

МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ
ТАШКЕНТСКАЯ И УЗБЕКИСТАНСКАЯ ЕПАРХИЯ

Восток Свыше

ДУХОВНЫЙ,
ЛИТЕРАТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
ЖУРНАЛ

ВЫПУСК
XXVIII

октябрь-
декабрь

ТАШКЕНТ
2012



**По благословению
высокопреосвященнейшего
ВИКЕНТИЯ,
митрополита Ташкентского и Узбекистанского,
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
Алексей АХМЕДОВ
Валерий ГЕРМАНОВ
Роман ДОРОФЕЕВ
Виктор ДУБОВИЦКИЙ
Вадим МУРАТХАНОВ
Екатерина ОЗМИТЕЛЬ
Кирилл СУЛТАНОВ

На обложках:

Стр. 1: Божественная литургия на месте Храма Девы Марии в Эфесе (с. 14).

Стр. 2: Церковь св. Георгия Победоносца Свято-Троицко-Георгиевского мужского монастыря в Чирчике (с. 38-44).

Стр. 3: Узбекский чапан с изображением серпа и молота (1920–1930-е годы); туркменское нагрудное украшение «гульяка» с изображением гербов союзных республик; тюбетейка девичья с надписью «Коммунизм» (Ферганская долина, 1980-е годы); галстук с изображением Спасской башни (Туркменистан, 1960-е годы) (с. 61-64).

СОДЕРЖАНИЕ

СТИХОТВОРНЫЙ КАМЕРТОН

Борис ХЕРСОНСКИЙ. Введение во Храм 5

СООБЩЕНИЯ. СОБЫТИЯ. ДАТЫ

Календарные страницы *главного редактора*

«Средоточная возвышенность...» 675 лет со времени
основания Троице-Сергиевой Лавры (1337 год) 6

Новостные страницы *Виталия СТОЛЯРОВА*

«Дата преображения твоей души...» 11

Церковная жизнь: страницы *Романа ДОРОФЕЕВА*

«Майянский Апокалипсис», или Как я проспал конец света 15

ПУТИ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Алексей КАМЕНСКИХ. «София – Премудрость Божия» в Ветхом Завете 19

ПРАВОСЛАВНЫЕ ПРИХОДЫ УЗБЕКИСТАНА

Свято-Троицко-Георгиевский мужской монастырь в Чирчике 38

ТУРКЕСТАНОВЕДЕНИЕ

Бахтияр БАБАДЖАНОВ. Туркестанский конквистадор:

взлеты и падения генерала Черняева 45

Ирина БОГОСЛОВСКАЯ. «Вместо буржуазных, мещанских цветочков...»

Экспансия советских лозунгов в традиционное
искусство Средней Азии 61

Александр ДЖУМАЕВ. «Радости бытия высокого порядка».

Александр Семенов – исследователь культуры Средней Азии 65

ORIENTALIA

Андрей ВОЛОС. Возвращение в Панчруд (Главы из нового романа) 82

ДИСКУССИЯ

Бахтияр БАБАДЖАНОВ. Смогут ли *Scholar Sovieticus* адаптироваться

к новым условиям? О старых и новых методологиях
исследований по истории Средней Азии 108

ОБЩЕСТВО. ЛИТЕРАТУРА. ИСКУССТВО

Социальные страницы *Лилии КАЛАУС*

И никого не встретил? 120

Содержание (окончание)

<i>Рубен НАЗАРЬЯН. «Тот мирный городок...»</i> Долицейский период биографии В.К. Кюхельбекера	123
<i>Литературные страницы Вадима МУРАТХАНОВА</i> «Тем, кто хочет видеть...» О книге архимандрита Тихона (Шевкунова) «“Несвятые святые” и другие рассказы»	131
<i>Лейла ШАХНАЗАРОВА. «...Слова, с которыми я стану перед Богом»</i> Встреча с Ириной Ратушинской в ташкентском Музее Есенина ...	133
Авторы номера	140
Содержание журнала «Восток Свыше» за 2012 год	141
Информация для авторов	143

Борис ХЕРСОНСКИЙ

Введение во Храм

Как девочку в церковь ведут по утрам,
так Деву вводили в Храм.

Шли осторожно, как вечность – вброд,
вокруг толпился народ,

который жить без греха не сумел.
На площади рынок шумел.

Покупали для жертвы овец и птиц,
в Храме падали ниц,

чтоб благодать, что пришла с трудом,
растерять по дороге в дом.

В дом с плоской крышей – просторный двор –
Дева шла, опуская взор.

Не можешь жить без греха, народ?
Она грехи соберет

в ладошки: подует, ладошки пусты –
все перед Богом чисты.

Календарные страницы *главного редактора*

«Средоточная возвышенность...»

675 лет со времени основания Троице-Сергиевой Лавры (1337 год)

Первый раз я попал туда, когда место называлось еще Загорском. Лето 1989 года, обычная толчея на Трех вокзалах. Я был студентом на летней практике; ехали осматривать *достопримечательности*.

Подойдя к Лавре, я вспомнил, что до этого ее уже видел. В кино. Первые кадры «Формулы любви», вышедшей на экраны за пару лет до того. Граф Калиостро мчится в своей карете в Петербург, ест курицу и поглядывает с любопытством на купола лаврских церквей. Звучит веселая музыка.

Собственно, я и был тогда таким вот «калиостро». Путешественником, туристом, мало понимавшим, куда я, собственно, еду. Обычный советский студент, выросший в обычной безрелигиозной семье. Ну, Загорск. Ну, Лавра...

Нет, я уже читал Библию, взял ее на время у приятеля-студента, тогда она еще была редкостью. Читал как обычную книгу, пропуская «неинтересное». О св. Сергии Радонежском и о том, что такое сама Лавра, не знал ничего.

...В 1337 году юный послушник Варфоломей убедил своего брата Стефана удалиться из Покровского Хотькова монастыря – искать уединения более глубокого. Братья поселились в лесу на холме, в десяти верстах от Радонежа и Хотькова. Устроили себе келью и церковь. Церковь, по благословлению митрополита Феогноста, освятили в честь Святой и Живоначальной Троицы.

Стефан вскоре удалился в Московский Богоявленский монастырь. Варфоломей остался. Был пострижен в монахи и наречен Сергием.

Со временем к нему стали стекаться другие, обживались, рубили кельи. Обнесли монастырь тыном, выстроили трапезную.

Лавра была русским Афоном. Только отделена она была от мира не морем, а густыми лесами. Сегодня это представить трудно. Впрочем, лес убывать начал уже в XIV веке, когда в окрестностях стали селиться землепашцы. Преп. Епифаний, автор пер-

вого жития Сергия Радонежского, жаловался: «*Исказиша пустыню*». Затем прямо у стен монастыря была проложена дорога из Москвы...

Сегодня по ней движется непрерывная вереница машин, просто так не перейдешь.

Расположенная на невысоком холме – Маковце, – Лавра парит над городом. И не только над городом. Над самой историей – всеми своими башнями, куполами. Здесь подвизались преподобные Никон Радонежский, Максим Грек, Епифаний Премудрый и Пахомий Логофет. Здесь проходили орды Эдигея, здесь стояли – и не смогли взять Лавру – поляки. Здесь похоронены Иван Аксаков, Константин Леонтьев, Василий Розанов...

«Средоточной возвышенностью русской культуры» назвал Маковец о. Павел Флоренский. Да, в сияющей архитектуре Лавры есть что-то сгущенное, сконцентрированное, «формульное». Формула Духа. Формула Любви.

Присыпанные звездами купола Успенского. Сумрак Троицкого, с золотистым пятном справа от алтаря, где рака с мощами преподобного Сергия. Колокольня – «здание огромное, величественное и изящное», как сказано о нем в изданном столетие назад «Историческом описании Лавры» прот. Александра Горского.

А имена самих колоколов – музыка: «Лебедь» — си бемоль малой октавы. «Первенец» — до-фа малой октавы. «Благовестник» — ре малой октавы. «Царь» — до первой октавы. (Помню, еще в тот, «студенческий» приезд, – при начале колокольного звона в воздух волною взмыли голуби...) А названия Лаврских башен – просто стихи:

Соляная башня,
Наместничья башня,
Каличья башня,
Звонковая башня,

Уточкина башня,
Плоская башня,
Пятницкая башня,
Башня с беседкой.

И главная – Святотратская, через которую и попадаешь в Лавру.

С середины девятнадцатого века наступают *серые* дни Лавры. Черные будут впереди, после 1917-го. Серые дни, сумерки русского иночества.

«С сердечным сожалением смотрю на неминуемое падение монашества, – писал епископ Игнатий Брянчанинов, – что служит признаком падения христианства. Кто приходит в монастырь? Люди из низшего класса почти исключительно; почти все приходящие расстроили свою нравственность среди мира».

Вот как описывал нравы Лавры в 1860-е годы Владимир Казанцев в своей книге «Среди иноков». Отданный в Лавру 15-летним юношей, он был поселен у монаха Агафоника. С ним, пишет Казанцев, «я стал проходить курс своего книжного обучения и исполнять поручения относительно проноса крепких напитков. ... С задней

(западной) стороны Лавры с ограды около водосточной трубы спускалась бечевка, к ней привязывалась тщательно обернутая посуда с вином в кульке; после запора монастырских врат она поднималась на ограду и уносилась в келью. Страстью к этому отличались преимущественно рясофорные и послушники. “Эй, малец, – кричит бывало с ограды мой наставник, – привинчивай плотнее водчонку, а то обрвется”».

Наместник пытался с этим бороться. Устраивал обыски по кельям, «пойманные с вином были нещадно пороты розгами». Сажал на хлеб и «купоросные щи», особо провинившихся ссылал в Махрищевский монастырь, «исправительно-трудовую колонию» Лавры.

Еще большим злом было распространившееся среди монахов сребролюбие – некоторые скапливали за годы жизни в Лавре по несколько тысяч. Сама Лавра пыталась, в духе времени, «коммерциализироваться». С богомольцев, которые прежде жили, сколько хотели, и просто жертвовали за постой «по усердию», стали брать суточную плату. Однако прибыли в итоге стали получать меньше.

Нет, внешне все было, наверное, так же. Как сегодня. Как тогда, в восемьдесят девятом. Совершались службы, принимались записки от богомольцев. В Троицком соборе – только за здравие, в Успенском – и за здравие, и за упокой. Белились церкви и стены. Что-то строилось, что-то подновлялось. Все такой же веселый, праздничный вид открывался на Лавру со стороны дороги, а еще лучше – с другой стороны, когда обходишь всю Лавру... Правда, в последний, зимний, приезд полюбоваться не удалось: обнесли все высоким забором, за которым заурчало какое-то строительство. Только зря с другом снег помесили, лучше бы сразу из главного входа шли на вокзал. Но я отвлекаюсь.

Бывали – и в те, серые дни Лавры – среди ее братии и подлинные подвижники. Но их считали «белыми воронами», юродивыми, сумасшедшими.

Схимомонах Филарет, «Филаретушка», как его называли. Говорил правду в глаза начальству, не побоялся пристыдить всесильного губернатора Закревского. Жил в скиту близ Лавры. Келью себе устроил на трех елях, за что монахи-насмешники прозвали его «соловьем-разбойником». Одному богомольцу, который спросил, не плохо ли шестой год не исповедоваться, ответил: «Иди сейчас домой и шесть недель, а не годов, не умывайся, потом посмотри на себя в зеркало и скажи: хорош ли ты?». В конце жизни Филаретушка был «обнесен перед начальством и выгнан из скита завистливыми до его славы монахами».

Отец Зосима, живший в Лавре уже в начале XX века. До старости подвизался в Лавре послушником. «Он взял на себя святость, – говорило Лаврское начальство, – а у нас в Лавре не любят святых. Был бы как все люди, давно бы иеромонахом был». Но и когда был пострижен, жизнь его не стала легче – новый Лаврский наместник невзлюбил старца. И – то лестницу из-под Зосимы вытащат, то в бане окатят крутым кипятком. «Живи, как все люди, не подражай святым, а раз в святые лезешь, то и бьем, святых всегда били». Собирались поместить в дом для умалишенных. «Что ж, – отвечал Зосима, – и в сумасшедшем доме есть Господь...».

Одним из немногих близких отцу Зосиме людей в Лавре был блаженный Николай. Случайно Зосима узнал от братии, что в монастырской богадельне лежит расслабленный, которого уже тридцать лет никто не исповедовал и не причащал. Отец Зосима отправился к нему. Николай поблагодарил старца и сказал: «Я так счастлив, во все большие праздники игумен с братией меня всегда причащают...». Рассказал, что несколько лет подряд в ночь на святые праздники к нему приходит игумен с монахами. Монахи при этом поют дивными, неземными голосами...

Николай исцелил слепую, благословив помазать ей глаза из лампадки, горевшей у него пред иконой. Предсказал – за десять лет до 1917-го – что Лавра будет закрыта.

Незадолго до закрытия Лавры явился во сне отцу Зосиме и Преподобный Сергей. «Уйду я, уйдешь и ты, Зосима...» – «Как же мощи?» – «Дух мой уйдет, а мощи останутся для поругания».

В ночь с 3 на 4 ноября 1919 года всех монахов вывели из Лавры и отконвоировали в Гефсиманский скит.

11 апреля 1919 года, на шестую неделю Великого поста, были вскрыты мощи. Перед Лаврой собралась возмущенная толпа. Ворота были заперты.

Вскоре мощи были выставлены.

«Мощи его, ничем не прикрытые, лежали под большим стеклом, – вспоминала княгиня О.Н. Трубецкая. – Почти все богомольцы приходили с букетами и цветами и, явно желая прикрыть ими обнаженные мощи, разбрасывали цветы по стеклу».

Монах («ряженный») тут же сметал цветы со стекла на пол.

Лавра стала музеем.

Еще в конце 1920-х некоторые из бывших монахов служили при нем охранниками и служащими. Вскоре их всех забрали.

В 1930-м с Лаврской колокольни были сброшены колокола.

«Царь», «Годунов», «Корноухий», «Лебедь», «Переспор», «Чудотворцев»...

Впрочем, «Лебедь» остался.

Именно его удар – си бемоль малой октавы – возвестит возвращение Лавры.

Летом 1945 года для еще закрытой Лавры был назначен наместник. Им стал архимандрит Гурий (Егоров). На посту наместника он пробудет год, в августе 1946-го будет хиротонисан во епископа и переведен в Ташкент – восстанавливать церкви, открывать новые приходы...

Среди первых насельников новооткрытой Лавры был и архимандрит Клавдиан (Моденов) – еще одна живая нить между Лаврой и Ташкентской епархией: служил в 1950-е годы настоятелем в Фергане.

Прожил тогда в Лавре год и о. Иоанн (Крестьянкин), в будущем – архимандрит Псково-Печерского монастыря, выдающийся проповедник... Лавра населялась, очищалась, понемногу возрождалась.

Всего этого в тот свой первый приезд в Лавру я, конечно, не знал.

Как писал Андрей Вознесенский: «Мы, некрещенные дети империи, / Веру нащупываем от противного».

А «противного» кругом еще хватало. Советский Союз стоял еще прочно (так казалось). В университете нам все так же читали «научный атеизм» и собирались читать до Второго пришествия. Так казалось...

Так что мой первый приезд в Лавру был сугубо туристическим, познавательным. Другим и не мог, наверное, тогда быть.

Впрочем, была тогда еще одна цель. Хотелось привезти из Лавры Новый Завет. Почему-то – именно из Лавры.

