – официальный представитель «Вестника» в Узбекистане.

– Алексей Петрович, хотя «передача опыта» и «разбор полетов» у нас с вами происходят достаточно часто (после выхода почти каждого нового номера «Востока Свыше»), все же: что, как вы считаете, следует сделать, чтобы журнал стал интереснее? Чего сегодня не хватает журналу?

– Читателей... Много следует постараться, чтобы их становилось все больше и больше. В том числе и занимаясь абсолютно земным, меркантильным делом – рекламой. Она же – в пресс-конференциях, в презентациях, во встречах читателей и авторского актива.

Что же касается содержания... Не знаю, не могу сказать конкретно. Убежден лишь в том, что на страницах журнала, говоря словами русского художника Михаила Нестерова, следует «...не небо притягивать к земле, но землю возводить в небеса». Тогда это будет жизненно необходимо, потому что будет – для всех.

Очевидно, следует продолжать, но очень осторожно, тему взаимоотношений Православной Церкви и, как бы это сказать, – людей современности, что ли. Людей совсем не таких, какие были еще двадцать-тридцать лет назад. У них, понятно, те же беды, радости и чаяния, что были и будут всегда. Но у них и совершенно уже другое видение окружающего мира. В этой ситуации Церковь сегодня очень легко может обособиться от подобного грешного нашего общества. Причем, как раз потому, что она, Церковь, как это ни парадоксально, стала очень активна.

И – слава Богу!

Но не через колено же, не запрещениями же в Храм приводить, не школьной же, какая была сплошь и рядом в советские времена, обязательной внешней формы отпугивать от вхождения под Божий покров людей недостаточно воцерковленных. Не постоянным же напоминанием об этих несчастных платочках...

Мы оба писатели, и потому оба знаем азбучную литературную истину: содержание диктует форму. А что если так не только в литературе, но и в духовной жизни людей?..

Жизнь в Церкви, жизнь с Церковью, всенепременно, рано или поздно, но – продиктует и форму внешнего духовного быта.

Не бесспорно ли это?

– Насколько, вы считаете, повлияла многолетняя работа в епархиальном управлении на вашу собственную литературную работу – как прозаика, эссеиста?

– Когда я прежде говорил о том, для чего и кому был необходим такой журнал, как «Восток Свыше», я ведь и себя не выводил за скобки. Поколение родившихся в сороковые-пятидесятые годы прошлого века – это ведь поколение духовно обокраденное. У нас были украдены те книги, те духовные знания, без которых человеку трудно, а подчас и невозможно жить. Внешне мы жили, мы были в реальности, но – не теми, какими могли бы быть. Быть может, мы были даже не самими собой... Если убрать генетику, то ведь всякий человек – это то, чем он духовно и морально наполнен, то, что в него вкладывал внешний мир лет до пятнадцати-двадцати, а дальше, уже с этим извне полученным багажом, он начинает собственное путешествие по жизни... А можно ли в ней существовать без отца Павла Флоренского, без Ивана Ильина, без митрополитов Антония Сурожского (Блума), Иоанна Сан-Францисского (Шаховского), без Александра Шмемана?.. Без понимания сущности Божественной литургии, без теплоты, исходящей от потрескивающих маленькими золотыми огоньками свечей, затепленных перед иконами?

Так вот, всего этого мое поколение, и я сам, были лишены. И, придя в Церковь, я все это узнавал, обретал, наверстывал и наверстываю... Хотя то, что должен был читать в те самые десять-пятнадцать лет, читаю только теперь, то есть – начал читать, узнавать именно после своего прихода на работу в епархиальное управление, проще сказать – в Русскую Православную Церковь.

А сам язык Церкви? Как может писатель не напиваться живыми соками русского языка, вскормленного соками же не мертвой, но живой жизни его церковнославянских корней?

Несомненно, многое из этого, остро необходимого, пришло слишком поздно. И у меня, как и у многих, крестившихся в зрелом возрасте, увы, никогда уже не будет той составляющей, которая есть у христиан, начавших жить в стенах Церкви едва ли не с дней младенчества.

Зато подобное наблюдение, знание, нет, вернее, – переживание – это тоже то самое, что приобретено мною здесь, чем я обогатился как человек, занимающийся литературным трудом. Что немало, надо сказать.

– И традиционный вопрос: над чем сейчас работает писатель Алексей Устименко?

– Над тем же, над чем, видно, и до конца моих дней суждено мне работать. Над редактурой интересных для меня чужих текстов. И – над писанием своих.

Однажды американский писатель Джон Апдайк произнес такую фразу: «Все, что писатель хочет поведать миру, он “говорит” своими романами, новеллами и эссе. Если у него это не получается он соглашается на интервью»... Надеюсь, что у меня не так.

Продолжаю цикл документальных исторических очерков и эссе о людях, связавших свою жизнь с Ташкентом, со Средней Азией. Уже словно бы воскресил Василия Янчевецкого (Яна), Сергея Бородина, Явдата Ильясова, Тамару Ханум и многих других.

Ищу и, что удивительно, нахожу иногда малоизвестные факты, лежащие в основу этих очерков, рассказов. Даже и повестей.

Например, о трагических гастролях в наших краях Веры Комиссаржевской – «Черный, черный фаэтон...».

Или о жизни и смерти поэтессы Серебряного века Елизаветы Дмитриевой – «Китайские маски Черубины де Габриак». Уже в советские годы она зачем-то занялась эзотерикой, приняла участие в деятельности антропософского общества, за что была осуждена и этапом выслана в Екатеринбургский изолятор. Оттуда ей удалось переехать к мужу в Ташкент, где Елизавета Дмитриева, она же – Черубина де Габриак, и скончалась в декабре 1928 года... Погребена на нашем старом Боткинском кладбище, неподалеку от храма во имя святого благоверного князя Александра Невского. Могила утеряна. Известно лишь, что над ней был поставлен деревянный крест с надписью, выбранной ею самой, – «Раба Божия Елисавета»...

Отыскавший ее захоронение, несомненно, войдет в историю русской литературы.

Сохранилось в моих архивах очень много различного рода и субъективных, и документально объективных записей о двадцатилетнем служении здесь митрополита

Алексей Устименко: «Документы превращать в литературу, а литературу делать убедительной, как документ...»

Ташкентского и Среднеазиатского Владимира. Постепенно привожу их в порядок. Чтобы сохраниться, они обязательно должны быть книжно оформлены.

Одна моя книга о владыке уже вышла, но в ней основная часть – жизнь и служение Его Высокопреосвященства *до* Ташкента. Если удастся сделать вторую часть – в ней будет именно Ташкент и то, что случилось вокруг него.

Одновременно вожусь с литературным воскрешением событий 1921 года – время пребывания в Ташкенте поэта Есенина и дипломата Раскольникова. Попробую и обнаружить нечто новое, и написать интересно. В этом суть всякой работы.

Рассказывать о своих планах не боюсь совершенно: суеверие и Церковь – две вещи несовместные.

Одним словом, – мне очень нравится документы превращать в литературу, а литературу делать убедительной, как документ...

И – ничего больше

Интернет – это прекрасный цветок
на могиле твоей настоящей жизни.
Из фейсбука

«Технологии меняют человеческую жизнь». Пока эта фраза существует в сознании в виде унылого клише, где-то на уровне апологии микроволновке и говорящей стиральной машине, человек не вникает в ее убийственную суть.

А вот когда технологии проникают в частную жизнь самого, как говаривали раньше, обывателя, когда новые средства меняют ее качество, – вот тогда действительно становится страшновато.

Началось все с электронной почты. А что, удобно! Мгновенный обмен посланиями, без всяких безобразий почтовой службы в виде потерянных писем и долгого ожидания ответа. Дальше – больше. Чаты – опять же мгновенный обмен репликами. Рука – на пульсе, все контакты под контролем. Полчаса за компьютером – и в душе поселяется чувство глубочайшего удовлетворения. Двоюродная тетя поздравлена с днем рождения, о вчерашней кинопремьере рассказано четверым друзьям, состоялся быстрый обмен мнениями с коллегами, приглашения на юбилей отправлены. Ура.

Но виртуальное поле растет вглубь и вширь, теперь можно публиковать тексты и комментарии, можно беседовать в лентах с десятком неизвестных, часто очень интересных людей. А потом явились социальные сети, и ты уже можешь строить новую виртуальную личность, менять внешность (аватар), писать о себе в профиле правду или не совсем правду, публиковать информацию о своих хобби, вступать в виртуальные клубы по интересам и находить людей со сходными вкусами, образуя собственные тусовки.

И многие продолжают наивно верить, что виртуальная жизнь – это что-то несерьезное, шутка такая. Просто времяпрепровождение.

И вдруг ты замечаешь, что каждый вечер проводишь в интернете. И передачи-сериалы тоже смотришь он-лайн. И новости узнаешь из френд-ленты. А потом находишь себя в самом разгаре виртуальной битвы с кровожадным троллем по кличке «Ололо», и у тебя открыто пятнадцать вкладок с «Википедией», а на часах – половина третьего ночи, и твой монитор – единственное светлое пятно в ночи...

Дальше – больше.

В скором времени выясняется, что общаешься ты только с «френдами» в фейсбуке, а реальная жизнь...

Она где-то там.

Становится фоном.

Из этого фона ты вырабатываешь деньги, чтобы платить за электронную жизнь и всевозможные игрушки, ими же откупаешься от семьи. Ежедневная работа становится средством для реальной виртуальности. Дружеские посиделки выглядят скучными, да еще собираться-одеваться, а говорить там особенно не с кем и не о чем – твой компьютерный сленг мало кто понимает, а погруженность в новости со всего мира делает тебя похожим на болтливого попугая, который знает все ни о чем... И ты все чаще остаешься дома. И скоро даже забываешь садиться за стол вместе со всей семьей. И, несмотря на внешнее одиночество, ты чувствуешь себя в центре компании, ведь у тебя две тысячи «френдов» в фейсбуке и столько же «фолловеров» в твиттере...

Многие медики и психологи говорят, что пристрастие к виртуальной жизни сродни пристрастию наркотическому. Энди Уорхол сказал знаменитую фразу: «Каждый человек имеет право на 15 минут славы». Всем нам хочется почувствовать себя знаменитыми, значимыми, талантливыми – хоть ненадолго поднять свой внутренний и внешний рейтинг. А соцсети дают возможность холить и лелеять свое эго, привлечь внимание людей – неважно чем. И на такую возможность покрасоваться в обманчивом свете монитора «подсаживаются» быстро. А «слезть» с этой виртуальной иглы не так-то просто...

Мешают социальные связи. Если бы дело было только в скандалах, смешных картинках с котиками, бородатых анекдотах!

Кроме разноцветной информационной мишуры (в которой иногда действительно можно выловить что-нибудь полезное и интересное), сеть создает модули человеческих взаимоотношений. И горе тому, кто продолжает верить в то, что интернет и жизнь – совсем разные вещи.

Рано или поздно они сливаются, и виртуальная жизнь поглощает реальную, иногда целиком. Часто это происходит с фрилансерами, людьми, которые зарабатывают деньги дистанционно, будь то журналистика, биржа или программирование. Работа за компьютером превращается в круглосуточные бдения.

Самое интересное, что в виртуальном пространстве мы продолжаем выстраивать социальные связи подобно тому, как делали это в реальной жизни. У нас есть друзья, у нас есть враги, есть посторонние, от которых мы стараемся скрыть подробности частной переписки. Многие даже ухитряются заводить виртуальные романы. Скоро придет и до браков между виртуальными влюбленными. И дело даже не в том, что люди не могут встретиться. Могут, еще как, – ведь сегодня легко можно добраться в любую точку мира. Не хотят.

Недавно выслушала душераздирающую исповедь подруги. Любовь и ревность, несколько месяцев в паутине виртуального романа. На мой вопрос: «А почему бы вам не съездить друг другу в гости, ведь живете практически в соседних городах, оба свободны?», – она недоуменно вздернула бровь: «А зачем? Не хочу разочаровываться. Мало ли какой он в жизни окажется, понравится ли мне. И что тогда?»

И я подумала вот о чем.

Может быть, пристрастие к виртуальной жизни – это проявление духовной и физической лени? Как просто и быстро все происходит в интернете. Ты смотришь, читаешь, ставишь одобрительные «лайки», реагируешь на новость или чей-то пост комментарием. И в любой момент можешь покинуть сайт, выйти из интернета или стереть свой комментарий, сменить имя, удалить профиль. Полная свобода, полученная безо всяких усилий и почти даром.

А что реальная жизнь? Она требует заботы о теле. Здоровье, бодрость, приятная внешность – все это стоит затрат времени и физических сил. Да и общение с друзьями – тоже стоит поездки, покупки подарка, каких-то взаимных услуг, времени, потраченного на разговор... Жертв и компромиссов...

Реальная жизнь – это всегда система сообщающихся сосудов, которые регулируются чувством долга, обязанностями, привязанностями, возможностями.

Да, ты устал, взбираясь в горы, но это естественная плата за тот изумительный вид, который откроется твоим глазам.

Мы должны платить временем, потом, кровью, настоящими чувствами за все то, что нам дает жизнь. Только в этом случае мы сможем по-настоящему оценить ее подарки. Ведь то, что получено без усилий, мы не ценим по достоинству.

А виртуальность – всего лишь средство. Средство для общения с друзьями из других стран, источник новостей и возможность быстрого обмена сообщениями. И, конечно, резервуар накопленных и оцифрованных текстов и видеoinформации, гигантская современная библиотека.

И – ничего больше.

Бах АХМЕДОВ

В поисках утраченного солнца

Вадим Муратханов. Узбекские слова. М.: Литературный клуб «Классики XXI века», 2013. 56 с.

Название книги у настоящего поэта не бывает случайным. Оно является не только ключом к сборнику – оно задает определенную тональность чтения. Собранные под одной обложкой стихи начинают восприниматься как элементы единой картины.