Подошли к молодому священнику, стоявшему с каким-то стариком.

Старик поглядел сурово: «Новый Завет вам нужен? “Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями”...».

Слегка озадаченный – хотя чего-то подобного от «фанатиков» и ожидавший, – я собирался отойти. Но священник, улыбнувшись, сказал – обращаясь к старику: «Ну, откуда же вы знаете, что перед вами – псы и свиньи?».

И объяснил нам, как пройти в церковную лавку.

Вскоре я вышел оттуда, держа черную кожаную книжку. Собираясь, не отлагая, почитать...

Так и читаю ее. Уже изрядно потрепанную. До сих пор.

«Дата преобразования ТВОЕЙ ДУШИ...»

Рекордным количеством событий в жизни Ташкентской и Узбекистанской епархии был отмечен конец 2012 года.

140 лет служения Русской Православной Церкви в Средней Азии и Казахстане. 11 ноября, в 23-ю неделю по Пятидесятнице, Высокопреосвященнейший Викентий, глава Среднеазиатского митрополичьего округа, митрополит Ташкентский и Узбекистанский, и Высокопреосвященнейший Александр, глава Казахстанского митрополичьего округа, митрополит Астанайский и Казахстанский, совершили Божественную литургию в Свято-Успенском кафедральном соборе Ташкента. За богослужением вспоминалась юбилейная дата – 140 лет служения Русской Православной Церкви в Средней Азии и Казахстане.

Впервые на земле Узбекистана, в этот день в ташкентском Свято-Успенском соборе проходило богослужение с участием сразу 13 епископов Русской Православной Церкви. Митрополиту Викентию и митрополиту Александру сослужили: архиепископ Уральский и Гурьевский Антоний; архиепископ Чимкентский и Таразский Елевферий; епископ Петропавловский и Булаевский Гурий; епископ Костанайский и Рудненский Анатолий; епископ Каскеленский Геннадий, викарий Астанайской епархии; епископ Павлодарский и Экибастузский Варнава; епископ Карагандинский и Шахтинский Севастиан; епископ Усть-Каменогорский и Семипалатинский Амфилохий; епископ Бишкекский и Кыргызстанский Феодосий; епископ Каменский и Алапаевский Сергей; епископ Душанбинский и Таджикистанский Питирим, а также клирики Свято-Успенского кафедрального собора и епархии.

По окончании Божественной литургии состоялось молебное славословие великомученику и целителю Пантелеимону перед его честными мощами, которые были доставлены митрополитом Александром накануне в Ташкент из Алма-Аты. Ковчег с частицами мощей св. Пантелеимона в начале XX века был доставлен со Святой горы Афон в город Верный (ныне Алма-Ата) епископом Димитрием (Абашидзе).

Владыка Викентий и владыка Александр поздравили друг друга с памятным торжеством и обратились к верующим со своим архипастырским словом.

«Мы сегодня отмечаем великую дату – событие, когда на эту кафедру прибыл первый архипастырь – архиепископ Софония, – сказал владыка Викентий. – Он возглавил сонм архиереев, которые уже после него трудились на ниве Христовой в Ташкентской и Туркестанской, а позже Среднеазиатской и Казахстанской епархиях. Для нас сегодняшний день – это великая радость, великая милость Божия. Сегодня торжествующая Церковь вместе с нами радуется об этом событии, ибо, несомненно, люди, на протяжении 140 лет подвизавшиеся в нашей Русской Православной Церкви на этой земле, – и архиереи, и иереи, и миряне, – достигли Царства Божия. Они радуются в обителях Небесных тому, что те семена веры Христовой, которые они посеяли здесь, приносят свои плоды».

В память об этом торжественном дне митрополит Викентий преподнес митрополиту Александру подарок – икону святого Апостола Фомы, а также частицу мощей святого Иракия, исп. Иссык-Кульского, а митрополит Александр владыке Викентию – Астанайскую Почаевскую икону Божией Матери, частицы мощей священноисповедника Николая, митрополита Алма-Атинского и Казахстанского, прп. исповедника Севастиана Карагандинского, прмч. Серафима и Феоноста Алма-Атинских, а также наградил орденом «За заслуги перед Православной Церковью Казахстана».

На следующий день, 12 ноября, состоялось **совместное заседание Синодов Среднеазиатского и Казахстанского митрополичьих округов**. В частности, члены Синода Среднеазиатского митрополичьего округа (СМО) постановили преобразовать некоторые отделы Ташкентской и Узбекстанской епархии в Комиссии СМО: по образованию и катехизации, по делам молодежи, по паломничеству, по канонизации святых, по социальному служению и благотворительности и по культуре; а также создать Интернет-портал Среднеазиатского митрополичьего округа.

15 ноября в здании Епархиального управления прошли **Шестые ежегодные международные Востоковедческие чтения памяти Н.П. Остроумова**. В этом году главной темой чтений стала тема семьи и семейных традиций.

На нынешних Остроумовских чтениях выступили около сорока участников из Узбекистана, России, Казахстана и Кыргызстана, в том числе представители Всемирного русского народного собора, а также руководитель Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и Общества Русской Православной Церкви Московского Патриархата протоиерей Всеволод Чаплин.

По окончании пленарного заседания участники продолжили свою работу в трех секциях: «Семья и традиционные семейные ценности в Средней Азии. Роль Русской Православной Церкви в сохранении института семьи»; «Вопросы политических, хозяйственных и культурных связей Узбекистана, Средней Азии с Россией и другими странами» и «Частные исторические, этнографические, археологические вопросы туркестановедения».

Архипастырские визиты в Ферганскую долину и Туркменистан. С 22 по 25 октября 2012 года митрополит Викентий посетил с архипастырским визитом приходы,

расположенные в Ферганской долине, – Коканде, Фергане, Кувасае, Андижане и Намангане. У архипастыря была возможность пообщаться с верующими, подкрепить их молитвенно и духовно. Его Высокопреосвященство поздравил настоятеля андижанского Всехсвятского молитвенного дома протоиерея Стефана Бочарова с 75-летним юбилеем и вручил ему Патриарший Орден св. равноап. великого князя Владимира второй степени.

С 5 по 7 ноября 2012 года митрополит Викентий совершил свою первую официальную поездку по приходам Патриаршего благочиния Туркменистана, входящего в состав Среднеазиатского митрополичьего округа. Его Высокопреосвященство в сослужении епископа Пятигорского и Черкесского Феофилакта совершил богослужения в некоторых храмах, провел собрание с духовенством Патриаршего благочиния Туркменистана, встретился с верховным муфтием Туркменистана Я.А. Ходжагулыевым и с Чрезвычайным и Полномочным Послом Российской Федерации в Республике Туркменистан А.В. Блохиным.

Почитаемые святыни. В канун Нового 2013 года в ташкентский Свято-Успенский кафедральный собор были доставлены сразу несколько святынь. Спустя 80 лет в Ташкент вернулась величайшая святыня епархии – чудотворный Тихвинский Образ Пресвятой Богородицы «Слезоточивая». Эта икона, с прикрепленными к ней частицей ризы Божией Матери, а также частицами мощей афонских святых, была впервые доставлена в Ташкент в 1910 году со Святой горы Афон. С 1910 по 1933 годы святыня находилась в привокзальном Благовещенском храме, а после его закрытия и разрушения была вывезена в Западную Украину, где и находилась до последнего времени. И лишь недавно там обратили внимание на надпись на тыльной стороне иконы, которая гласит, что икона была написана на Афоне для Ташкентской и Туркестанской епархии. После согласования с Блаженнейшим Владимиром, митрополитом Киевским и всея Украины, было принято решение о том, что икона будет доставлена в Ташкент для поклонения на несколько месяцев. Если будет ясно, что люди нуждаются в этой святыне, притекают к ней с молитвами, то, возможно, икона останется в Ташкенте навсегда.

Увы, в отличие от того массового наплыва, который вызвало прибытие в Узбекистан мощей св. блж. Матроны Московской, прибытие чудотворного образа оставило большинство православных Ташкента безучастными.

«Пресвятая Богородица прибыла к нам, а мы все бездействуем, – с горечью говорит митрополит Викентий. – Видимо, нам она не нужна. Значит, у нас все так хорошо, что мы не идем и не просим Царицу Небесную о помощи. Уже происходят чудеса исцелений здесь, в Ташкенте, а мы все ждем чего-то...».

Дай Бог, чтобы ситуация изменилась...

И еще несколько святынь были доставлены в Ташкентский Свято-Успенский кафедральный собор за это время. Это икона святителя Луки (Войно-Ясенецкого) с частицей его честных мощей, освященная митрополитом Викентием в Симферополе, на раке, где покоятся мощи этого угодника Божия, и икона пророка Даниила с частицей его мощей.

Паломничества на Святую гору Афон и по древним христианским местам Византии. С 19 по 23 ноября владыка Викентий возглавил паломническую группу на Святую гору Афон. В этой поездке наряду с паломниками из России приняли участие священнослужители Ташкентской и Узбекистанской епархии: протоиерей Александр Гречушкин, иерей Леонид Петров и диакон Андрей Тонких.

«То, что увидел я, да и другие паломники, наверняка, тоже, не было похоже ни на одно описание, – делится своими впечатлениями о. Леонид Петров, настоятель бухарского храма Архистратига Михаила. – Монах Симеон Афонский в одном из своих поучений писал: “Мир предлагает запоминать даты рождений и смертей; Бог предлагает узнать лишь одну дату – дату преображения твоей души”. Для меня дни, проведенные на Афоне, совместная молитва и общение с насельниками обителей, ощущение и прикосновение к благодати Божией стали одними из дней моего преображения...»

С 15 по 21 декабря группа из более ста паломников из Средней Азии посетила древние христианские места Византии: святые места и храмы в Константинополе (Стамбуле), Смирне (Измире), Эфесе, Мирах Ликийских (Демре), Анатолии (Анталии) и Перге*. Верующие испытали особую благодать тех мест, где более двух тысячелетий назад начало распространяться Евангельское учение.

* Подробная информация о паломничестве представлена на нашем сайте www.pravoslavie.uz, а специальный репортаж можно прочитать в рождественском выпуске епархиальной газеты «Слово Жизни» за январь 2013 года.

Церковная жизнь: страницы Романа ДОРОФЕЕВА

«Майянский Апокалипсис», или Как я проспал конец света

*О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные,
а только Отец Мой один...*

Евангелие от Матфея, 24, 36

*Он же сказал им: не ваше дело знать времена или сроки,
которые Отец положил в Своей власти...*

Деяния апостолов, 1, 6–7

Конец света я проспал...

А точнее, спокойно смотрел сны в апофеоз истерии, связанной с «майянской» датой 21.12.12.

Несколько лет разнообразнейшие пифии и оракулы стращали нас по разным телеканалам, предвещая кошмарное завершение нашей цивилизации. По словам всех этих «прорицателей», индейцы-майя не дописали свой календарь, а посему... Произойдет галактический парад планет, и Земля исчезнет в черной дыре... Будет сверхвспышка на солнце, и отключатся все электроприборы... Разразится пандемия, и погибнет все человечество... В общем, «земля налетит на земную ось» и все умрут. (Ну если не все, то, по крайней мере, большинство).

Так нам не раз и уверенно обещали конец света. И обещания этого, по счастью, не выполнили.

Большинство внимавших всему этому бреду телезрителей оказались в почти полном неведении относительно того, что сами виновники переполоха – собственно майя – никакого конца света никому не назначали. Они просто рассчитывали время на дальнейшее будущее, для собственных ритуальных и хозяйственных нужд. Однако некоторые, не вполне ясные данные из расшифрованных памятников майя попали в поле зрения современных оккультистов-«ньюэджеров». И понеслось... Нью-Эйдж – слишком всеядное движение, чтобы пройти мимо такого лакомого куска: ведь проглотили же его адепты, не пострадав ни горлом, ни желудком, и «биоэнергетику», и зловещий «Хрустальный череп ацтеков» (к реальным ацтекам никакого отношения не имеющий), и проповеди разнообразных индийских гуру. Подобным же образом было взято на вооружение и «пророчество майя». Ну а ньюэджеры ухитрились разглядеть «точное указа-

ние» на вселенскую катастрофу там, где ученые нашли лишь неясную информацию о каком-то храмовом празднике да невнятные речения майянских жрецов.

Естественно, что мимо сенсации с «майянским концом света» не смогли пройти журналисты разных бульварных изданий. Таким образом, новость вырвалась на просторы Интернета и зажила в ритме массового психоза.

Подобные «эсхатологические психозы» случались и раньше. К примеру, в католической Европе наступления Апокалипсиса ждали в 1000 году, а на православной Руси – в 1492-м, когда, по византийскому летоисчислению, завершилось 7000 лет от Сотворения мира. Да и предпоследнее эсхатологическое движение в конце 1980-х – начале 1990-х годов, в еще только разваливающемся СССР, затронуло как православных христиан, так и вчерашних атеистов. Тогда казалось, что светопреставление действительно уже не за горами. Уже пала на землю «Звезда Полюнь», отравившая третью часть вод (Откр. 8, 10-11), – этот апокалиптический символ воспринимали как указание на Чернобыльскую катастрофу; и «восстал Михаил, князь великий», после правления коего должна была наступить великая скорбь (Дан. 12,1). За «князя великого» почти все тогда принимали Михаила Сергеевича Горбачева, которого именовали «Михаилом Меченым» (за знаменитое пятно на лысине) и всерьез расценивали как привратника Апокалипсиса. Сегодня все это выглядит забавным, а в те годы мне доводилось слышать эсхатологические речи и от людей, совершенно равнодушных к религии, и от рядовых мирян, и от священнослужителей, и даже в церковных проповедях.

И неудивительно, что в начале «лихих девяностых» нам возвестили целых две «точных даты» всенепременного светопреставления. Первую из них предсказал пастор одной из южнокорейских протестантских церквей. Хорошо помню, как примерно в 1990 году ее представителей показывали по Центральному телевидению: несколько молодых корейцев увлеченно разъясняли советской еще аудитории, как они сложили цифры из Книги Даниила и помножили на другие числа – только теперь из Книги Бытия, кажется. В то время вся эта нумерология не казалась совсем уж невероятной.

Вторая дата – 1993 год – была отмечена массовой акцией приснопоминаемого «Белого братства» на площади перед Софийским собором в Киеве. Люди в белых одеждах пытались прорваться в храм и не то дожидаться там Армагеддона, не то устроить затяжной молебен собственными силами...

Однако ни в 1992-м, ни в 1993-м конец света не состоялся. Те, кто верил в даты и числа, остались в недоумении, а мы все в очередной раз порадовались тому, что всадники Апокалипсиса промчались мимо...

Отличительная особенность «феномена 2012 года», на мой взгляд, заключается в его подчеркнутой светскости, секулярности. Впервые за более чем две тысячи лет подобное движение в Европе и Америке проходит без... «Апокалипсиса». Парадокс: люди ждут мировой катастрофы, при этом никак не связывая ее с архетипами Книги ап. Иоанна Богослова. От нее в сознании «эсхатологистов» 2012 года осталось только название, сам термин «Апокалипсис», обозначающий любой планетарный катаклизм – от возможного вторжения инопланетян и вплоть до столкновения Земли с мифической планетой Нибиру.

Фактически впервые с начала христианской эры европейцы и американцы напряженно ждали не Второго пришествия Спасителя, а – некий «конец света» вообще.