«Узбекские слова» сразу отсылает нас к идее языка, чьим инструментом, по Бродскому, является поэт. Особенно если поэт формировался на стыке двух языковых стихий, которые вращались друг в друга, порождая переключки разных культур, быта и историй.

Конечно, – если продолжать мысль Бродского, – поэт в подавляющем большинстве случаев является инструментом того языка, на котором пишет, и отношения его со своим языком носят доверительный, зачастую почти интимный характер. Вадим Муратханов вырос в среде, где два языка – русский и узбекский – сосуществовали одновременно. Такой симбиоз, возможный только на просторах бывшей многоязыковой империи, не мог не повлиять на мироощущение поэта. Узбекские слова появлялись, как мерцающие вкрапления, в стихах Муратханова и раньше, всегда уместно и органично. Но в цикле, давшем название новому сборнику, они стали не просто вспомогательными деталями, которые делают общий контекст каждого стихотворения более точным и емким, – они сами стали этим контекстом. Тончайшим образом выверено каждое переплетение русского языка с нитями узбекских бытовых слов. Это позволяет автору совершить прыжок в «утраченное время», найти и вернуть его – бережно, в нерасплесканной полноте.

В этом, наверно, и состоит одно из преимуществ поэзии перед прозой. Там, где прозаику требуется вспахать огромные гектары языка, поэту может хватить небольшого садового участка, на котором он посадит несколько стихотворных деревьев. И если это настоящие, живые саженцы – они будут расти, дотягиваясь кроной до небесных смыслов, а корнями уходя в глубинные слои памяти. Не случайно метафора сада – одна из самых устойчивых у Муратханова.

Сочетание невероятной внутренней напряженности стиха с размеренной и отстраненной интонацией, использующей в большинстве случаев классическую сил-

лаботоническую форму, дает поразительный эффект. Стихи преодолевают «уютный» поэтический мир и увлекают в далеко не всегда уютные глубины человеческого бытия. Ностальгическая нота, которая звучит в сборнике, – не просто тоска по «утраченному времени». Это, скорее, взгляд в прошлое, стремление пережить заново то восприятие мира, то время и пространство, где это ощущение одиночества еще только робко подступало к душе, еще только делало первые попытки ее изнурительной осады длиною в жизнь.

Поэтический почерк Вадима узнаваем с первой строки. Не только потому, что поэт обладает ярко выраженным индивидуальным письмом, но еще и по тем словам, которые остаются произнесенными, остаются между строк и, по сути, являются главными в поэтическом высказывании. Иногда при чтении возникает что-то вроде небольшого сожаления, что стихотворение кончилось так быстро. Не многие умеют так виртуозно работать с подтекстом...

За тридевять пустынь обратно не суметь.
Не окунуться вновь в тот воздух, где чинара
в тысячу первый раз примеривает смерть,
смирением сухим твой город начиняя.

Сила этого высказывания в том, что оно само себя опровергает. Не суметь – но ведь сумел же! Написал стихотворение, и вернулся «на его борту» за тридевять земель, и сошел на берег.

Стоит отметить и продуманную трехчастную композицию книги. Цикл «Узбекские слова», давший название всему сборнику, является неким соединяющим мостиком между первой частью и третьей, состоящей из переводов стихов современных узбекских поэтов.

В «переводческой» части представлены наиболее интересные образцы современной узбекской поэзии. Вот один из примеров: перевод замечательного верлибра Фахриера.

Говорят, я мог бы быть счастлив –
так написано у меня на лбу,
но мне
не разобрать
эту надпись.

Подхожу к зеркалу.
Все, что начертано у меня на лбу,
читается наоборот.

В цикле «Узбекские слова» восемь стихотворений. Восемь архетипов, восемь булыжников, блестящих на солнце вечности – в бурной реке времени. Кто хочет перебраться на другой берег, должен перепрыгивать с одного камня на другой. Скользко? Да. Страшно? Есть немного. Но зато как здорово пахнет детством! Как радостно ощущать под ложечкой этот ребячий страх и желание совершить невозможное!..

Вот открывающее цикл стихотворение «Курпача» (одеяло):

Толстая гармошка,
свернувшаяся до потолка,
научи меня небу.
Подними меня выше крыши,
выше груши, урюка и одноглазой телевышки,
откуда можно всех пересчитать.

Метафора «одноглазой телевышки» сразу вызывает ассоциацию с Полифемом, а следовательно, с Улиссом, а следовательно.... Продолжать этот ряд, я думаю, не обязательно: читатель сможет сделать это сам, без подсказок.

Не все поэты могут позволить себе сочетание разноязычных слов в одном стихотворении. Но именно такое сочетание есть свидетельство подлинного проникновения в стихию языка, умение в одном слове совместить время, пространство и прозрение и сделать долгий выдох.

Теперь нужно научиться дышать нам, читателям...

Виктор МОИСЕЕНКО

Тепло единиц хранения

Сырдарьинские этюды

18 июня 2013 года в Сырдарье торжественно открылось новое здание районного архива. Двухэтажное, хорошо спланированное, оно стоит на месте прежнего саманного здания, пришедшего за сто лет в негодность. Начальница архива – Татьяна Мащенко, дочь ссыльных переселенцев, немки и корейца, единственный в области архивный специалист с дипломом Московского историко-архивного института. В начале мая она вышла на пенсию, но осталась в числе сотрудников.

На новеньких, янтарного цвета стеллажах хранится документация, возвратившаяся из соседней школы № 6 и из хранилищ города Гулистана...

Школа

На стеллаже архивных документов с надписью «Органы народного образования» взял крайнюю папку из грубого пористого картона серого цвета. В папке оказались документы о работе средней школы рабочей молодежи имени Ленина Сырдарьинского района Сырдарьинской области. Вечерние школы после войны были очень востребованы. Те, чье детство пришлось на военные годы, могли, не отрываясь от работы, получить среднее образование.

Вот звездный педагогический состав этой школы в 1962-1963 учебном году. Директор Рахманов И.Д., завуч Евстифеев С.И., преподаватели Алиев, Рисаев, Белявцев, Муллаяров, Гринберг, Худабердыев, Султанов, Подукова, Ермакова.

Выпускники тех лет не скрывали, что посещать все занятия их заставляла очарованность классными руководителями Подуковой и Ермаковой. Внешностью обе не уступали мелькавшим на экране Дома культуры «Ешлик» Любови Орловой и Валентине Серовой. У этих преподавательниц часто спрашивали: «Что вы делаете в Сыр-Дыре? Вам в Москве надо блистать!». А держал их в Сырдарье профессиональный и семейный долг. Вырастили собственных детей, красиво состарились и ушли из жизни, окруженные почетом и уважением своих уже пожилых учеников. В 2012 году скончался, пережив супругу на три года, Егор Тимофеевич Подуков, известный в городе преподаватель физики.