Вселенский катаклизм в их сознании потерял свою исконную связь с библейскими пророчествами. Теперь дату «апокалипсиса» назначают, отталкиваясь не от Слова Божьего, а от произвольно интерпретируемых прорицаний древних язычников.

Такое положение вещей связывают, и не без основания, с неуклонной дехристианизацией европейского и североамериканского обществ. (Хотя и в наше время в Европе еще много активных христиан, а в США существуют обширные зоны «повышенной религиозности»: так называемый «Библейский пояс» на юге страны или «империя» мормонов с центром в Юте).

Но есть и другие факторы.

Для современного человека, живущего в ритме высокотехнологичной цивилизации, вообще свойственен жесткий разрыв с теми ценностями и тем образом жизни, которые еще до недавнего времени считались традиционными. Религия, семья, окружающий мир – все отходит для него на второй план по сравнению с достижением материального благосостояния. Сотовый телефон заменяет личное общение, телевизор, как в известной песне, – природу, а Интернет вообще становится жизненным пространством. Ну а Бог?.. Богу совсем не остается места в этом, целиком «посюстороннем», мировоззрении.

Однако, даже совсем оторванный от реального мира, человек все-таки остается человеком – и останется им, даже переселившись на Марс или полностью удалившись в киберпространство. И психоз «21.12.12» доказал, что даже секуляризированное сознание имеет в качестве «встроенной опции» некий эсхатологический инстинкт, присутствующий в нем, несмотря на разрыв с христианством или даже с религиозностью вообще. И что бы там ни говорили астрономы о «пяти миллиардах лет», остающихся до смерти нашего Солнца, человек все равно будет опасаться, что его миру может прийти конец, причем гораздо раньше этой бесконечно удаленной даты. Просто теперь среднестатистический западный потребитель больше склонен верить не тому, во что искренне верили его предки, а телевизионным «новостям» и интернет-сплетням. Сознание такого человека катастрофическим образом разорвано. Библия ему кажется неинтересным сборником обветшалых историй и банальностей, а вот ссылки на «сокровенную мудрость» древних майя, атлантов или лемурийцев действуют на него почти магически. Главное, чтобы эти «премудрости» были доставлены на дом и в красивой упаковке...

«Эсхатологическая опция» все равно будет присутствовать в сознании человечества. Ведь у всякой вещи есть свое начало и свой конец, и рано или поздно погибнет и наша Вселенная... Только вот что на сегодняшний день будет мотивировать эту «опцию»?

Думаю, что теперь она открыта для любых воздействий извне. Откровение св. Иоанна Богослова, при всей сложности и неоднозначности его истолкования, представляло собой объективный заслон на пути «катастрофизма». Существовал только один примерный «сценарий» конца света, и большинство эсхатологических движений были предсказуемы в своем развитии. Помимо этого, в христианстве неразумный эсхатологизм мог быть более или менее удачно погашен ссылкой на принципиальную неизвестность даты Второго Пришествия, сроки которого знает только Отец Небесный.

В наше же время психоз, подобный «феномену 2012 года», может вспыхнуть, исходя из любых, разумных или псевдо-разумных, обоснований, и предсказать даже при-

мерный сценарий его развития не представляется возможным. Можно лишь порадоваться, что (если верить все тем же интернет-источникам) во время психоза декабря 2012 года был зафиксирован только один случай самоубийства...

Впрочем, несмотря на то, что «майянский апокалипсис» мы благополучно миновали, все же от товарищей, желающих во что бы то ни стало назначить точную дату конца света, не застрахованы. Так, заглянув в почти всезнающую «Википедию», я с удивлением обнаружил еще несколько «наиточнейших дат», навевающих тревогу своей потрясающей конкретностью. Выпишу некоторые из них:

- 2021 год – крайний срок, до которого, согласно гипотезе периодических планетарных катаклизмов, должна произойти инверсия магнитного поля Земли. В результате инверсии может погибнуть большая часть современного человечества.

- 2029 год – астероид (99942) Апофис приблизится к Земле на опасное расстояние. Ученые не исключают, что именно в 2029-м или последующих годах астероид врежется в Землю.

- 2060 год – конец света и Апокалипсис по расчету Исаака Ньютона (1704 год), исходя из библейской Книги Даниила.

- 2242 год – конец света по теории смены планетных эпох, которая была последовательно изложена в трудах Абу Машара (IX в.) и Авраама ибн Эзры (XII в.). Согласно этой теории, в 2242 году закончится эпоха Солнца.

- 2780 год – конец света по пророческим иконам, написанным в конце XVIII века по предсказаниям Авеля-Ясновидца.

- 3797 год – дата конца света, названная Нострадамусом в «Письме сыну Цезарю».

Перечень, безусловно, впечатляет. Хорошо хоть я точно знаю, что при всем желании не дотяну до 3797 года, а посему и не смогу лично проверить, прав ли был Нострадамус!

Но вернемся к началу. Я проспал Апокалипсис... Не скажу, что телевизионная истерия меня совсем не затронула. Нет-нет да всплывала в недрах сознания глупая мыслишка: а вдруг как и налетит земля на земную ось?.. Я даже собирался специально посвятить 12 декабря, – этот день выпал на пятницу, – просмотру канала «National Geographic», где ожидалась целая серия фильмов о всевозможных апокалипсических катастрофах. Но... пришел с работы, повалился от усталости на постель да и прохрапел до самого вечера.

Почему так получилось, я не знаю. Льщу себя надеждой – наверное, по той причине, что уже лет пять преподаю «Катехизис» и «Догматическое богословие». Эсхатология – обязательный раздел в этих дисциплинах, и я, по крайней мере, четко помню, что точная дата конца времен в принципе не может быть предсказана.

Но, скорее всего, дело совсем и не в этом. Психоз вокруг «майянской даты» был настолько искусственным, что и выглядел неубедительно. А где нет убедительности, всегда хочется крикнуть: «не верю!». И уйти со спектакля.

Алексей КАМЕНСКИХ

«София – Премудрость Божия» в Ветхом Завете*

На протяжении более чем трех тысячелетий существования традиции библейского софиесловия не раз возникал вопрос об онтологическом статусе Премудрости Божией. Является ли она лишь метафорическим обозначением Бога в Его отношении к творению? Или же это – некая самостоятельная сущность, сотворенная¹ или предвечно рожденная, как единосущный Богу Сын?

Нередко предпринимались попытки трактовать ее платонически – как некий совокупный лик мира творческих архетипов. Можно вспомнить и о том, что в IV в. нередкое в христианской среде отождествление Христа и Премудрости (Хокмы) книги Притч служило Арию одним из решающих аргументов в пользу его утверждения о тварности Сына Божия.

Во-первых, рассуждая о тварности или нетварности библейской Хокмы, о том, мыслилась ли она как самостоятельное существо или как явленный в творении аспект самого Бога, мы всегда должны остерегаться невольной модернизации. Не следует привлекать к интерпретации библейских текстов те богословские категории («творение», «природа», «сущность» и др.), которые были догматически осмыслены и различены лишь в последующие эпохи и в совершенно иной культурной ситуации – в кругах философствующих иудеев и христиан Александрии первых веков н.э., в христологических спорах IV века и в исихастских – XIV века. В языке авторов речей Премудрости в книге Притч (гл. 8) или в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова (гл. 24) нет той догматической строгости, которая требовалась бы от христианских писателей эпохи Ария и Василия Великого. Премудрость «родилась» (Притч 8, 24, 25) и «была сотворена» (Притч 8, 22, по Септ.), она «вышла из уст Всевышнего» (Сирах 24, 3) и была предвечно «произведена» Им (Сирах 24, 8,10) и т.д. Очевидно, для авторов этих текстов, разделенных более чем тысячелетием, но свидетельствующих о существовании единой традиции библейского софиесловия, просто не суще-

* Статья А.Каменских посвящена одной из самых глубоких проблем толкования Ветхого Завета – месту и значению в его текстах Софии – Премудрости Божией. Хотя статья дает историко-философскую, а не богословскую интерпретацию Софии, она позволяет лучше понять тот исторический и духовный контекст, в котором формировалось понимание Божественной Премудрости в ветхозаветной религии (Прим. ВС).

ствовало проблемы тварности или нетварности Хокмы-Софии. Куда важнее для них было выразить мысль: все святое и прекрасное, стремящееся к гармонии в природе и среди людей, имеет *вечный, божественный исток и основу*, и сам источник этот, связующий мир и человека с Богом², – *живой и мудрый, обладающий собственным личным бытием, собственным, и притом женским, ликом*.

Во-вторых, библейские тексты, описывающие абсолютно божественную Премудрость, «имеющую сожитие с Богом» и «присядающую престолу Его», именующие ее «таинницей ума Божия и избирательницей дел Его»³, всячески подчеркивают также ее *имманентность* миру и человечеству⁴, что делает почти невозможным различение нетварных и тварных аспектов в едином образе библейской Хокмы-Софии.

Можно ли говорить, что в ветхозаветно-иудейских умозрениях о Софии существовал аспект, который А.Ф. Лосев, по отношению к философии В. Соловьева, характеризовал как «София абсолютно божественная, домировая и внемировая и, следовательно, *дотварная*»⁵?

На первый взгляд, весь Ветхий Завет имеет дело лишь с отношениями между Богом и Его творением. Кажется, теофания, как описывают ее Ветхий Завет и иудейские тексты интересующей нас эпохи, есть откровение Бога Своей твари (видимой или невидимой, земной или небесной, но твари) и – *только* в сфере тварного; Богу просто *негде* являться, кроме как в тварном. Ангелы книги Бытия, через которых Бог говорит от первого лица, облачный и огненный столпы Исхода, пребывание *имени Божия* в храме Соломона, Шехина (наделенное ипостасными чертами *присутствие Бога*), незримо изобильно наполняющая ангельские миры Меркабы, или *слава Божия*, восседающая на престоле, находящемся на высшем из небес, – суть частные случаи откровения трансцендентного Бога *в Своем тварном*.

Все это заставляло бы исключить разговор о нетварной или дотварной Софии в ветхозаветных текстах, если бы не одно обстоятельство. Мир – как земной, так и небесный, ангельский, – *возникает*. Причем возникает не в описательном только смысле, как вечный в принципе космос в «Тимее» Платона, но по существу. Мира некогда не было и, в общем-то, *могло бы и не быть*; своим возникновением он обязан свободному волевому акту Божества. Несомненно, что факт возникновения, начала мира и связанная с этим его эсхатологическая направленность на грядущее «свершение» составляли существеннейший момент в миропонимании иудеев. Даже столь эллинистически ориентированный мыслитель, как Филон Александрийский, утверждал, что в первый день творения Бог создавал – прежде не бывший! – мир идей (Orif. 15-35)⁶.

О космологизме античного мышления и историзме иудейского написано достаточно много⁷. Для нас же сейчас важнее всего то, что с признанием безусловности начального акта творения мысль иудейских философов и богословов с непоколебимым упорством устремилась к разрешению проблемы *возникновения* тварного, внебожественного бытия и того, что этому возникновению предшествовало. В процессе этих изысканий в генезисе тварного были выделены такие моменты, которые могли трактоваться как «переходные» между собственно бытием Бога, пребывающего в Своей неизъяснимой сущности (но, несомненно, причастные этому бытию), и бытием твари.

О том, насколько интенсивны были мистико-спекулятивные изыскания относительно того, что предшествовало акту творения, мы можем судить по настойчиво

повторяющимся запретам Талмуда, стремящимся оградить тайну внутрибожественного бытия:

«Тому, кто размышляет о следующих четырех вещах, лучше бы не родиться на свет: что выше и что ниже, что прежде и что после»⁸.

Весьма характерны слова, которыми мотивируется этот запрет: «Тому, кто *не щадит чести своего Творца*, лучше бы не родиться на свет»⁹.

Все же, до нас дошел замечательный текст, позволяющий судить о том, как могла мыслиться эта *изначальная теофания* – безусловно, до-мировая и в метафизическом смысле *предшествующая творению*. Речь идет об определении Премудрости Божией в Книге Премудрости Соломона, 7, 25-26:

«Она есть дыхание силы Божией и чистое изливание славы Вседержителя ... Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его».

Контекст, создаваемый общим строем произведения, допускает различие в данном определении трех диалектически связанных моментов. Когда о Премудрости говорится как о «дыхании силы Божией» и «чистом изливании славы Вседержителя», речь идет об *активном начале в теофании*; о том моменте богоявления, где в нем выступает *Сам Бог*. В то же время, в определении Премудрости как «*чистого зеркала действия Божия*» присутствует то начало, которое от века восприняло эту силу и славу, начало безусловно пассивное, *женское*¹⁰. Едва ли это начало может трактоваться как тварное; скорее, это некая внутрибожественная «*пра-материя*», в которой осуществляется *превечная теофания (до и вне мира)*. Определение находит завершение в своем третьем аспекте, когда София трактуется как «образ благодати» Божией, единство выражаемого и выражающего начал в теофании. Этот момент в определении Премудрости, возможно, связанный с Быт. 1, 26-27 («Сотворил человека по образу Своему, мужчину и женщину, сотворил их»), нашел продолжение в последующей христологии (ср.: Ин 1, 18; 14, 9; Колос 1, 15).

Отметим, что термины «сила» (δύναμις), «слава» (δόξα) и «образ» (εἰκών), которые здесь представлены как *атрибуты единой Софии*, входят в устойчивый ряд софийных терминов как Ветхого Завета, так и более поздних иудейских, христианских и гностических памятников.

Итак, можно утверждать, что иудеи действительно знали (по крайней мере с III или со II века до н.э.) дотварную, абсолютно божественную Софию. Подчеркнем важную особенность: софийная терминология в данном случае выступает как терминология теофании (богоявления). Поэтому, как бы ни было соблазнительно указывать на сравнительно поздний характер памятника, подозревать в учении о Софии как предвечной восприемнице божественного действия влияние платонических учений о бескачественной материи, – все же нельзя не видеть строго библейской, монотеистической обусловленности этого текста: данное здесь определение предмирной Софии представляет собой в то же время наиболее общее, парадигматическое определение самого принципа теофании, в котором различаются выражаемое (точнее, «Выражающийся»), выражающее и собственно выражение: София есть и Бог как яв-

ляющийся, и некое Свое иное Бога, в котором совершается это изначальное богоявление, и образ Божий – изначальное выражение Бога в преображении «инога»¹¹.

Наконец, что особенно важно, этот общий принцип теофании трактуется не отвлеченно-логически, но – в согласии со всем внутренним строем Ветхого Завета – подчеркнуто *персоналистически*, как особая божественная *личность*.

Абсолютно божественная София, обращенная к твари

Древнейший из таких текстов, описывающих *ту же* абсолютно божественную Премудрость в ее отношении к творению, содержится в восьмой и, отчасти, девятой главах библейской книги Притч¹². Премудрость (חכמה, Хокма) – вселенская и человеческая правда, имманентный принцип устроенности и космоса, и государства – говорит о себе как о *начале* путей Господних (т.е. Хокма-Премудрость уже тогда могла трактоваться как первая манифестация Бога), о своем царственном помазании прежде создания неба и земли и начальных пылинок вселенной (8, 22-27). Единая радость Творца и первозданной твари, играющей и веселящейся пред Богом на Его земном кругу¹³, она предстает как искусная художница и мудрая устроительница этого мира; более того, как сам принцип жизни и бытия¹⁴. В этом своем качестве Премудрость, проявляясь «в малой вселенной человеческого дома и в большом доме богозданной вселенной», сближается с образом «мудрой жены», противостоящей «злой жене», воле расточающей и разрушающей¹⁵.