А вот фамилии выпускников вечерней школы 1963 года:

Коровинский В., Хачатуриян В., Ирисов Н., Савон У., Зарипов Г., Бобонов, Панин В., Юлдашев, Мощенко М., Бахтиозина А., Тяп А., Морозов, Перепечина, Югай, Исмаилова, Алимов У., Хищнякова В., Нурматов, Сек К., Монжаев В., Хлуднева, Енушевская, Акимов, Куценко, Амиржанова, Матхаликова, Моисеенко М., Ким Г., Полкунова Т., Каттанов П., Шакиров Н., Дубровина А., Каримов Э., Рюмшина Н., Савон Е., Шишова Н., Мурадов, Абиров, Стасюк.

До начала Великой Отечественной войны в Сырдарье было три начальных и одна школа-семилетка, которая называлась «большой». Руководила «большой» школой до войны и семь лет после ее окончания Юлия Тимофеевна Рожнова. Деятельная, она, чем могла, помогала детям, страдавшим от постоянного недоедания. Прибегавшие в школу ученики первым делом обшаривали парты в поисках хотя бы маленького завалявшегося кусочка хлеба. От голода им было трудно сосредоточиться на занятиях. Многим приходилось оставлять учебу из-за отсутствия одежды и обуви. Директор и учителя уговаривали детей потерпеть, призывали учиться, психологически поддерживали упавших духом матерей учеников, хотя часто страдали от голода и сами.

В 1944 году в учительский коллектив влились двое мужчин, комиссованных после тяжелых ранений. Один из них, Андрей Мкртычевич Ширинов, позже сменит на посту директора Рожнову и выведет школу в число лучших в республике. После его смерти в 1992 году школа № 1 будет носить его имя. Второй, Музаффар Хакимович Хакимов, впоследствии станет заведующим районным отделом народного образования (РОНО) и преобразователем системы образования в Сырдарье. Методом «хашара» – общественным участием в строительстве – он за два года (1949–1951) организовал постройку двух городских и двух районных школ. Две из них находились на территории колхоза имени Ленина, отделенной от города оросительным каналчиком шириной в полтора метра.

Это административное деление между городом и третьей частью площади колхоза Ленина и южной частью совхоза имени Сабира Рахимова оставалось и остается очень условным. Переступил через каналчик – ты в городе, прыгнул назад – ты в районе. Облик улиц и домов ничем не отличался. Разница чувствовалась только по платежкам налоговых поступлений и оплате коммунальных услуг: в районе все было дешевле.

Институт

Сырдарья, начиная свою историю в 1914 году с двухсот жителей, к середине 60-х превращалась в областной центр*. В 1959-м в городе установили деревянные электрические столбы, обхватив бревна тремя кольцами из пучков пятимиллиметровой проволоки. И убраны были в сараи керосиновые лампы. В 1962 году улицы выравнивали бульдозерами, а в 1963-м засыпали гравийно-песчаной смесью. В тече-

*Эту возможность отсекло решение союзного руководства об освоении Голодностепья. Упор в строительстве был сделан на город Мирзачуль, впоследствии получивший название Гулистан, который и стал областным центром Сырдарьинской области.

ние 1965–1966 годов улицы забетонировали; этот бетон честно служил до распада СССР. Только после 1991-го стали образовываться трещины и ямы...

Большим событием в истории новой Сырдарьи была закладка за железнодорожными путями, между Погранкой и Сырдарьей, маленького кирпичного заводика. Спрос на кирпич был так велик, а глины для обжига, собранной при выравнивании полей, – так много, что заводик быстро расширился. После кладки и без расписки швов сырдарьинский кирпич не требовал наружной штукатурки.

Все это совпало с формированием промышленных механизированных колонн (ПМК) в строительстве. В начале 1960-х в Сырдарье были созданы две ПМК под руководством талантливых прорабов Муравьева и Трибунского. Вначале они застроили кирпичными двухэтажками квартал между улицей Ленина и Сталина. Выстроили еще два квартала – на севере города, у АТП (автотранспортного предприятия), они так и называются «атеповские», и в южной части, ниже автостанции, между улицей Сталина и железной дорогой.

Тогда Музаффар Хакимович, заведовавший РОНО, через Ташкент «пробил» строительство трехэтажной школы, а также корпусов для районной школы-интерната с круглосуточным проживанием. Снова пошел в ход качественный сырдарьинский кирпич. Школа № 1 стала украшением города, а свои старые саманные помещения отдала школе № 18. Построенные же корпуса интерната были так просторны и талантливо решены архитектурно, что... дети в интернате проучились только два года. Решением из Москвы корпуса интерната были переданы новообразованному Сырдарьинскому педагогическому институту.

В институте быстро сложился талантливый педагогический коллектив, во главе которого стал профессор из Куйбышева. Студенты были из разных областей Узбекистана, Киргизии и Южно-Казахстанской области. Возле студенческой столовой, рядом с розарием, был простенький полутораметровый фонтан; над его бетонной чашей во время знойной летней сессии наклонялись студенты, чтобы ополоснуть разгоряченные лица...

Сырдарьинские казаки

Не найти в архиве описания Сырдарьи 1930-х годов и первых послевоенных лет. Только по воспоминаниям старожилов известно происхождение первого названия поселка – Самсоновка, которое продержалось с 1914 по 1924 годы. Название дали сопровождавшие пленных австрийцев казаки из корпуса генерала от кавалерии Самсонова, разгромившего австрийцев в конце августа 1914 года в Восточной Пруссии.

Записывать воспоминания старожилов пытались участники краеведческого кружка, которым руководила учительница истории Любовь Алексеевна Буняк. Одна работа называется «Воспоминания старейшего жителя Велико-Алексеевской – Смыка Алексея Терентьевича».

Донской казак, Алексей Смык пришел в эти края с Первой конной армией Буденного. Многие из армии Буденного после рейдов в Среднюю Азию вернулись в родные края, на Дон, а Смык, предупрежденный родственниками об облавах на казаков в

родных станицах, с частью своих казаков остался здесь. В Средней Азии они жили, стараясь не выделяться среди местного населения. Страдали от малярии, желтухи...

Смык вспоминает, как плохо было с едой; как наедались по праздникам и на свадьбах, когда забивались свиньи и бычки и ощипывались куриные тушки. Народ закреплялся по поселкам непрочно, часто перемещался из одного в другой в поисках лучшей доли, поливной земли, «понимающего» руководства и хоть какой-нибудь оплачиваемой работенки. Не повезло старшему брату Алексея Терентьевича, Андрею: его в 1938 году репрессировали. Из сибирского лагеря было несколько писем, в последнем брат просил прислать хоть немного сала. А затем было письмо медсестры, сообщавшей, что Андрей скончался в тюремном лазарете.

Часто Смык бывал и в Сырдарье, у своего младшего брата.

Дети обоих этих казаков были призваны служить в военно-морской флот. Крепкие, черноусые, как с картинки. Особенно старший сын Алексея Терентьевича – Сергей. В Отечественную войну он год с небольшим воевал в конном корпусе Белова. С декабря 1941-го первый корпус Белова вместе с 33-й армией генерала Ефремова после разгрома немцев под Москвой ушли в прорыв под город Вязьму и там попали в окружение. Ходили по тылам немцев; очень тяжелым для них было начало весны, лошади спасались, объедая кору деревьев... 33-я армия погибла полностью, а половина конного корпуса Белова вышла из окружения в северной части Калининской области. Потом была болезнь, год пребывания дома после списания со службы по болезни и призыв в трудовую армию в Туркмению, где в Красноводске «перекидывали» продукты и технику, идущую через Иран по лендлизу. В 1945-м Сергей вернулся в поселок истощенный и весь во вшах. Опять два года восстанавливал здоровье, очень помогла небольшая пчелиная пасека и работа на конной подводе от сельхозпотребкооперации.

Очень грустны места из воспоминаний Алексея Смыка, относящиеся к началу тридцатых годов, когда добравшиеся из голодающих областей страны до «хлебного Ташкента» люди растекались по окрестным поселкам, выпрашивая еду. Они были до того истощены, что их уже не спасали кусочки хлеба и картофелины, вынесенные местными жителями, и по утрам повозки с впряженными лошадьми собирали по улицам трупы. Есть описание о жизни расположенного между Сырдарьей и Бахтом лагеря для заключенных и военнопленных. Там тоже была высокая смертность из-за скудного рациона, который состоял в основном из селедки. После окончания войны пожилым пленным немцам разрешалось без охраны ходить по поселкам и менять селедку на хлеб и картошку. Чтобы разжалобить женщин-хозяек, они показывали фотографии своих оставшихся в Германии детей.

Заключенные принимали участие в уборке хлопка-сырца. По краям поля стояли охранники, но заключенные корейцы умудрялись, оставив свои белые шапочки на верхушках хлопковых кустов, уползать за пределы охраняемого поля на волю. Прятались в основном на чердаках домов, до которых они добивались. Уходившие на поиски группы охранников, найдя, не оставляли их в живых. Потом трупы привозили на специальных ручных тележках, под названием «мажоры», в тюрьму для освидетельствования.

Многим старожилам известны события, связанные с дважды Героем Советского

Союза летчиком-истребителем Амет-Ханом Султаном. После получения второй звезды Героя он приехал в двухдневный отпуск к высланной из Крыма в Бахт семье и все время провел у стены тюрьмы, где сидел его отец, известный духовный лидер. Освободили старика только после войны...

«Услышу хорошую песню – плачу, – признавался Алексей Терентьевич, – трогательный момент в фильме – тоже плачу... И внукам говорю – трудная у нас была жизнь, но мы дышали свежим воздухом, а чем вы дышать будете – не знаю».

Очень много рассказывает старый казак о лошадях. После войны он держал в хозяйстве корову с теленком и обязательно лошадь. И лишь в 1960-х, когда исчезли места для выпаса, занятые полями хлопчатника, оставил в хозяйстве только курочек...

Смык дожил до начала перестройки, развала Союза; узнав о реабилитации казачества в 1993 году, проронил: «Когда худо стране – всегда о казаках вспоминают»...

Умер старый казак в 1996 году.

В Сырдарье живут и потомки известного казачьего генерала Петра Григорьевича Краснова.

После восстания на Дону правительство Ленина приказало освободить генерала в обмен на его обещание не участвовать в восстаниях против советской власти. Но генерал был верен клятве, принесенной царю, и не считал нужным держать слово, данное безбожной власти. Он снова принял участие в военных действиях против красных полков, а потом с последними кораблями уехал из Крыма в изгнание.

У рода казаков Красновых богатое прошлое и разветвленное генеалогическое дерево. Живущая в Сырдарье Евгения Юрьевна Краснова, внучатая племянница генерала, часто упоминает любимое выражение Петра Григорьевича: «Двенадцать военных казачьих округов империи – самые драгоценные бриллианты в короне Российского самодержавия». Евгения Юрьевна давно на пенсии, но продолжает работать учителем физики в средней школе № 1. Ее старшая сестра в начале 90-х переехала на постоянное место жительства в Латвию, увезя семейный архив с фотографиями и письменными воспоминаниями матери.

От репрессий семью Красновых спас переезд в Среднюю Азию. И здесь они находились под наблюдением до начала шестидесятых годов. Мать сестер жила в постоянном страхе и долго не решалась завести переписку с другими членами семьи. В семидесятых годах Красновы посетили родных, живущих в двухэтажном каменном доме в центре Оренбурга, дважды были в гостях на Дону. Но сами уезжать из Средней Азии не хотели.

С конца пятидесятых у многих казачьих семей стала устанавливаться почтовая связь с оставшимися в живых родственниками. Шли письма, написанные, как старинные песни, начинаясь со слов: «Пущено письмо 12 сентября 1956 года. Дорогие наши...» И полное перечисление всех родственников, вплоть до грудных младенцев, с извинением, что еще не знают их имен. Диктовали письма подросшим детям и внукам. Обученные в советских школах дети пытались по-своему править стилистику писем, что вызывало сильное неудовольствие у диктующих. Они заставляли переписывать, приговаривая: «Не умничайте!». Если писали сами, написанное выбивалось за линейки листа из ученической тетради внука: уже плохо со зрением, еще хуже – с грамматикой. Очень много в письмах – про болезни, про урожай, что уродилось, а что

нет. Просили выслать жестяные крышки для банок с маринадом, это на Дону было в постоянном дефиците. Сюда присылали подсолнечное масло, мед и каленые черные семечки подсолнуха...

Война

В записях краеведов отмечен эпизод, связанный с получением известия о начале войны. В поселке Сырдарья, в «забегаловке дяди Юры», стоявшей на перекрестке двух главных улиц, сидели два летчика с местного, грунтового, аэродрома, получившие накануне паек. К ним подошел местный кузнец Вострухин, попросил дать ему закусить два выпитых стакана крепленого вина. Один из летчиков ответил: «Хватит пить, война началась с Германией». Кузнец, обидевшись отказом и решив, что над ним смеются, ударил летчика – и убил его наповал... Летчика похоронили, а кузнец отсидел десять лет в ташкентской тюрьме. Его навещали жена и трое детей. Впоследствии старшая дочь стала учительницей, преподавала в школе химию, младшая работала бухгалтером в поселке Погранка, а сын – водителем совхозного автобуса в поселке Малек.

А в 1942 году ушли на фронт двадцать два молодых сырдарьинца, достигших призывного возраста, – группа Дандреича-Ширинянца: так называли их по фамилиям двоих из этих призывников. Шли жестокие бои под Ростовом-на-Дону, и эшелон, в котором находились бойцы из Сырдарьи, был разбомблен немецкой авиацией. Так, не вступив в бой, погибли молодые парни... Все они до сих пор числятся пропавшими без вести. Место, где захоронены останки солдат из разбомбленного эшелона, неизвестно. Родственники погибших и ныне живут в Сырдарье.

30 мая 2013 года в городе умер последний фронтовик – ветеран Великой Отечественной войны Андрей Николаевич Блях. Службу он начал на Дальнем Востоке, участвовал в битве под Сталинградом, а в 1944 году в бою под Белой Церковью, где он был командиром артиллерийского расчета, потерял ногу. После госпиталя, до середины 70-х годов, работал фотографом в сырдарьинском ателье бытового обслуживания.