На Хокму-Премудрость как начало мирового порядка и устроенности указывает и книга Иова: когда Бог «ветру *полагал вес* и располагал воду *по мере*, когда *назначал устав* дождю и путь для молнии громоносной, тогда Он видел ее и явил ее» (28, 25-27). Премудрость явлена в гармонии мира, но по существу ведома лишь Богу. Поэтому 28-я глава книги Иова строится как подлинная *sophiologia negativa*, «отрицательная софиология»: премудрость сокрыта от мира, ее нет ни в земле, ни в море, ни в бездне, ни в Шеоле. Человеку она дана лишь апофатически, «вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла – разум» (28, 28).

Хотелось бы обратить внимание на один существенный момент в трактовке понятия-мифологемы Премудрости Божией в Иов 28, 27. При устройении мира Бог *взирает* на премудрость и *являет* ее, в точности как платоновский Демиург, созерцающий умный мир и являющий его образ в упорядоченности космоса (Tim., 28a-29a и далее). Можем ли мы подозревать здесь влияние платонической философии? Могли бы; но перед нами – «платонизм» *до* Платона (или, может быть, современный его первым диалогам): большинство исследователей датируют Книгу Иова V или самым началом IV в. до н.э.¹⁶

В Ветхом Завете мы встречаемся с подобным представлением о предсуществующих «идеальных» образах вещей уже в книге Исхода: на закрытом облаками Синае (в позднейшей талмудической и филоновской интерпретации – на небе) Моисею был явлен некий образ (или даже «схема»¹⁷; в «Септуагинте» – *παράδειγμα*) будущей скинии и всей ее утвари (ср.: Числ 8, 4; 1 Паралип. 28, 12, 19; Прем. Сол. 9, 8; ср. также: Сир. 24, 4 о небесном храме Премудрости).

Конечно, иудеи не были и, в силу многих обстоятельств, не могли быть создате-

лями философского идеализма. Несомненно, однако, что поиски позднеантичными «библейскими платониками» (как иудейскими, так и христианскими и гностическими) единства мудрости Афин и Иерусалима были не столь уж беспочвенны.

Особенно интересно, в связи с этим, прослеживающееся уже в памятниках нач. II в. до н.э. (напр., Сирах, гл. 24, особ. ст. 25-29) отождествление вечной Премудрости Божией, в начале творения исшедшей из Эдема для орошения рая (Сирах 24, 32-34; ср.: Быт. 2, 10), а позднее поселившейся и произросшей в Израиле, и *изначальной Торы*, которая мыслится как совокупность творческих замыслов Бога и образец будущего творения: «Бог воззрел на Закон и сотворил мир»¹⁸.

Одним из самых сложных моментов в учении о Софии, как оно дается в Ветхом Завете, является представление об *иерогамии* (священном браке) Бога и Софии. Мы уже видели, что в определении Премудрости, данном в Прем. Сол. 7, 25-26, есть аспект воспринимающий и выражающий («чистое зеркало действия Божия»), аспект, который легко мог трактоваться как некое *женское* начало в таинстве теофании, превращающемся, таким образом, в таинство брака. Подобная трактовка находит дополнительное подтверждение в словах: «она возвышает свое благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и Владыка всех возлюбил ее» (Прем. Сол. 8, 3). Мы также видели, что Филон в Det. 54 говорит о Премудрости как о супруге Божией. Возникает вопрос: как вообще возможно учение об иерогамии в монотеистическом иудаизме, если и само слово «богиня» практически исчезло из древнееврейского языка (точнее, того древнееврейского, который дошел до нас в библейских текстах)¹⁹? Каково *действительное* значение учения об иерогамии в софиологии Ветхого Завета?

Не будем торопиться с ответом на этот вопрос; добавим лишь к поставленной проблеме еще один штрих: та же божественная Премудрость, о которой говорится как о возлюбленной и супруге самого Бога, в ряде текстов выступает как небесная возлюбленная и даже супруга праведного мудреца. «Я полюбил ее и взыскал от юности моей, и пожелал взять ее в невесту себе, и стал любителем красоты ее», – говорит автор Премудрости Соломона (8, 2). Та же тема звучит в Сирах 51, 18-29 (особенно в том варианте этой книги, который был найден в Кумране²⁰). Согласно Филону Александрийскому (De congr. 2-14 и далее), Сарра, жена Авраама, есть не более и не менее как лик всецелой Премудрости, явленной человеческому уму, точнее, единый лик премудрости и добродетели. Долгая бездетность Сарры означает, что Авраам, от юности избравший ее своей госпожой и возлюбленной, долго еще не был способен познать ее самое (а не сумму мирской учености, которую символизирует служанка Агарь) и принять от нее плод. Замечательно, что и сам Филон говорит о Сарре-Премудрости как о своей возлюбленной (De congr. 74-76)²¹.

Другие имена и образы библейской Софии

Имя Божие

Символику теофании в Ветхом Завете едва ли можно представлять в виде системы строго определенных категорий. Во многом справедливо утверждение С.С. Аверин-

цева о том, что некоторые ветхозаветные «понятия-мифологемы» выступают «почти как равнозначные»²². Подчас смысловые поля отдельных символов, частично перекрываясь, совпадают друг с другом (что создавало возможность для построения сложных цепочек аналогий). Тем не менее, каждый из таких символов своеобразен; он описывает определенный аспект, или смысловую грань, теофании.

Так, любому внимательному читателю Ветхого Завета ясен пафос личности (в особенности абсолютной личности), которым буквально пронизаны все его тексты. Есть ли в многообразии софийных символов Ветхого Завета такой, в котором схватывался бы и раскрывался преимущественно именно этот момент личного, индивидуально-живого присутствия Бога в откровении? Ясно, что в качестве такого символа не могли выступать «сила» и «слава», лишь указывающие на энергичную, творческую мощь теофании, но ничего не говорящие о том, Кто является. Сходным образом и категория Шехины указывает только на сам факт непосредственного присутствия Бога в откровении. Категория духа, с его свободным всеприсутствием (ср.: Прем. Сол. 7, 22-24), мудрым вразумлением и нежной, рачительной заботой о сущем, конечно, указывает на пронизанность бытия Божьей волей и промыслом. Сам Бог в ней, однако, также не раскрывается. «Премудрость» и «слово», казалось бы, в большей мере связаны с личным самораскрытием Бога, однако истории философии известно множество примеров, когда эти категории трактовались не только вполне безлично, но даже не требовали для себя никакого субъекта²³. Известна ли нам категория, с необходимостью связанная с личностью, являющаяся ее непосредственной смысловой эманацией? Весь опыт человеческой культуры показывает, что такой категорией может быть только имя²⁴. Именно с этой категорией уже в древнейших текстах Ветхого Завета связывается мысль о полноте личного присутствия Бога в откровении. Не рискуя приводить в данной работе анализ всего массива текстов об имени Божиим, содержащихся в Ветхом Завете и иудейской литературе поздней античности, постараемся проследить за общим раскрытием данной категории в ее диалектике.

А.Ф. Лосев, который в своем блестящем анализе категории («Вещь и имя») говорит по существу об имени Божиим²⁵, определяет последнее как существенно-личную смысловую энергию вещи, «активно охватывающую ее инобытие», или как самопонимание вещи, т.е. осмысление вещи в качестве «объективно определенной и в повелительном откровении и самовыявлении данной личности»²⁶. Это определение как нельзя лучше соответствует трактовке категории имени в ветхозаветной традиции.

Как уже было замечено, о том, что предшествовало первой манифестации Яхве, иудейские мыслители поздней античности предпочитали хранить благоговейное молчание. Однако, поскольку «по сути сущий единым Бог» является, обнаруживая Свою сущность, возникала необходимость мыслить то иное, в котором осуществляется это явление (или, как в ряде текстов, «вечное пребывание») Бога. В данном случае не так важно, как именно решалась эта задача появления иного: шла ли речь об эманации Бога вовне или, как в ряде каббалистических концепций, о кенотическом допущении в недрах Божества безмерно малой пустой точки, с которой и начинается творение; или же говорилось о предшествующем творению акте самопознания Бога, когда сам Бог в качестве «иного» для Себя выступает в самообъективации, погру-

жается в собственные недра и вновь поднимается оттуда, преодолев отдельность. Важно то, что это иное с необходимостью мыслилось.

Далее, поскольку в рассматриваемых источниках речь идет о действительном явлении, или выражении Бога в ином, необходимо говорить и о тождестве Бога и иного, т.е. о такой «части» иного, в которой последнее становится уже неотделимым от самого Бога, становится образом Божиим²⁷.

Как тождество Бога и иного, Имя Божие может быть рассмотрено двояко: как в отношении к Богу, так и в отношении к иному. В первом случае оно выступает, прежде всего, как знак Божий, Его знамение и слава.

Именно такая трактовка имени Божьего рождалась в процессе толкования мидраша на первые строки книги Бытия. В ряде источников первый творческий акт Божий – речение «да будет свет!» (yehi'or) – толкуется как изречение Богом Своего собственного имени YHWH («Сущий», Исх. 3, 14). Точнее, речение yehi'or прочитывается как властное изречение Имени-света (и с этим – первое явление творческого света бытия в темной и пустой безвидной бездне; ср. библейское tohu wabohu, Быт. 1, 2). Далее к осмыслению образа светозарного имени привлекаются слова псалма «Ты одеваешься светом, как ризою, простираешь небеса, как шатер» (103, 2). Так рождается образ «ризы света», исполненной начертаний YHWH изнутри и снаружи. Иначе говоря, имя Божие трактуется здесь как светозарный покров, в который Яхве облачается в момент творения мира и при всяком Своем явлении в тварном, например, при сошествии на престол Меркабы.

Имя есть своего рода предел, полнота богоявления. Так, явление всей славы Божией Моисею (Исх. 33, 18-34, 7) увенчано тем, что Сам Бог изрекает над Моисеем Свое имя.

Однако недостаточно определять имя только как славу; оно есть к тому же непосредственное действительное выражение личности. Поэтому мы видим, что Имя Божие трактуется как личная активная сила, лик Божий в тварном, т.е. – архангел. Такое ипостасное осмысление Имени хорошо видно на примере образа «венца славы Божией» – как и «риза света», исполненного начертаний YHWH изнутри и снаружи. Этот «венец неизреченного Имени» в литературе Nekhaloth получает собственное имя Акатриэль и выступает то как самостоятельная духовная личность – архангел, подобный Михаилу или Гавриилу, то как сам Бог в одном из аспектов Своего выражения²⁸.

Представления об имени Божиим как особой личной силе, посредствующей между Богом и людьми, – чрезвычайно древние. Так, уже в книге Исхода (23, 20-21) читаем: «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела Моего ... блюди себя пред лицом Его и слушай гласа Его ... ибо имя Мое в Нем». Таким образом, «ангел Господень», несущий имя Его, выступает здесь как сам Бог, в Своем имени являющийся перед народом.

Однако мало лишь указывать на момент личностного откровения Бога в Своем имени. Имя Божие есть некий архангел? Но чем этот архангел отличается от сонмов других ангелов и архангелов, которых знала ветхозаветная традиция? Необходимо было посредством образно-символического языка, присущего данной традиции, раскрыть Имя как живую и личную предельную полноту выражения абсолютной личности (иными словами, необходимо было показать, что если Имя Божие есть некий архангел, то исключительный, в определенном смысле – единственный). Имя есть явленный смысл вещи, смысл предельно существенный и предельно конкрет-

ный. В греческой философской лексике, которой пользовались мыслители диаспоры (и которую неплохо знали в самой Иудее²⁹), для обозначения такого смысла не было более подходящего термина, чем λόγος.

Далее, имя Божие, как мы видели на примере Исх. 23, 20-21, есть, безусловно, сам явленный Бог и, в то же время, нечто иное, с необходимостью отличное от Него. Как выразить это противоречивое единство на языке иудейской мысли поздней античности? Здесь мы стоим на грани, разделяющей и – исторически – неразрывно связывающей иудаизм и христианство: антиномия безусловного тождества и столь же безусловного различия в отношении Бога и Его целокупного явленного смысла нашла выражение в учении о богосыновстве Имени-Слова, которое получило настоящее развитие в раннем христианстве³⁰.

Интересен текст, содержащийся в одном из трактатов Филона Александрийского³¹. Относя к Логосу – явленной полноте Божьего Слова – практически весь комплекс софийной символики иудаизма, Филон именует его первородным сыном Божьим, старшим из ангелов Его, «как бы архангелом», носящим множество имен: «Начало», «Имя Божие», «Логос» (sic!), «Человек по образу Его» и «Зрящий [Бога], т.е. Израиль». Здесь – пожалуй, впервые – достаточно отчетливо постулируется принцип богосыновства Имени в его тождестве со Словом.

Итак, в своем отношении к Богу имя, как оно мыслилось в иудаизме поздней античности, есть тождественная Ему предельная, живая и личная энергично-смысловая полнота выражения, трактуемая подчас как Сын Божий.

В отношении же к иному имя Божие выступает как творческий принцип любого явленного, определенного бытия, условие любой мыслимой и именуемой предметности. Так, возвращаясь к раввинистической экзегезе первых строк книги Бытия, мы видим, что Имя, как умный творческий свет, являет из тьмы небытия вещи, нарекает их, т.е. наделяет творимое его собственным смыслом³². При этом имя вещи тут же оказывается самой вещью – «так что имя сразу же по необходимости становится самой вещью и ничем не отличается от того, чему нарицается» (Филон, «О херувимах», 56).

Более того, умный свет Имени оказывается источником всякого света (в том числе видимого света небесных светил и «световидности» самого неба³³), условием любой освещенности и познаваемости³⁴.

Как принцип единой и нераздельной смысловой структуры, Имя выступает условием крепости, оформленности сущего (и более того, условием всякой индивидуальности, «неделимости»). Так, в «Видениях Иезекииля» говорится, что Имя Божие есть «великая печать», которою скреплены небо и земля³⁵; иными словами, Имя трактуется как неделимый смысл, удерживающий мироздание от распада³⁶.

Таким образом, нам следует говорить не просто об абстрактном отношении имени Божия к иному, но о его действительном пребывании в мире, о его имманентности творению. Имя как знак богоприсутствия пребывает в иерусалимском Храме, который именуется даже «домом имени Его» (2 Цар. 7, 13)³⁷; сам народ Израильский именуется именем Божьим (2 Парал. 7, 14), которое в иные эпохи бывает в нем велико и славно (Пс. 75, 2), а в иные предается забвению. Пророки Израиля, начиная с Моисея, говорили «именем Божиим» (Исх. 5, 23; или «во имя», be-schem). Во всех подобных случаях имя Божие, пребывающее в Храме, в народе или в сердце отдельного верую-

щего, выступает символом непосредственного богоприсутствия и – богообщения.

В связи с этим особое значение приобретают представления, связанные с изречением имени. Как было показано выше, «созерцание» (или более обще – познание) имени мыслилось как постижение явленной сущности вещи, делающее созерцающего в определенном смысле причастным этой сущности. Поэтому изречение имени есть не что иное как выражение этого познания и понимания, т.е. общение. Именно на факт личного общения указывают слова о том, что Бог знал Моисея «по имени» (Исх. 33, 12); и столь же личное обращение к Богу Его народа звучало из уст первосвященника, раз в год изрекавшего в святая святых иерусалимского Храма имя «Яхве»³⁸. Кроме того, в силу безусловной связи имени с именуемым, всякое изречение имени Божьего, подобно его первому изречению, которым некогда началось творение мира, наделялось огромной творческой мощью.