Уход из жизни ветерана как бы подводит черту под трудным и героическим прошлым Сырдарьи и прилегающих поселков и призывает сохранять это прошлое для страниц истории, во имя памяти, так нужной всем живущим.

...В углу архивного кабинета, между двумя канцелярскими этажерками, хранятся остатки школьного музея, расформированного в 1993 году, после смерти А.М. Ширинова, директора школы. Крупный портрет самого Андрея Мкртычевича, сделанный с военной фотокарточки: смуглый капитан с орденом Красного Знамени на груди. Фотографии учеников школы, воевавших в Афганистане. Интервью, взятые школьными активистами у участников афганской войны. Вот рассказ ротного санинструктора Визули Мамедова:

Никогда не думал, что так убийственно душно пахнет человеческая кровь. После боя весь медицинский персонал, оказывавший помощь раненым, был вымазан кровью. В тех условиях нельзя было переменить одежды, и это приходилось носить до недели. Тяжело было привыкнуть только первые месяца два, а потом это не мешало и обедать... Самыми трудными были минуты перед началом боя, особенно когда приходилось выбивать противника с закреплен-

ных позиций. Вот тут каждый распоряжался своей жизнью. Или быть трусом, оставшимся в живых, или же вместе со всеми рискнуть в очередной раз своей единственной жизнью. Знаю несколько случаев трусости; один закончился трагически: игнорируемый товарищами, боец застрелился за лагерем.

На афганской войне погибли четыре выпускника средней школы № 1. А всего по району 16 солдат вернулись «грузом 200»...

Ташкентские сырдарьинцы

По-своему родной для сырдарьинцев ташкентский район Сергели, куда после войны, спасаясь от голода, переселились в организованные овощеводческие совхозы десятки семей. В совхозах были мизерные зарплаты, но зато – относительная сытость. В эти годы – конец сороковых – переехала в Ташкент и значительная часть железнодорожных рабочих, которые не имели в Сырдарье ни огородов, ни живности, а железными костылями и шпалами сыт не будешь. Их немного спасала рыбалка с лодки на привокзальном озере, воды которого после летних разливов реки Сырдарьи бились в пристанционные постройки. До нынешних границ это озеро отступило только в 1953 году, дав возможность Сырдарье прирасти на треть за счет освоения земель на другой стороне железной дороги. Старожилам памятна обычная картина послевоенных трудных лет: из окна вокзала видны лодки на озере со спящими железнодорожными рабочими, уморившимися после ночной смены: их не могли разбудить ни уплывающие от лодки удочки, ни крики пассажиров: «Держи, держи!».

В Ташкенте прибывшим сырдарьинцам выделяли комнаты в железнодорожных бараках. Очень популярна была баня, которую, до ее сноса в 1964 году, обслуживали в основном выходцы из Сырдарьи. Продав на Госпитальном базаре яблоки, вишню, семечки, сырдарьинцы шли к землякам в бараки пообщаться и попариться...

На месте бараков, с левой стороны Куйлюкского моста, компактно стоят четырехэтажки, в которых и сейчас живут потомки наших земляков. Один из них, Леонид Митрофанович Медведев, почетный железнодорожник СССР, у музея железнодорожной техники показывал мне два паровоза, пригнанные им из Ростова. По Сырдарье он скучал и всегда старался подольше погостить там у брата матери, а после ухода того из жизни – у двоюродных братьев. Последние десять лет до пенсии Леонид Митрофанович работал на плече Ташкент-Кунград, полукругом объезжая Сырдарью, и, сидя в кабине тепловоза, замечал даже мелкие изменения в облике родного города...

АВТОРЫ НОМЕРА

- АБАШИН Сергей – доктор исторических наук, профессор факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Член редакционных советов журналов «Этнографическое обозрение» (Москва), «Central Asian Survey» (Лондон), «Cahiers de l'Asie centrale» (Париж).
- АБДУРАСУЛОВ Ульфат – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории АН РУз. Автор работ по земельным отношениям и правовой практике в Средней Азии в доколониальный период.
- АХМЕДОВ Бах – поэт, прозаик, эссеист. Публиковался в альманахе «Анор», сборнике «Буквы на камнях» (2013), журнале «Звезда Востока». Живет в Ташкенте.
- БАБАДЖАНОВ Бахтияр – доктор исторических наук; ведущий научный сотрудник Института востоковедения АН РУз, доцент Ташкентского Исламского университета. Автор более 100 научных работ, опубликованных в Узбекистане, Великобритании, Германии, России, США, Франции, Японии. Живет в Ташкенте.
- БОРИСОВА Ольга – кандидат философских наук, заведующая кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин филиала РГГУ в Твери.
- ВОЛОС Андрей – прозаик, лауреат Государственной премии Российской Федерации, российско-итальянской премии «Москва-Пенне», «Антибукер» и других. Автор романов «Хуррамабад», «Аниматор», «Недвижимость» и других. Живет в Москве.
- ДЖУМАЕВ Александр – музыковед, востоковед. Кандидат искусствоведческих наук. Автор более 150 научных статей, опубликованных в Узбекистане, Великобритании, Германии, России, США. Живет в Ташкенте.
- КАЛАУС Лилия – писатель, книгоиздатель; главный редактор журнала «Книголюб» (Алма-Ата). Участник 3-го Ташкентского фестиваля поэзии (2003 г.). С 2011 года живет в Ростове-на-Дону.
- Священник Константин КРАВЦОВ – клирик московского храма Благовещения Пресвятой Богородицы, что в Петровском парке. Публиковал стихи в журналах «Знамя», «Октябрь», «Интерпоэзия» и др. Автор четырех книг стихов. Живет в Москве.
- КУТЕНКОВ Борис – поэт, литературный критик. Публиковал статьи в журналах «Знамя», «Октябрь», «Вопросы литературы», «Интерпоэзия» и др. Живет в Москве.
- МУРАТХАНОВ Вадим – поэт, прозаик, критик. Один из основателей объединения «Ташкентская поэтическая школа», член редакционного совета журнала «Восток Свыше». Автор пяти книг стихов. Живет в Подмосковье.
- МОИСЕЕНКО Виктор – историк, преподаватель истории и обществоведения. Живет в Ташкенте.
- НАЗАРЬЯН Рубен – литературовед, историк, журналист и кинодокументалист. Кандидат филологических наук, доцент Самаркандского Государственного университета, председатель правления Самаркандского общества преподавателей русского языка и литературы. Живет в Самарканде.
- Иеродиакон МИХАИЛ (Столяров) – журналист, пресс-секретарь Ташкентской и Узбекистанской епархии. Живет в Ташкенте.
- ФЛЫГИН Юрий – историк, автор исследований по истории православия в Средней Азии. Преподаватель Ташкентской духовной семинарии. Живет в Ташкенте.
- ШВАРЦ Елена (1948, Ленинград – 2010, Санкт-Петербург) – поэтесса, одна из ведущих фигур ленинградской неофициальной культуры 1970–1980-х годов.

Содержание журнала «Восток Свыше» за 2013 год

СЛОВО МИТРОПОЛИТА

Пасхальное Послание Митрополита Ташкентского и Узбекистанского, Главы Среднеазиатского Митрополичьего округа ВИКЕНТИЯ. – № 2 (30). С.5-7.

«Стяжи дух мирен...» – № 4 (32). С. 12.

СТИХОТВОРНЫЙ КАМЕРТОН

Дмитрий РУМЯНЦЕВ. На Крещение. – № 1 (29). С. 5.

Кирилл КОВАЛЬДЖИ. «Самые великие события...» – № 2 (30). С. 8.

Сергей ВАСИЛЬЕВ. Псалом 60. – № 3 (31). С. 5.

Елена ШВАРЦ. «Завтра Покров, и первый снег...» – № 4 (32). С. 5.

СООБЩЕНИЯ. СОБЫТИЯ. ДАТЫ

Календарные страницы *главного редактора*

«Докса то Фео пантон энэкен...» 1575 лет перенесения мощей святителя Иоанна Златоуста (27 января 438 года). – № 1 (29). С. 6-10.

«Прекрасна, как ангел небесный...» 800 лет преставления благоверной Тамары, царицы Грузинской (1 мая 1213 года). – № 2 (30). С. 9-12.

Династия. 400 лет избрания на царство Михаила Феодоровича Романова (1613 год). – № 3 (31). С. 6-9.

«Дедушка Илья». 825 лет преставления преподобного Или Муромца, Печерского, в Ближних пещерах (19 декабря ок. 1188 года). – № 4 (32). С. 6-8.

Новостные страницы

иеродиакона Михаила (СТОЛЯРОВА)

Кресты над храмом, фестиваль воскресных школ и другие события. – № 1 (29). С. 11-13.

Благодатный огонь, мироточивая икона, неусыпаемый акафист... – № 2 (30). С. 13-14.

1025-летие Крещения Руси, «Царские дни» и итоги соцпроса. – № 3 (31). С. 10-11.

«Несите этот крест достойно и дальше...» – № 4 (32). С. 9-11.

Церковная жизнь: страницы *Романа ДОРОФЕЕВА*

Не последний Папа. О Папах Франциске, Бенедикте XVI и пророчестве святого Малахии. – № 1 (29). С. 14-17.

«Жизнь для меня – Христос». О смерти и наследии протоиерея Павла Адельгейма. – № 3 (31). С. 12-14.

К 1025-ЛЕТИЮ КРЕЩЕНИЯ РУСИ

Андрей ВИНОГРАДОВ, Александр ГРИЩЕНКО. Через Скифию на Русь. Из романа «Андрей Первозванный (Опыт небиографического жизнеописания)». – № 3 (31). С. 40-70.

ИЗ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

Юрий ФЛЫГИН. «Открывать школы во всяком селе и деревне...» Православные школы и библиотеки в Туркестанском крае. – № 1 (29). С. 18-29.

Валерий ГЕРМАНОВ. «Уютное гнездо для среднеазиатских пленцов...» Ташкентский Наследника престола Цесаревича и Великого Князя Алексея Николаевича Кадетский корпус. – № 1 (29). С. 30-42.

«Песнь человека так ничтожна и так печальна...» Две проповеди туркестанских священников. Подготовка текста и примечания *Романа ДОРОФЕЕВА.* – № 1 (29). С. 43-47.

Эдвард РТВЕЛАДЗЕ. Древнейшее свидетельство о согдийцах-христианах. – № 2 (30). С. 44-46.

Роман ДОРОФЕЕВ. Ташкент – или Верный? Из официальной переписки по поводу основания Туркестанской кафедры (1867-1872). – № 2 (30). С. 47-59.

Ольга БОРИСОВА. «В кротости, смирении, терпении идите на предлежащее вам...» «Маросейское братство» в Ташкентской епархии (1944-1960). – № 4 (32). С. 15-21.

К 90-ЛЕТИЮ АРХИЕРЕЙСКОЙ ХИРОТОНИИ СЯТИТЕЛЯ ЛУКИ (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО)

Людмила ЖУКОВА. «Впечатление избранности и величия...» Воспоминания ташкентцев о святителе Луке (Войно-Ясенецком). – № 2 (30). С. 60-75.

Владимир ЛИЗУНОВ. Наука и религия у святителя Луки (Войно-Ясенецкого). – № 2 (30). С. 76-79.

ПРАВОСЛАВНЫЕ ПРИХОДЫ УЗБЕКИСТАНА

Священник *Сергей КАБИЧКИН.* Молитвенный дом Святителя Николая в поселке Хаваст. – № 3 (31). С. 15-20.

ДИНАСТИЯ: К 400-ЛЕТИЮ ДОМА РОМАНОВЫХ

НИКОЛАЙ II. Дневники. Август 1905 года. – № 1 (29). С. 48-56.

К.Р. Из примечаний к драме «Царь Иудейский». – № 3 (31). С. 21-39.

ИЗ СЕМЕЙНЫХ АРХИВОВ

Наталья СЕЛУЯНОВА. Семейная хроника Селуянов. Публикация *О. Илюшкиной.* – №№ 1 (29). С. 57-69; 2 (30). С. 80-94; 3 (31). С. 80-88.

ТУРКЕСТАНОВЕДЕНИЕ

Рубен НАЗАРЬЯН. «Тут нужны не описания, а кисть художника...» Самаркандские импресии Жюль Верна. – № 1 (29). С. 70-75.

Элеонора ШАФРАНСКАЯ. Николай Каразин: известный, забытый, возвращенный. – № 2 (30). С. 95-99.

Рубен НАЗАРЬЯН. «Поставить виноделие на должную степень совершенства...» О самаркандском виноделении Дмитрия Филатова. – № 2 (30). С. 100-108.

Фредерик ХИТЦЕЛЬ. Швейцарский путешественник Генри Мозер и его среднеазиатская коллекция. – № 3 (31). С. 71-79.

Рубен НАЗАРЬЯН. «А мумию женщины вернуть в саркофаг...» – № 4 (32). С. 22-28.

ORIENTALIA

Андрей ВОЛОС. Возвращение в Панчруд (главы из нового романа). – № 1 (29). С. 102-129; № 2 (30). С. 25-43; № 3 (31). С. 106-125; № 4 (32). С. 80-90.

Александр ДЖУМАЕВ. От Пифагора к Фисагурсу. «Греческие мудрецы» и музыкальный мир средневекового мусульманского Востока. – № 2 (30). С. 15-24.

«Трактат о музыке» Наджм ад-Дина Кавкаби Бухари. Предисловие, перевод с персидского и примечания *Александра ДЖУМАЕВА.* – № 4 (32). С. 91-100.

ДИСКУССИЯ

Кирилл СУЛТАНОВ. Недолжное творчество. – № 1 (29). С. 94-101.