Итак, имя Божие, как оно мыслилось в иудейской традиции поздней античности, есть (во-первых) энергично-смысловая полнота личного выражения Бога в ином (точнее, «Своем ином»), иногда трактуемая как Его сын; в отношении к иному оно выступает (во-вторых) как смысловой творческий принцип, конституирующий сущее; наконец, будучи познано в откровении, оно трактуется (в-третьих) как средство полного и глубоко личного общения между Богом и тварью.

Дух Божий (ruah 'lohim)

Среди категорий, привлекавшихся к разрешению проблемы теофании и во многом близких понятию *софия*, видное место принадлежит учению о Духе, или дыхании, Божьем.

Впрочем, говоря о «понятиях» и «категориях», необходимо не упускать из виду, что при изучении древнееврейской сакральной лексики мы имеем дело не с рационально выверенными теоретическими понятиями новоевропейской философии, но и не с архаическими мифологемами. Несколько упрощая, можно сказать, что здесь перед нами – символы, подвергшиеся самой вдумчивой и обстоятельной религиозно-философской рефлексии. Так, в библейском учении о духе Божиим первичен образ Божьего дыхания, животворящего все сущее³⁹. Однако в процессе длительной религиозно-философской рефлексии этот образ раскрывается своеобразной внутренней смысловой структурой, превращаясь в некий аналог понятия.

Текстологический анализ позволяет представить эту смысловую структуру в виде трех concentрических кругов. Во-первых, дух Божий есть один из символов теофании, или одно из имен Бога в Его явлении; это *сам Бог*, в той мере, в какой Он присутствует в творимом и сотворенном мироздании. Поэтому слова «Дух Божий» могут употребляться вместо таких имен, как «Бог» или «Господь»⁴⁰. Именно отсюда – соотнесение образа Духа Божия, носящегося над изначальной бездной водного хаоса (Быт. 1, 2)⁴¹, со словами Втор. 32, 11, где уже *сам Яхве* в Своей заботе об избранном народе сравнивается с орлом, опекающим собственных птенцов в родном гнезде.

В то же время, необходимо помнить, что иудейские источники неустанно подчеркивают бесконечное превосходство Бога в Его собственной сущности (непознаваемой, беспредельной, неизреченной) над любыми Его определениями и явленными

в творении аспектами. Во многом именно благодаря этой *theologia negativa* в позднеантичном иудаизме развивается тенденция мыслить такие аспекты в их (относительной) независимости от самого Бога. Немаловажно и то, что еврейское *ruah*, в отличие от греческого πνεῦμα (среднего рода), – женского рода, благодаря чему и сам Дух Божий, животворящий сущее, воспринимался в иудейской традиции как некое *женское* начало в богоявлении. Этим облегчалось его сближение и даже отождествление с понятиями *Софии* и Шехины, проявившееся, например, уже в определении Премудрости как «дыхания силы Божией» в Прем. Сол. 7, 25. По словам С.С. Аверинцева, «для иудея *gwh h-qdš* («Дух Святой») и Премудрость были очень близкими понятиями»⁴². Итак, дух Божий может трактоваться также (*во-вторых*) как некое женственно, матерински окрашенное «Свое иное» Бога, сближаемое в этом смысле с понятиями Шехины и Софии.

Наконец (*в-третьих*), дух Божий, наполняющий собою мироздание и вдуваемый Богом в ноздри Адама, есть не что иное, как *имманентный принцип жизни сущего*. Человек, а равно и «всякая плоть», живы лишь постольку, поскольку в них присутствует дух Божий. О таком понимании категории свидетельствуют слова книги Бытия (6, 3): «Да не останется Мой дух в человеке навечно ... и да будут дни его сто двадцать лет» (пер. И.Ш. Шифмана). Когда Бог отнимает у творений их дух, они погибают и обращаются в прах; когда посылает дух Свой – созидаются (Пс. 103, 29-30). Во время потопа погибла «всякая плоть ... все, у кого дух – дыхание жизни в его носу» (Быт. 7, 21-22; ср.: Быт. 2, 7, Иов 33, 4 и т.д.).

При этом отношение духа Божия, животворящего творение, к самому Богу трактовалось подчас *почти эманативно*:

*И если бы Он обратил Свое сердце к Себе,
К Себе (только) обратил Свой дух и дыхание,
То умерла бы сразу всякая плоть,
И человек обратился бы (снова) в прах.*

Иов 34, 14-15; пер. М.И. Рижского

Иначе говоря, библейская *ruah 'lohim*, как и огненная πνεῦμα античных философов, есть эманация не просто энергийная, но энергийно-*смысловая*. Подобно тому, как у стоиков частицы пневмы, рассеянные в космосе, суть λόγοι σπερματικοί, наделяющие всякую вещь не только бытием, но и ее собственным *смыслом*, так и в книге Иова творческое дыхание Бога, пребывающее в каждом, не только «живит» человека, но и «вразумляет» его (Иов 33, 4; 32, 8; пер. С.С. Аверинцева). Излишне говорить, что здесь перед нами еще одно свидетельство близости, если не тождества, библейских категорий духа Божия и Премудрости.

Но как тогда понимать те многочисленные ветхозаветные тексты, в которых бессмертный Дух Божий в человеке (частный случай присутствия Бога в тварном) сближается почти до неразличимого тождества с личным «духом человеческим»? Чтобы убедиться в таком сближении, достаточно сопоставить вышеприведенные слова книги Бытия («Да не останется дух Мой в человеке навечно», 6, 3), например, со словами Еккл. 12, 7 («и возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который и дал его»). И.Р. Тантлевский полагает⁴³, что в израильско-иудейском

обществе существовало представление о *тождестве* воплощенного в человеке духа Божия и того бессмертного духа (или души), который является носителем человеческого его и по смерти тела возвращается к Богу⁴⁴.

Однако, на наш взгляд, внимательный анализ всех указанных текстов не дает основания говорить о действительном тождестве Духа Божия в человеке и бессмертного духовного начала в нем (в том смысле, как это позволяет, например, индийское учение о тождестве атмана и брахмана); для этих текстов характерна совершенно иная экзистенциально-смысловая интенция. Посмертное «принятие в славу» (Пс. 72, 24) или предстояние пред Богом *лицом к лицу*, о котором говорится в книге Иова (19, 25-27⁴⁵; ср. 1 Кор. 13, 12), принципиально отличается от растворения малого человеческого сознания в безличном логосе Целого, которым утешал себя Марк Аврелий⁴⁶; первое предполагает напряженную *диалогическую* позицию. Таким образом, уже в ветхозаветных текстах намечается «интуиция двух бездн», развившаяся в позднейшей христианской мистике. Если индийский и греческий типы религиозного сознания в целом тяготеют к «есмы», отождествлению себя с божественным первоначалом на высших ступенях духовного восхождения⁴⁷, то иудейский и христианский своим пределом имеют *личное Божье сопричастие*, «еси». Таким образом, позицию ветхозаветных мыслителей по вопросу об отношении Божьего духа в человеке к его собственному его можно выразить в следующем тезисе: Дух Божий в нас *не есть* мы (не есть даже наше подлинное, глубинное «я»), но мы суть, т.е. причастны истине и бытию, лишь постольку, поскольку он каким-то образом в нас присутствует, «животворя» и «вразумляя».

Начало (r'šjt, , ἀρχή, κεφαλή)

«В начале сотворил Бог небо и землю». Эти слова, давшие название первой книге Торы («*Бе-решит*», т.е. «В начале»), означали для библейских экзегетов больше, чем просто зачин к повествованию о создании мира. Эти слова, которыми Бог открывает Свой вечный Закон, суть не что иное как действенные *орудия* самого творения. Здесь предельно важно все: не только каждое слово, но и начертание каждой буквы. Особенно же привлекало внимание истолкователей то таинственное *начало*, в котором это творение совершалось. «*Созерцание маасэ-берешит*» (учения о начале) приобретало форму напряженных медитативных умозрений. В этих умозрениях, где, как в многоцветном мозаичном узоре, подбирались друг к другу слова Писания⁴⁸, рождалось осмысление творческого начала книги Бытия как одного из *имен* самой *Софии*. Автору Иерусалимского Таргума (около начала н.э.) тождество Софии и божественного начала казалось столь очевидным, что, переводя библейский текст на арамейский язык, он просто заменил br'šjt на bhkth: «В *Премудрости* сотворил Бог небо и землю»⁴⁹.

С этим отождествлением в учение о Премудрости вносится ряд важных моментов.

Во-первых – как символ начала, Премудрость мыслится теперь как материнский первопринцип бытия, или «материнское лоно изначальности»⁵⁰ (немаловажно, что r'šjt, «начало», как и hkth, «мудрость», – женского рода); она есть первая творческая Мысль, зачинающая и рождающая все.

Во-вторых, если «местом», в котором совершается творение, является Божия Премудрость, то и само это изначальное творение должно быть не чем иным как

мыслью, или замыслом Божиим (следует учитывать также этимологическую связь слов *g'sjt* – «начало» и *g's* – «голова»). Так еврейская религиозно-философская мысль вновь соприкасается с греческой: мир, сотворенный в Божьей мысли, легко мог быть понят (и подчас действительно понимался грекоязычными иудеями диаспоры) как мир вечных идей, *kósmos noētós* – умопостигаемый образец чувственного. В свою очередь, понятие Хокмы-Софии в грекоязычных иудейских училищах Александрии или Антиохии не могло не сливаться с такими категориями эллинистической мысли, как Нус (Разум) и Логос.

В-третьих, начало понималось и как миг, открывающий временной ряд, – единый неделимый миг, сам в себе не имеющий ни прошлого, ни будущего и в этом подобный вечности. Иудейские, а вслед за ними и христианские мыслители подчеркивают, что в этот миг явилось все сразу – в своем изначальном единстве и нерасчлененности⁵¹. Согласно Филону («О сотворении мира», 15-16), именно поэтому первый день творения назван в Писании не «первым», но «единым»: предшествуя появлению мира, а вместе с ним и времени, этот вечный «день один» вместил в себя всю полноту творческого замысла. Эта целость и цельность первозданного бытия, единого в Божьей мысли, противопоставляемая самораздробленности падшего мира, поврежденного грехом, является очень важным моментом в учении о Софии. Значение этого момента выходит далеко за рамки одной иудейской традиции. В описываемую эпоху стремление обрести изначальную целостность, вернуться на небесную родину, где все «неразорванные, вечные»⁵², свойственно, пожалуй, всем хоть сколько-нибудь религиозно мыслящим людям.

Отметим еще один момент понятия Премудрости-начала: в этом вечном истоке целокупного бытия, постепенно раскрывающемся в мировой и человеческой истории, изначальное пребывает идеальная осуществленность всего. Здесь иудейская трактовка Софии полностью совпадает с неоплатонической⁵³. Можно спорить, следует ли мыслить ее как фактическую данность (как в платонизме) или как извечную заданность – совокупность творческих велений Божиих о сущности или духовном лике каждой твари, которой в свой срок предстоит явиться в бытие. Но суть остается единой: это вечное софийное начало, поставленное как бы над временным потоком, есть вместе и вождеденный конец всех духовных стремлений, всех путей. Оно мыслится эсхатологически – как вечная родина⁵⁴ или некогда покинутый родной дом (ср. «дом нерукотворенный, вечный», 2 Кор. 5, 1-2), куда человеку предстоит вернуться после долгого изгнания.

Таким образом, Премудрость как символ вечного начала есть 1) смысловое, 2) материнское лоно, вместилище, 3) вечного, целокупного и 4) все совершенного бытия.

Слава Божия (Kavod, δόξα τοῦ Θεοῦ)

В многообразии софийной терминологии ветхозаветной традиции существовал термин, обозначавший энергичное, действенное *выражение* Бога как таковое. Такое выражение именовалось *славой Божией*. Поскольку выражение есть всегда единство выражаемого и выражающего, слава Божия трактуется в Писании двояко. В том случае, когда на первый план выступает момент личного присутствия Бога в открыве-

нии, «слава Божия» есть *сам Бог как являющийся* – в сияющем облаке (Исх. 16, 10-11; Чис. 14, 10-11; 16, 19, 42; Иез. 1, 4; 10, 4 и т.д.) или антропоморфном образе, сопоставимом с фигурой «Ангела Господня» (Иез. 1, 26-2, 1; 3, 12, 23; 8, 2-4; 11, 22).

В другом значении «слава Божия» охватывает всю сферу теофании – проявления Его аспектов, «сил», – область встречи и общения Бога и твари. В этом значении слава указывает не столько на личное откровение самого Яхве, сколько на присутствие «божественного». Согласно книге пророка Исаии (58, 8 и далее), слава Господня повсюду сопровождает праведника и через нее (или в ней) Бог отвечает на его призыв. «Слава Божия», таким образом, может обозначать энергичное присутствие Бога (опосредованное Его силами) – во вселенной (Пс. 8, 2; 112, 4; 148, 13), со Своим народом (в этом случае слава Божия связывается в особенности с образами скинии, храма и ковчега с хранящимися в нем каменными скрижалями Закона⁵⁵) или с отдельным праведником.

Следует заметить, что употребление этого термина в ветхозаветных текстах связано не просто с присутствием Бога, но с Его властным самооткровением в слове и имени, т.е. с благодатным познанием, ведением Бога тварью. На примере Исх. 33, 18–34, 7 можно убедиться, что явление «всей славы Божией» мыслилось, в конечном итоге, как откровение Его имени.

Иудейские мыслители поздней античности ясно понимали сосуществование этих двух аспектов в понятии славы Божией. Так, Филон, комментируя Исх. 24, 16, пишет, что слава есть, во-первых, «Его собственный умный образ (δόκησις) и представление (ὑπόληψις) о Его божественной славе», а во-вторых – «присутствие Его сил (παρουσίαν ... τῶν δυνατέων), поскольку о силе армии говорят как о славе царя»⁵⁶.

Слово (*tmrh*, Λόγος)

Слово... Глаголющая бездна Божества, софийная жизнь, безмолвно и многогласно рекущая себя в сущем, что «им же быша». Так или примерно так в I–IV вв. мыслили божественное Слово эллин и иудей, христианин и гностик. Довольно нелепой и безнадежной была бы попытка дать в настоящем очерке полную картину софийных значений этой категории даже в пределах одной лишь ветхозаветно-иудейской традиции. Достаточно вспомнить о творческих глаголах Шестоднева и многочисленных религиозно-философских концепциях, которые возникали вокруг них в рассматриваемую эпоху, о пламенном служении пророков – живых носителей Слова⁵⁷, о напряженных созерцаниях экзегетов, стремящихся постичь его тайны, об учении Филона Александрийского, о прологе к Четвертому Евангелию, без которого немислима вся последующая христология...

Поэтому здесь мы коснемся лишь одного аспекта учения о Слове, Логосе, а именно – многоуровневой, «лествичной» структуры этой категории в трудах Филона.