Тема: Николай Остроумов – pro et contra

Бахтияр БАБАДЖАНОВ. Николай Остроумов: «миссионер», «исламовед», «цивилизатор»? – № 4 (32). С. 29-50.

Сергей АБАШИН. Остроумов и ориентализм. – № 4 (32). С. 51-54.

Александр ДЖУМАЕВ. Еще о «миссионерстве» Остроумова. – № 4 (32). С. 55-65.

Ульфат АБДУРАСУЛОВ. Остроумов и идеология колонизации. – № 4 (32). С. 66-67.

Юрий ФЛЫГИН. Николай Остроумов: «Я считаю себя не бесполезным человеком для иноверцев ... и отнюдь не врагом их» – № 4 (32). С. 68-74.

Бахтияр БАБАДЖАНОВ. Послесловие к обсуждению. – № 4 (32). С. 75-79.

ОБЩЕСТВО. ЛИТЕРАТУРА. ИСКУССТВО

Социальные страницы *Лилии КАЛАУС*

Вторая смена. – № 1 (29). С. 91-93.

Три вопроса. – № 2 (30). С. 136-138.

И – ничего больше. – № 4 (32). С. 127-129.

Литературные страницы *Вадима МУРАТХАНОВА*

Между словом и реальностью. О книге Николая Байтова «Ангел-Вор: Повесть и рассказы» (М.: Эксмо, 2013). – № 2 (30). С. 139-141.

Екатерина ОЗМИТЕЛЬ. Православие и массовая культура: вражда или сотрудничество? – № 1 (29). С. 76-81.

Вадим МУРАТХАНОВ. «Музыканты к нам едут не из-за денег». – № 1 (29). С. 82-84.

Борис ХЕРСОНСКИЙ. Боги украинского села. Об украинской народной иконе. – № 1 (29). С. 85-90.

Валерий ХАН. «Мы здесь живем из поколения в поколение...» Диаспоры в современном Ташкенте. – № 2 (30). С. 109-130.

Виктор МОИСЕЕНКО. «Где на землю упала кровь из твоей пуповины...» Сырдарьинские старожилы. – № 2 (30). С. 131-135.

Тема: Поэзия и Вера

«Поэзия растворена во всем...» На вопросы ВС отвечает поэт *Галина КЛИМОВА.* – № 3 (31). С. 89-93.

«Нити из церковнославянского клубка...» На вопросы ВС отвечает поэт *Мария ИГНАТЬЕВА.* – № 3 (31). С. 94-101.

Вадим МУРАТХАНОВ. Начальнику хора. До востребования. – № 3 (31). С. 102-105.

Современная русская проза: «новая религиозность»? *Материалы «круглого стола».* – № 4 (32). С. 101-112.

«Поэзия в высшем своем проявлении есть благодатный дар...» *Беседа со священником и поэтом Константином КРАВЦОВЫМ.* – № 4 (32). С. 113-118.

Алексей Устименко: «Документы превращать в литературу, а литературу делать убедительной, как документ...» – № 4 (32). С. 119-126.

РЕЦЕНЗИИ

Элеонора ШАФРАНСКАЯ. Другие «господа ташкентцы». – № 3 (31). С. 126-128.

Бах АХМЕДОВ. Голографическая проза *Алексея Устименко.* – № 3 (31). С. 128-130.

Бах АХМЕДОВ. В поисках утраченного солнца. – № 4 (32). С. 130-132.

В СВОБОДНОМ ЖАНРЕ

Владислав СОКОЛОВСКИЙ. Карта промелькнувшего города. – № 3 (31). С. 131-138.

Лейла ШАХНАЗАРОВА. «Долгий разговор добрых людей». – № 3 (31). С. 139-141.

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

Виктор МОИСЕЕНКО. Тепло единиц хранения. *Сырдарьинские этюды.* – № 4 (32). С. 133-139.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Восток Свыше» принимает к рассмотрению на предмет публикации материалы (статьи, эссе, воспоминания, художественную прозу, архивные документы) по следующим темам: история Православной церкви (в целом и в Средней Азии — в частности); Православие в современном мире; Православие и Ислам в межрелигиозном и межкультурном диалоге; история, культура, этнография Средней Азии.

Материалы принимаются в электронном виде (в формате Microsoft Word) по адресу: vostok_svyshe@mail.ru.

Поскольку в штате редакции не предусмотрен оператор компьютерного набора, материалы в виде рукописи принимаются только в особых случаях в порядке исключения.

Проверка редакционной почты — каждый понедельник. Редакция высылает на указанный автором электронный адрес краткое уведомление о получении рукописи. В течение двух недель с момента отправки уведомления автору отправляется второе письмо — о принятии материала к публикации либо об отказе.

Все материалы, поступающие в редакцию, проходят экспертизу на предмет исключения плагиата.

Редакция также не принимает к публикации прежде опубликованные тексты (в печатных изданиях или интернете); исключение может быть сделано только для материалов, существенно переработанных (например, снабженных новыми комментариями или примечаниями).

В некоторых случаях редакция может обратиться к членам редакционного совета для внутреннего отзыва. Присланные материалы не рецензируются; материалы, полученные в виде рукописи, не возвращаются.

В случае отказа в письме указывается его основная причина; редакция оставляет за собой право не вступать в дальнейшие письменные или устные переговоры с автором отклоненного материала.

В отдельных случаях редакция может предложить автору доработать материал (сократить, дополнить и т.д.) либо принять сокращения, предлагаемые ею.

После редактуры и корректуры автору высылается последняя версия материала на утверждение. Автор в течение не более пяти календарных дней знакомится с этой версией и присылает в редакцию письменное подтверждение и (или) версию с последней авторской правкой, выделенной цветом.

В случае неполучения ответа редакция оставляет за собой право опубликовать материал без подтверждения.

Гонорары авторам не выплачиваются; предоставляется один авторский экземпляр журнала. Иногородним или зарубежным авторам авторский экземпляр передается с оказией или высылается по почте.

Номера «Востока Свыше» реализуются в церковных лавках при православных приходах Узбекистана. Полная электронная версия журнала (PDF) доступна на официальном сайте Ташкентской и Узбекистанской епархии (http://pravoslavie.uz/archdiocese/departament_diocese/ePress/Easter/Archive/index.php); электронная версия каждого номера выкладывается не ранее, чем через три месяца после выхода тиража журнала (и не позднее выхода из типографии следующего номера).

Восток Свыше

Духовный, литературно-исторический журнал
Выпуск XXXII

Главный редактор **Евгений Абдуллаев**
Литературный редактор **Лейла Шахназарова**
Верстка и дизайн **Александра Аносова**

Журнал зарегистрирован в Агентстве печати и информации Республики Узбекистан
Рег. № 02-15

Подписано в печать _____ г.
Печать офсетная. Формат 60x84¹/₈. Тираж 1000.
Заказ № _____

Адрес редакции: Ташкент, 3-й тупик Азимова, 22.
Телефон 233-33-21.

Отпечатано в ИПК «GLOSSA»
100015, г. Ташкент, ул. Авлиё-Ота, 93.

www.pravoslavie.uz