Для начала сопоставим два текста: «О херувимах», 27-31⁵⁸, и «О жертвоприношениях», 59-60⁵⁹. В обоих случаях речь идет об отношении двух главных явленных сил Божьих к некоему третьему, превосходящему их началу. В первом тексте это начало называется Логосом; его символизирует пламенный меч, который обращается между двумя херувимами, т.е. примиряет и объединяет посредством разумной меры

благодатную творческую силу (носящую имя Θεός, «Бог») с силой властной, повелевающей творением (Κύριος, «Господь»). Логос данного отрывка – не что иное как разум «по сути сущего единым Богом», идентичный Его сущности, превосходящий любую отдельную силу и любое явленное имя. Во втором тексте начало, посредствующее между благой и властной силами (т.е. один из трех ангелов, представших душе-Сарре в уме-Аврааме), есть сам Бог, «Который превосходит силы Свои, будучи способен и без них Себя явить, и в них явиться». То, что в обоих случаях речь идет об одном и том же начале, очевидно.

Таким образом, Логос в этом *первом*, высшем аспекте его бытия следует определять как принцип пребывания во множестве сил (шире – во множестве творений) единого Бога. Иными словами, он есть *принцип, утверждающий отношение всего многообразия бесчисленных явленных сил и тварных сущностей к единственному абсолютному субъекту*⁶⁰. Логос с необходимостью выступает как незримый посредник всех процессов творения и теофании (даже первого внутреннего проявления, движения Божьей мысли); он опосредует отношение Бога и к творению, и к Самому Себе⁶¹. В связи с этим знаменательна проводимая Филоном аналогия божественного Логоса с человеческим разумом-логосом (Cherub. 27-28, 30) – принципом единства всех (как внешних, так и внутренних) проявлений человеческого «я».

Однако Логос есть не только орган теофании, принцип пребывания Бога в Своем выражении, но и (*во-вторых*) *само это выражение, взятое как единое*: он есть *топос*, вмещающий всю полноту Божьих замыслов – идей, по которым впоследствии творится чувственный мир⁶². Иными словами, Логос – это *сам умный мир как существенно единый*⁶³.

Носящий, согласно Филону, множество имен, он предстает то как творческая Сила Божия, в своем отношении к миру раскрывающаяся множеством отдельных сил, то как изначальная Тора, буквы которой складываются в грамматическую ткань мирового закона. Он – Ангел Господень, и отдельные ангелы суть его частные проявления, и он же – небесный Иерусалим, город-мать (μητρόπολις)⁶⁴, из которого выводятся вовне «колонии» – отдельные творческие логосы и силы, организующие бытие (одной из таких колоний, по Филону, была частица Божьего духа, вдунутая в ноздри Адама).

Через эти логосы, которыми засеивается сущее, Логос (*в-третьих*) *воплощается в вещественном теле мироздания*, становится ему имманентен и трактуется как связь всего сущего во вселенной и причина законов природы, «резчик», разделяющий вещи на противоположности, и посредник, эти противоположности примиряющий⁶⁵.

Наконец, особый (*четвертый*) аспект божественного Логоса, по Филону, связан с его отношением к человеческому логосу-разуму и *взаимоподобием* Логоса и человека: творение человека «по образу Божию» означает, что человеческий ум подобен уму Творца и место человека на земле подобно месту Бога во вселенной («О сотворении мира», 134-135, 139, 146). С другой стороны, сам божественный Логос трактуется подчас антропоморфно – как «Человек по образу Его» и даже как «Израиль» («О смешении языков», 146).

Итак, что мы можем сказать обо всем комплексе ветхозаветных софийных умозрений, бытовавших в первых веках нашей эры? Можно ли говорить о некоей устойчи-

вой категориальной системе, об особой софийной логике, или же перед нами – лишь пестрый ворох мифологем и художественных образов, не имеющих сколько-нибудь серьезного значения для историко-философского исследования?

Здесь, прежде всего, мы должны напомнить о том, что *вся философия поздней античности* в значительной мере проникнута мифом, и все же ничто не мешает нам рассматривать трактаты «Осирис и Исида» Плутарха Херонейского или «О пещере нимф» неоплатоника Порфирия именно как философские тексты, а также усматривать философские категории в конкретных и живых образах «Второго» и «Третьего» богов у яркого представителя позднего платонизма Нумения из Апамеи⁶⁶. Поэтому одно то, что важнейшие ветхозаветные категории даются в источниках в основном как образы или живые умные лики, еще не дает основания утверждать, что в них отсутствовало всякое философское содержание. Напротив, сочинения Филона Александрийского представляют яркий пример того, как концепции, уходящие корнями в библейскую традицию, могли переноситься на проблемное поле античной философии.

Но если подходить к софийным категориям как к философским терминам, – как объяснить неопределенность, «открытость» границ этих категорий вверх и вниз: как мы видели, практически каждая из них может относиться и к Богу в Его явлении, и к тому тварному, в котором это явление совершается?

На наш взгляд, причина такой «открытости» кроется в самой природе софийных категорий. Ведь их назначение заключается именно в том, чтоб *быть связью* между абсолютным и эмпирически данным, божественным и тварным, схватывать момент тождества трансцендентного и имманентного (каким бы парадоксальным ни казался факт такого тождества).

Осмелимся предложить гипотезу, возникшую на основании внимательного анализа источников: *каждая из важнейших софийных категорий* – таких как Имя Божие, Премудрость, Дух Господень, Слово Божие и ряд других, – *не принадлежит какому-то одному «уровню» бытия, но, подобно лучу, пронизывая и связывая их все, выражается в каждом*. Не случайно в иудейской и христианской традициях так часто встречается образ лестницы, соединяющей небо и землю: единство вертикальной основы (в нашем случае – единство софийной категории) совмещается в нем с иерархической соподчиненностью уровней-ступеней. Такой лестнице можно уподобить внутреннюю структуру каждой софийной категории. При этом на полюсах категорий *ангела, Торы, Премудрости и церкви* оказываются ангел-хранитель вот этого человека и «дух Лица святого» (т.е. явленный образ самого Яхве), вот этот пергаментный свиток Торы и пламенеющие письмена небесного Закона, премудрость вот этого праведного мудреца и вечная Хокма-София, вот эта «община Израиля» (*kenesseth Jisrael*) и небесная церковь патриархов, пребывавшая в Боге еще до сотворения неба и земли. Но более всего здесь важен не момент полярности, а особая живая *аналогия* между этими крайними точками. Благодаря ей мудрец в размышлении вот над этим пергаментным свитком Торы может оказаться восхищенным до небесного рая («пардеса») и там созерцать пламенеющие письмена вечного Закона (по сути, *те же самые* письмена и *того же самого* Закона), а премудрость, к стяжанию которой он так ревностно стремится, может мыслиться как *тождественная* вечной Премудрости, «таи-

нице ума Божия» (ср.: Прем. Сол. 8, 2 и далее, Прем. Сирах 51, 18-29⁶⁷), т.е. как «место» интеллектуальной *встречи* Творца и творения⁶⁸.

Благодаря тому, что каждая из основных софийных категорий имеет такую «вертикальную» структуру, в комплексе они не соподчинены, но как бы *соположны*, «параллельны» друг другу. Впрочем, их «параллельность» не означает взаимной изолированности: комплекс софийных категорий – это не множество отдельных лучей, расходящихся из единого центра, но *один-единственный «луч»*, имеющий множество аспектов или граней, имен. Именно благодаря этому на каждом из уровней теофании отдельные софийные категории могут соотноситься и даже отождествляться друг с другом. Так, категории *Логоса*, *имени Божия*, *Силы*, *Славы*, *изначальной Торы*, *Шехины*, «*Ангела лика Его*», *Начала* и *Премудрости* выступают в традиции как имена первой манифестации Божества.

Мы уже не раз говорили о подчеркнутом персонализме ветхозаветного софиесловия: если в античной философской традиции София предстает как вполне безличное активно-смысловое порождение, определенное интуициями материально-чувственного космоса⁶⁹, то здесь учение о Софии определяется откровением абсолютной надмирной *личности*. Иными словами, софийная терминология иудаизма есть терминология *теофании*, и притом такой, в которой Бог открывается не просто как безличная духовная основа сущего, но как всеблагая абсолютная надмирная личность.

Мы можем говорить об особой «диалектике теофании», различая в каждом событии богоявления *три* момента. Первый – это указание на *непосредственное присутствие* в откровении *самого Бога*. Любое событие теофании мыслится прежде всего как *действительное* откровение Бога Живого. Поэтому, несмотря на то, что теофания всегда есть некая «божественная объективация», в которой наряду с «Я» неизбежно появляется некое «не-Я» (а также несмотря на воздействие вторичной мифологии), в иудаизме всегда сохраняло достаточную силу требование непосредственного религиозного опыта: в таинстве богообщения праведнику открывается *сам Бог*, способный «и в силах Себя явить, и без них явиться»⁷⁰.

Второй момент, скрыто или явно присутствующий в описании теофании, есть некое «иное» – *то, в чем* происходит выражение или откровение Божества. В качестве такого «топоса» и одновременно – средства выражения Божества, «материи богоявления», могут выступать неведомые глубины божественной сущности (когда выражение трактуется как «вечное пребывание», предшествующее творению⁷¹), небесные миры Меркабы, вся целокупная тварь (в эсхатологическом аспекте), народ Божий или человеческое сердце. Следует подчеркнуть: для Бога это «иное» – «Свое иное» (предполагающее интимно-личное отношение, совершенно отличное от чисто логических отношений «иноного» к Единому в платоновском «Пармениде»). Оно либо почти неотлично от самого Бога (когда речь идет о пребывании Божества в собственных недрах), либо – когда сообщается о присутствии Бога в тварном, – Им Самим замысленное и сотворенное, но обладающее собственной (тварной) природой, отличной от природы Божества, и потому могущее «ведать» и «не ведать» Бога, находиться у Него в послушании или в непослушании.

Наконец, третий момент, содержащийся в описании теофании, – это момент

тождества Бога как являющегося и «иного» как принимающего и выражающего Его явление. В свете этого тождества очень трудно различить «тварные» и «нетварные» аспекты ветхозаветной Софии: в каждом «событии теофании» присутствует и безусловно божественное начало, и тварное, открывающееся навстречу божественному, принимающее его в себя, и неразличимое единство, взаимопроникновение обоих⁷².

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ср.: «Господь сотворил меня – ἐκτίσέν με – началом путей Своих» (Притч 8, 22, по LXX).

² Ср. образ Премудрости как источника ведения и бытия: Сирах 24, 32-34; Филон, Det. 115-117.

³ Прем. Сол. 8, 3-4; 9, 4.

⁴ Ср. тождество вечной Премудрости, прежде создания мира исшедшей из уст Божьих, и той, что позднее «укоренилась и произросла» в школах Израиля (Сирах 24, 3,13).

⁵ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – М.: Прогресс, 1990. – С. 231. Ср. сходные определения Софии в ранней работе самого Лосева, условно названной «Одиннадцать тезисов о Софии, Церкви, Имени» (Лосев А.Ф. Имя. Избр. работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 23).

⁶ Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. – М.: Греко-латинский кабинет М.Ю. Шичалина, 2000. – С. 53-57.

⁷ См., например: Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 259-261; Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. – М.: Наука, 1971. – С. 206-256; Бычков В.В. Aesthetica Patrum. Эстетика Отцов Церкви. – М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1995. – С. 22-23.

⁸ Хагига II.1; ср. II.1.2.1 и II.1.2.7 (здесь и далее Талмуд цитируется по изданию: Талмуд. Мишна и Тосефта. Критический перевод Н. Переферковича. СПб., 1899–1904; трактат Хагига помещен во 2-м томе). Заметим, что цель подобных запретов и предостережений (за которыми, как правило, следуют именно повествования о таких мистико-спекулятивных изысканиях!) – не столько пресечь практику этих спекуляций, сколько защитить ее от возможной профанации (ср. Хагига II.1.2.3 – II.1.2.5).

⁹ Там же, II.1.

¹⁰ Ср. далее 8, 3-4: Премудрость – Возлюбленная Божия, таинница Его ума.

¹¹ Еще раз подчеркнем: в предвечной Софии обнаруживается единство нетварного (Бог в Своем выражении) и тварного («чистое зеркало действия Божия») аспектов. Можно согласиться с тем, что говорить здесь только лишь о «нетварной» Софии – неточно: в действительности она (как ни парадоксально) – и тварная, и нетварная одновременно. Здесь вполне уместна аналогия с парадоксальным христианским догматом о

двух природах во Христе. Он – с необходимостью – всецело Бог и всецело человек, тварная и нетварная природы пребывают в Нем неслиянно и нераздельно.

¹² Несмотря на хронологическую многослойность текста Книги Притч, В.В. Иванов находит возможным относить ее к числу древнейших книг Ветхого Завета и датировать второй половиной II тыс. до н.э. (Иванов В.В. Гностическое понимание мудрости и его продолжение в русском учении о Софии // Россия и Гнозис: материалы конференции. М.: ВГБИЛ, 1996. – С. 6).

¹³ Притч 8, 30-31; ср. рефрен первой главы кн. Бытия: «и вот, хорошо весьма» – и Иов 38, 4-7: «Где ты был, когда Я заложил основание земли ... при ликующем пении всех утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали (от радости)?» (пер. М.И. Рижского).

¹⁴ Ср.: Притч 8, 35 («кто нашел меня, тот нашел жизнь») и 8, 36 («все ненавидящие меня любят смерть»).

¹⁵ См.: Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С.С. София – Логос: Словарь. – Киев: Дух и Літера, 2001. – С. 222.

¹⁶ См.: Рижский М.И. Книга Иова. Из истории библейского текста. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 22.

¹⁷ См.: Учение. Пятикнижие Моисеево / Пер., введение и коммент. И.Ш. Шифмана. – М.: Республика, 1993. – С. 135.

¹⁸ «Берешит-Рабба», 1.1; цит. по: Аверинцев С.С. София – Логос... – Указ. изд. – С. 220.

¹⁹ Это слово появляется лишь в одной книге Ветхого Завета – Иерем. 7, 18; 44, 17 и 25.

²⁰ См.: Тынтарев К. (Ифтах Цур). Поэзия откровения: от иерусалимских книжников к раннему гностицизму. Из древнееврейской поэзии // Человек. 1992, № 5. – С. 140, 142.

²¹ Подробнее см.: Каменских А.А. «Сизигии» Филона Александрийского // СХОЛН. Т. III, вып. 2. 2009. – С. 445-450.

²² Аверинцев С.С. София – Логос... – Указ. изд. – С. 220.

²³ Ср., например, рассуждение Платона о слове, «безгласно и беззвучно изрекаемом в самодвижущемся космосе» («Тимей», 37а – с).

²⁴ См. замечательную работу П.А. Флоренского «Имена» (М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998); а также его ст. «Общечеловеческие корни идеализма» (Флоренский П.А. Оправдание космоса. – СПб.: РХГИ, 1994.

См. также работы А.Ф. Лосева 1920-х гг.: «Вещь и имя» и «Философия имени» (Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993).

²⁵ Ср. его слова о «последней тайне именовании», заключенной в «чудесной смысловой игре абсолютного с самим собою и со всем инобытием», по отношению к которой «наши повседневные судьбы именовании суть только подобие». Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос... – Указ. изд. – С. 880.

²⁶ Там же. – С. 830, 839-840.

²⁷ Ср. рассмотренное выше трехчастное определение Софии в Прем. Сол. 7, 25-26.

²⁸ Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition. – N.Y., 1965. – P. 53-54.

²⁹ Есть свидетельства о том, что в доме видного лидера фарисеев I в. н.э. раббана Гамлиэля 500 учеников занимались изучением «эллинической мудрости». См.: Раджак Т. Иосиф Флавий. Историк и общество. – М.; Иерусалим: Еврейский ун-т в Москве: Гешарим, 1993. – С. 72, 79.

³⁰ Речь идет о столь значимых текстах, как Евангелие от Иоанна (см. 1, 18 в контексте 17, 6 и 17, 11: в ряде древних списков в 17, 11 читается: «во имя Твое, которое Ты Мне дал»). The Greek New Testament. 4th Revised Edition. Ed. by B. Aland, K. Aland etc. Stuttgart, 1994. – P. 389, note 2), Послание Павла к Филиппийцам (2, 9-11) и «Учение двенадцати апостолов» («Дидахе»). В 1-5 стихах Пролога Четвертого Евангелия можно увидеть комментарий-мидраш на 1-5 стихи 1-й гл. книги Бытия: Христос – первореченный Логос и первоявленный свет (Ин 1, 4-5), «им же вся быша», – есть Имя Божие (yehi'or), на котором, согласно «Пастырю» Ермы (III. 9. 14), держится весь мир.

³¹ Филон. О смешении языков, 146.

³² Ср.: Ин 1, 9, о свете, просвещающем «всякого человека, приходящего в мир».

³³ Ср.: Филон «О сотворении мира», 31 (первозданный свет – образ божественного Логоса, – есть «всеобщая светлость», из которой видимые светила черпают добавляющее им сияние); «Великая Хэкалот», 4, 2 (сонмы небесных светил «струятся и истекают» из Ризы Божьей). Наконец, ср. талмудический текст: «Как сотворены были небеса? От света ризы, в которую был Он облачен; Он простер его, как ризу» (Pirke R. Eliezer, 3).

³⁴ Дело здесь вовсе не в филологической случайности, сблизившей слова «Яхве» и «свет» в повелительном yehi'or. Значение умного света является совершенно необходимым в смысловой структуре имени и раскрывается в процессе внимательного категориального анализа. Лосеву не требовалось владение методами раввинистической экзегезы, чтобы прийти к выводу: «Без имени – было бы бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы ... Имя – стихия разумного общения живых существ в свете смысла и умной гармонии ... светлое познание живых энергий бытия». (Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос... – Указ. изд. – С. 746.)

³⁵ Ср. в раннехристианском «Пастыре» Ермы (III. 9. 14): «Имя Сына Божия велико и неизмеримо, и оно держит весь мир».

³⁶ Здесь вновь следует подчеркнуть близость категорий имени и Логоса (ср., например, у Филона Cherub. 11, 36 и Migr. 1, 6: Логос – принцип связи всего сущего во вселенной).

³⁷ Подлинное незримое присутствие имени Божьего в иерусалимском Храме всячески подчеркивается в ветхозаветных текстах. Ср.: 3 Цар. 8, 16-20, 14, 21; 2 Парал. 20, 8-9; Неем. 1, 9.

³⁸ Ср.: 3 Цар. 8, 33-34.

³⁹ Первоначальные значения еврейского ruah – «ветер», «дыхание»; позднее добавляются также «дух» и «душа». См.: Учение. Пятикнижие Моисеево... – Указ. изд. – С. 269; ср.: Быт. 1, 2 в Синодальном переводе.

⁴⁰ Ср.: «Дух Божий создал меня» (Иов 33, 4).

⁴¹ Несмотря на очевидную близость библейского образа первозданного хаоса и греческого понятия материи, нельзя не отметить важное различие: если материя лишь пассивно принимает отпечатки (τύποι) идей, запечатлевает на себе их образы, то бездна водного хаоса книги Бытия, подвергаясь череде последовательных дифференциаций и повинуюсь творческим глаголам, активно порождает из себя все живое (Быт. 1, 11-12, 24).

⁴² Аверинцев С.С. София – Логос... – Указ. изд. – С. 226. Память о близости категорий Премудрости и Духа Святого сохранилась в некоторых раннехристианских (особенно семитоязычных) источниках. Так, в сирийских «Деяниях Иуды Фомы апостола» Дух Святой призывается как «мать семи домов» (ср.: Притч 9, 1) и, как третье лицо Троицы, прямо отождествляется с Мудростью Божией (См.: Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. – М.: Присцельс, 1997. – С. 160, 170).

⁴³ См. его примечание в кн.: Учение. Пятикнижие Моисеево... – Указ. изд. – С. 272-273.

⁴⁴ Ср.: Притч 15, 24; Пс. 15, 10; 48, 16; 72, 24; Иов 19, 25-27; 33, 4-7; 32, 8; 34, 14-15.

⁴⁵ Приводим этот замечательный текст в пер. С.С. Аверинцева: «Но нет, я знаю: мой Заступник жив, / и в конце встанет над прахом Он, / и, когда кожа моя спадет с меня, / лишаясь плоти, я Бога узрю! / Да, сам я узрю Его, / мои не вчуже увидят глаза – / истаяет сердце в моей груди!» Следует заметить, что, в отличие от переводов Аверинцева и Рижского, Синодальный перевод этого отрывка, опираясь на Вульгату, приписывает Иову веру в телесное воскресение.

⁴⁶ См.: Марк Аврелий. Наедине с собой, IV.14 // Римские стоики: Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий: Сб. – М.: Республика, 1995. – С. 289.

⁴⁷ Ср., например, Эн. V 8, 11, 4 Плотина: мистик, погружаясь вовнутрь себя и обретая там Бога, освобождается от собственного сознания и «остаётся там один».

⁴⁸ Например, такие, как Притч 8, 22, где Премудрость говорит о себе: «Господь имел меня началом путей Своих».

⁴⁹ Targum Jeruśalmi, Berešit, I, 1.

⁵⁰ Аверинцев С.С. София – Логос... – Указ. изд. – С. 221.

⁵¹ Филон. О сотворении мира, 28. Ср. у Григория Нис-

ского: в начале – едином вневременном миге – следует усматривать «все в совокупности», т.е. творческую Божию волю-премудрость в ее единстве с сущностями всех будущих существ («О Шестодневе»). Ср. также у Климента Александрийского: Логос – это «место, где все содержится в целокупности» (Строматы, V, 11, 73).

⁵² Найденное в Наг-Хаммади «Евангелие от Филиппа», 10.

⁵³ Ср.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: АСТ, 2000. – С. 590-591.

⁵⁴ Ср. образ высшего Иерусалима, который апостол Павел называет «матерью всем нам» (Гал. 26).

⁵⁵ Ср.: 1 Царств 4, 21, 22 (слава отходит от Израиля, когда филистимляне захватывают ковчег); 3 Царств 8, 10-11 (когда ковчег со скрижалями завета вносится в Святая святых, облако славы Господней заполняет весь храм); ср. также: Ис. 6, 1-2.

⁵⁶ Филон. Вопросы на книгу Исхода (II, 45). Цит. по: Wolfson H. A. Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1948. Vol. II. P. 146-147.

⁵⁷ Ср. в книге Иеремии 5, 14 («в уста твои Я вложу Мое слово, как пламя») и 5, 13 (лжепророки – «что ветер, не открыто им слово»).

⁵⁸ Комментарий на Быт. 3, 24: «и поставил напротив сада Едемского Херувимов и пламенный меч обращающийся» (цит. по чтению Филона, несколько отличному от Синодального перевода кн. Бытия).

⁵⁹ Комментарий на Быт. 18, 1-6, явление Господа Аврааму в виде трех ангелов.

⁶⁰ Добавим, что в этом аспекте Логос трактуется также как первородный сын, имя или явленный образ Божий (ср. Somn. I, 41, 238: в сне Иакова о лестнице, соединяющей небо и землю, Господь, стоящий на ее вершине, является, согласно Филону, именно Логосом).

⁶¹ Ср. у Оригена «О началах», II 8, 5: Христос-Логос есть душа Божия, охватывающая и животворящая все «тело» – совокупность явленных Божьих сил.

⁶² Филон. О сотворении мира, 15-20.

⁶³ Ср. эманативное уподобление Логоса колесничему, в руках которого сходятся все поводыя, а Бога – человеку, который сидит в колеснице и отдает колесничему приказания. Fug. 19, 101.

⁶⁴ «О бегстве и обретении», 18, 95. Ср. учение о небесном Иерусалиме – вечном Божьем граде – в христианских источниках, как ранних (Гал. 4, 26-31; Евр. 12, 22; Откр. 3, 12; 21, 2, 9-26), так и более поздних (из которых следует назвать, например, молитву Августина к горнему Иерусалиму – вечному «дому Божьему», «сотворенной Премудрости», в которой вечно пребывает начало человеческого духа).

⁶⁵ См. подробнее: Wolfson H.A. Ibid. Vol. I. – P. 332-359.

⁶⁶ См. фрагмент из трактата Нумения «О благе», который цитирует Евсевий Кесарийский («Приуготовление к Евангелию», XI.18.11).

⁶⁷ Ср. также: Philo. Congr. 2-14 (где говорится о Сарре, едином лике премудрости и добродетели, как о небесной возлюбленной ума-Авраама) и Congr. 74-76 (где Филон говорит о Сарре-премудрости также и как о своей собственной возлюбленной).

⁶⁸ Поэтому следует согласиться с определением, которое дает «миру Софии» Аверинцев в одной из своих последних работ: «...мир Софии – это мир «преподобия», уподобления низшего – высшему, плоти – духу, духа – Богу ... мир «аналогии» (ἀναλογία) между божественным образом и дольным отображением, ... а сама София есть эта связующая аналогия» (курсив наш – А.К.). (Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С.С. София – Логос... – Указ. изд. – С. 225).

⁶⁹ О понятии Софии и софийной терминологии в античной традиции см.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. – М.: Искусство, 1994. – С. 166-232.

⁷⁰ Филон. О жертвоприношениях, 60.

⁷¹ Ср., уже в христианской традиции: рассуждение Тертуллиана о Премудрости (отождествляемой с Духом Божиим и со Христом) как предвечной материи Божьего замысла («Против Гермогена», 18-19), учение о Софии как «теле Божиим» (в трудах Вл. Соловьева и раннего Лосева) или единой усии триипостасного Бога (у Сергия Булгакова).

⁷² См. подробнее: Каменских А.А. Принцип софийности в культуре поздней античности. – Пермь: Пермский гос. ун-тет, 2012.

Свято-Троицко-Георгиевский мужской монастырь в Чирчике^{*}

Молитвенный дом

К северо-востоку от Ташкента раскинулся большой промышленный город Чирчик. На сегодняшний день в городскую черту входят несколько старых поселений, расположенных вокруг. При въезде в город со стороны Ташкента у дороги стоит старое кирпичное здание – это церковь бывшего села Троицкое.

Село Троицкое расположилось на правом берегу реки Чирчик, в 30 километрах от Ташкента, близ разрушенной кокандской крепости Ниязбек. Первыми его жителями были переселенцы из разных губерний европейской России, из Сибири и Семиреченской области.

Получив пособие деньгами и лесом, крестьяне – 46 семей – на скорую руку сложили себе дома из сырцового кирпича. Не было ни дворов, ни служебных помещений. По словам очевидца, весь поселок имел вид

«только что начинающейся, возрождающейся жизни, а сами крестьяне – вид подавленного, пришибленного нуждой населения. Была большая, неотвязчивая и гложащая сердце нужда, нужда крайняя, иногда в самом необходимом – в насущном хлебе».

Большой помощью для крестьян стало предоставление им на время осенних работ двадцати пар волов. Это позволило распахать целинные земли под весенний посев и обеспечить себя на будущее главнейшим – хлебом. Осенью было опубликовано воззвание епископа Неофита (Неводчикова) к ташкентскому духовенству – организовать в церквях города сбор пожертвований и сообщать жителям Троицкого поселка.

^{*} Статья подготовлена редакцией *ВС* на основе следующих материалов: Дацюк Т., *прот.* К истории прихода и храма в с. Троицком, Ташкентской области // Информационные по Ташкентской и Среднеазиатской епархии. С 6 февраля 1948 г. по 15 декабря 1948 г. – ЦГА РУз. Ф. 2456, ед. хр. 124, л. 42-44; Патрахин Л., *прот.* Село Троицкое (Ташкентская область) // К истории христианства в Средней Азии (XIX–XX вв.). Сост. Л.И. Жукова. Ташкент: Узбекистон, 1998. С. 116-121; Патрахин Л., *прот.* Георгиевский храм в Троицком (ныне – Свято-Троицко-Георгиевский мужской монастырь) // Лай П., *прот.*, Патрахин Л., *прот.* По стопам апостола Фомы. Воронеж [б.и.], 2009. – С. 238-354; а также беседы главного редактора *ВС* с игуменом монастыря о. Нектарием (Блиновым).

В 1894 году жители Троицкого составили «общественный приговор», как это тогда называлось, о построении в своем селе храма.

11 сентября 1895 года Туркестанской духовной консисторией на имя крестьянина Димитрия Демиденко была выдана книга для сбора пожертвований в пределах Туркестанской епархии на построение храма в Троицком. Сборщики не только объехали все города и крупнейшие селения своей епархии, от Чимкента до Сергиополя, но побывали и значительно дальше, в Семипалатинске, Павлодаре, Барнауле, Бийске, Омске, Петропавловске и Акмолинске. О честности и бесребреничестве сборщиков говорит следующий факт. Когда они прибыли в г. Верный (ныне Алма-Ата) и явились к епископу Туркестанскому и Ташкентскому Никону (Богоявленскому) для проверки и сличения собранной ими суммы с записями в подписных листах, то после этой проверки предъявили епископу для занесения в ведомость также сумму «тайных» пожертвований, врученных им жертвователями без записи в подписных листах. И эта «тайная» сумма оказалась в несколько раз больше, чем те деньги, в которых сборщики отчитывались по подписным листам.

14 июня 1896 года, собрав нужные средства, жители села получили благословение епископа на постройку молитвенного дома и приступили к делу. Они располагали к тому времени 600 рублями общественных денег, а также 319 рублями, собранными по сборной книжке. Начатая 20 июня постройка молитвенного дома к 1 февраля 1897 года была окончена.

9 февраля был освящен новый молитвенный дом во имя великомученика Георгия Победоносца священником Евстафием Любимским совместно со священником Константином Стоберским, который 20 мая 1896 года был направлен в село Троицкое первым священником.

Молитвенный дом был построен из сырцового кирпича, под земляной крышей. Он представлял собой одну комнату длиной 17,5 и шириной 7,5 аршин. Пол был выложен жженым кирпичом; в алтаре пол был деревянный. Иконостас был сделан в мастерской Ташкентского городского четырехклассного училища, иконы были написаны местной художницей-любительницей Лепёхиной.

Здание этого молитвенного дома сохранилось. После установления Советской власти в нем располагался сельсовет, затем школа № 2, позднее магазин стройматериалов.

Этот молитвенный дом служил жителям села на протяжении почти четырех лет, пока не был построен новый храм.

Храм

Село росло. В 1900 году в нем насчитывалось уже около ста дворов с 732 жителями. Имелись училище и больница с приемным покоем. Прежний молитвенный дом уже не мог вместить всех прихожан.

В 1897 году был создан проект нового церковного здания. Его автором стал В.С. Гейнцельман (1851–1922) – архитектор и инженер, глава строительного ведомства Туркестанского края в 1878–1908 годах. Постройки Гейнцельмана – дворец великого князя Николая Константиновича, женская гимназия, казенная палата и другие – до сих пор украшают Ташкент.

8 сентября 1898 года с благословения епископа Туркестанского и Ташкентского Аркадия (Опоцкого) совершили закладку нового храма. Выбор места для церкви был весьма удачным, вскоре здесь оказался самый оживленный центр не только поселка, но и восточной территории Ташкентского уезда.

Через два года с небольшим строительство было закончено. Строился храм на деньги, ассигнованные генерал-губернатором А.Б. Вревским, и на добровольные пожертвования, часть которых выделил местный имам со своими братьями. Оценивалась стоимость церковного здания в сумму около 18 000 рублей.

23 ноября 1900 года была освящена новая церковь во имя Георгия Победоносца.

Святой великомученик Георгий Победоносец родился в III веке в Каппадокии в семье христиан. Поступив на военную службу, он, отличавшийся умом, мужеством и физической силой, стал одним из тысяченачальников и любимцем императора Диоклетиана. Его мать скончалась, когда ему было 20 лет, и он получил богатое наследство. Когда начались гонения на христиан, он, будучи в Никомидии, раздал имущество бедным и перед императором объявил себя христианином. Его арестовали и стали пытаться. Георгий перенес все эти мучения и не отрекся от Христа. После безрезультатных уговоров отречься и принести языческое жертвоприношение, его приговорили к смерти. Одним из самых известных посмертных чудес святого Георгия является освобождение земли одного языческого царя в Бейруте от опустошавшего ее змея. Когда царской дочери выпал жребий быть отданной на растерзание чудовищу, явился Георгий на коне и пронзил змея копьем, избавив царевну от смерти. После этого чуда многие местные жители обратились в христианство.

Церковь по общей композиции и силуэту значительно отличалась от других церковных сооружений Ташкента и его окрестностей. Крестообразная в плане, она включала в себя притвор, центральную часть и алтарь. Центральная часть была двухъярусной, четырехскатная кровля над ней завершалась круглым барабаном с главой и металлическим крестом. Алтарная часть и притвор – одноярусные, со скатной крышей.

Иконостас, одноярусный, деревянный, был сделан по чертежу гражданского инженера Киселёва в мастерской Ташкентской тюрьмы. Для стен использован жженный кирпич, в перекрытиях – балки из карагача. Стропила и обрешетки деревянные. Барабан с главой, также деревянные, в советское время были снесены. Фактура фасада церкви, выполненная в «кирпичном» стиле, насыщена элементами декоративного убранства из древнерусской архитектуры. Площадь внутри храма – 99,9 кв. м.

Вскоре после окончания строительства храма жители поселка решили на общественные средства пристроить колокольню, которая могла бы служить и помещением для сторожа, и кладовой. Колокольня была поставлена с западной стороны, в семи метрах от церкви, и соединена с ней галереей шириной четыре метра, с двумя входными дверями с южной и северной стороны.

25 ноября 1903 года в мастерских «Товарищества Ф. Блок» был отлит колокол весом около ста пудов (полторы тонны). Это был всего второй случай отливки колокола в Средней Азии местными средствами.

В 1910 г. священник о. Константин Стоберский, отслужив 8 сентября, в праздник Рождества Пресвятой Богородицы, литургию, занемог и вскоре скончался. Вторым священником стал о. Иоанн Борисоглебский, однако прослужил всего три года: 28

ноября 1913 г., в день храмового праздника, совершив литургию и воззвав в конце молебна к верующим о коленопреклоненной молитве небесному покровителю храма св. Великомученику Георгию, он склонился пред иконою – и через несколько минут был поднят мертвым.

С 1913 по 1917 годы священником был о. Алексей Филиппов, а с 1917-го по 1921-й – о. Всеволод Шамахов (1886–1921). В 1920-х годах в окрестностях села Троицкого свирепствовал тиф; посещая больных, отец Всеволод заразился и скончался в Ташкенте. Его могила находится у наружной алтарной стены храма.

Пятым по счету священником Троицкого храма является о. Петр Григорьев: в 1923 году он был переведен в Ташкент (после открытия храма заново в 1948-м вернулся в него вторым священником). После о. Григорьева в Троицком служил о. Иоанн Поршаков, а затем – иеромонах Серафим.

В 1931 году церковь закрыли. Город Чирчик, в черте которого она оказалась, был объявлен ударной комсомольской стройкой, его даже хотели переименовать в «Комсомольск-на-Чирчике». Храм был обезглавлен, снесен деревянный купол, сняты кресты. Снесли и колокольню, – осталась только нижняя часть, где располагались сторожка и кладовая. Само же церковное здание было приспособлено под конюшню.

В 1943 году, как только стало известно о том, что гонения на Церковь ослабли, верующие Троицкого попытались вернуть храм. В декабре 1943-го священник Алексей Конкин и Павел Федосеевич Полушкин (будущий староста прихода) обратились в местный райисполком и получили разрешение на совершение богослужений. Храм был заново освящен, и уже на Рождество в нем совершались богослужения. Так продолжалось до Пасхальных праздников следующего, 1944-го, года.

«Когда мы приехали к церкви, – рассказывала одна из прихожанок храма*, – народ стоял вокруг, внутрь не протиснуться, мы поставили свой хлебушек и несколько яиц на травку и стали вместе со всеми петь “Христос воскрес из мертвых...”, ожидая, когда батюшка выйдет освящать. Вдруг поднялся шум, крики, и мы почувствовали под ногами воду, кулички наши и яйца плавали, а поодаль... смех молодежи. Мужчины быстро разобрались в ситуации и остановили поток».

Как выяснилось, комсомольцы перекрыли находившийся чуть выше широкий арык и направили воду к храму. Трудно сказать, сделали ли они это по собственному почину или по подсказке «старших товарищей», однако после той Пасхи городские власти решили снова закрыть храм. 23 мая 1944 года на заседании исполкома Чирчикского горсовета было принято следующее решение:

«Учитывая, что г. Чирчик является специфическим городом оборонного значения, нет никакой необходимости в разрешении открытия церкви. Просить комитет по делам культа при СНК УзССР об отклонении ходатайства об открытии ее».

Трудно сказать, что подразумевалось под этой формулировкой: то ли что жители «города специфического оборонного значения» обязаны быть поголовно атеистами, то ли что церковь приравнивалась к шпионской организации, могущей выведывать и сообщать врагам какие-то военные секреты...

Однако в Ташкенте, зная об изменившейся «линии партии» в отношении Церкви,

* Рассказ записан протоиереем Леонидом Патрахиным; имя прихожанки не названо («жительница районного центра Кибрай»).

решили иначе. Осенью 1944 года Троицкое посетил епископ Ташкентский и Среднеазиатский Кирилл (Поспелов). Ему было разрешено совершить богослужение в храме; после этого он встретился с городскими властями.

6 марта в Чирчикский исполком была направлена записка Уполномоченного Совета по делам РПЦ А.И. Степанова о том, что храм и община зарегистрированы и что священникам Трофиму Дацюку, Алексею Конкину и диакону Василию Куликову

«выдана на руки справка на право совершения религиозно-патриотической работы (богослужения, произнесения проповедей, организации сбора средств на нужды обороны и пр.)».

В 1945–1947 годах настоятелем Троицкого храма был протоиерей Трофим Дацюк, на долю которого выпало возродить приходскую жизнь в Троицком.

О. Трофим был, судя по всему, неординарной личностью. Родившийся в 1877 году в селе Молочки Волынской губернии в семье крестьянина, он окончил 2-классное училище в Мотовилове, а в 1903 году сдал экстерном экзамен на звание учителя и диакона при Житомирском духовном училище. В 1903-1906 годах был учителем в церковно-приходских школах, в 1906-1909 служил диаконом Иоанно-Богословской церкви в городе Суемец. В 1910 году, окончив пастырские курсы в Москве, был рукоположен во священника, служил во Владивостокской епархии. С 1926 года примкнул к обновленцам. В 1929-1935 гг. находился в лагерях. В 1944 году принес покаяние. После Троицкого о. Трофим служил в Ташкенте (в Свято-Успенском соборе), в Андижане, затем в Фергане, где и окончил свой жизненный путь (†1958 г.).

Благодаря энергичным действиям о. Трофима храм был отремонтирован, окружен оградой, а сторожка после ремонта приспособлена под квартиру настоятеля. Под руководством второго священника о. Петра Григорьева в храме пел небольшой хор.

«Прихожане усердны, – писал о. Григорий, – но посещают храм лишь в выходные дни, т.к. все верующие – или колхозники, или служащие».

В 1947 году настоятелем Троицкого храма назначен протоиерей Стефан Попов. В последующие два десятилетия настоятелями были священник Дмитрий Дягилев, протоиерей Иоанн Беляков, протоиерей Михаил Ромашко.

В начале 1960-х власти пытались снести храм – он находился прямо возле магистрали, связывавшей Чирчик с Ташкентом, и, что называется, «мозолил» начальству глаза. После нескольких коллективных писем, отправленных верующими в Москву, начальство ограничилось лишь небольшим «уплотнением»: восточная часть ограды была перенесена на несколько метров ближе к храму.

В 1970–1982 годах настоятелем храма был игумен Петр (Маслов). При нем, в 1980-м, к храму с северной стороны была пристроена прихожая, рисунок кладки которой соответствует кладке фасада.

С 1982 по 1994 гг. настоятелем храма был протоиерей Леонид Патрахин. В 1984 году в алтаре под слоями извести и краски была обнаружена настенная роспись, довольно хорошо сохранившаяся, – это изображение четырех святых: Василия Великого, Иоанна Златоуста и святых мучеников Косьмы и Дамиана. В том же году роспись была очищена и отреставрирована.

В 1985 году была построена часовня для освящения воды, также выдержанная в одном стиле с храмом. В сентябре 1990 года при церкви открыли воскресную школу

для детей. А в 1994 году усилиями о. Леонида было построено большое здание общинного центра (ныне – братский корпус монастыря).

Монастырь

Назначенный на Ташкентскую кафедру митрополит (тогда – епископ) Владимир (Иким), еще в 1990 году решил открыть в епархии мужской монастырь. Сначала в него хотели преобразовать храм священномученика Ермогена в Ташкенте, однако окончательный выбор пал на чирчикский храм.

15 мая 1994 года настоятелем Георгиевского храма был назначен иеромонах Елисей (Кашин). Тогда же было положено начало преобразованию чирчикского прихода в Свято-Георгиевский мужской монастырь.

22 февраля 1996 года на заседании Священного синода Русской Православной Церкви по ходатайству митрополита Ташкентского и Среднеазиатского Владимира было постановлено преобразовать приход Свято-Георгиевского храма в городе Чирчике в мужской монастырь.

В 1996-2004 годах обязанности наместника монастыря исполняли о. Николай Пустовик, о. Николай Бударя, о. Григорий (Палехов). В 2005-2010 годах о. Григорий (Палехов) был наместником монастыря

О. Григорий родился в 1971 году в Ташкенте. В 1996 году окончил Ташкентское духовное училище, в 2003 – Ташкентскую духовную семинарию, в 2007 – Московскую Духовную Академию. В 1995 году рукоположен во диакона и в том же году – во иерея. Служил священником Свято-Успенского собора, настоятелем в Учкудуке, благочинным, и.о. наместника Свято-Троицко-Георгиевского монастыря. В 2004 году пострижен в монахи, став первым монахом в истории монастыря. В настоящее время служит в Свято-Владимирском храме города Ташкента, преподает в Ташкентской духовной семинарии.

С 2010 года наместником монастыря стал игумен о. Нектарий (Блинов).

О. Нектарий родился в 1981 году в совхозе имени Калинина Ташкентской области. Был пономарем Покровского женского монастыря в г. Душанбад (Ташкентская область). С 1999 года – послушник, с 2002-го – монах, с 2003-го – иеродиакон Рождество-Богородицкого мужского монастыря города Задонск Липецкой области. Вернувшись в Узбекистан, в 2004–2005 годах был насельником Свято-Троицко-Георгиевского монастыря. В 2007 году окончил Ташкентскую духовную семинарию, служил в Ташкентском Свято-Успенском кафедральном соборе, был настоятелем храма в г. Ургенче.

Свое служение после назначения наместником о. Нектарий, как он сам рассказывает, начал с упорядочения монашеских правил и богослужений.

«По большей части, – говорит о. Нектарий, – у нас во всех монастырях Русской православной церкви придерживаются либо устава Троице-Сергиевской Лавры, либо – Киево-Печерской лавры. По благословению митрополита Владимира мы взяли за основу устав Киево-Печерской лавры, лишь слегка его сообразовав с местными условиями. Этот устав митрополит и утвердил».

С августа 2011 года священноархимандритом монастыря является митрополит Ташкентский и Узбекистанский Викентий (Морарь).

В 2012 году был произведен капитальный ремонт храма.

«Как говорят: хотели поменять розетку – построили новый дом, – рассказывает о. Нектарий. – Так и у нас – начали менять полы и отопление... Вскрыли полы, а там – все, что скопилось еще со времен, когда здание использовалось как конюшня; все это чистили, пока до земли не дошли. В итоге пришлось все разбирать, остались только стены и крыша. Окна заменили, здание покрасили, временную звонницу возвели на месте разрушенной колокольни.

Какие планы? Хотим в этом году возвести еще в центральной части храма купол, как он был изначально. В следующем году, если получится, – колокольню, благо проект снесенной колокольни сохранился. Привезти новые колокола, построить новый братский корпус... Сейчас монахи живут в здании, которое было построено в начале 90-х как общинный центр, кроме того, есть еще несколько домиков, 1930-40-х годов постройки, но они уже пришли в ветхость. Мы планировали начать именно со сноса этих домиков и возведения нового братского корпуса. Но, посоветовавшись с владыкой Викентием, решили прежде придать надлежащее благолепие храму... Притом, что правящий архиерей – священноархимандрит нашего монастыря – как бы передает все бразды правления наместнику, все равно приходишь к владыке, советуешься: как поступить? Ведь у него за плечами – огромный опыт церковного строительства, восстановления храмов, монастырей... Владыка обычно спрашивает: а что ты сам планируешь? И уже из тех планов, которые ты ему излагаешь, советует, что поставить на первое место, а что – позже...»

Сейчас в числе братии монастыря 11 человек: один игумен, три иерея, один схимонах, один инок, два послушника и три трудника.

«Конечно, это не так много, – говорит о. Нектарий. – Наверное, не скажу ничего нового, – в Церкви женщин больше, чем мужчин. Это видно на богослужении в любом храме Узбекистана. Большинство мужчин и в храм бояться зайти, не то что стать монахами. Но радует, что здесь есть люди, которые хотят служить Богу, тянутся к монашеской жизни. Даже когда кто-нибудь приходит помолиться, потрудиться, познакомиться с монашеской жизнью – для меня радость. С прошлого года богослужения в нашем монастыре совершаются ежедневно. Из Ташкента стали приезжать прихожане. Наверное, это происходит оттого, что в монастыре жизнь какая-то другая – спокойная, отдаленная от городской суеты. По воскресным дням на литургии у нас бывает до ста человек. Приход за последние годы вырос почти в два с половиной раза.

К сожалению, маловато молодежи. В основном – средний возраст, старики. Но стараемся, чтобы молодежи было больше. Создали сайт монастыря, планируем завести страничку на Фейсбуке».

В монастыре хранится мощевик с частицами святых мощей Иоанна Предтечи, равноапостольной Марии Магдалины, равноапостольной Нины, святителя Тихона Задонского, святителя Митрофана Воронежского, великомученика Георгия Победоносца, великомученика Пантелеимона, великомучениц Варвары и Екатерины и многих других почитаемых святых.

А в храме находятся чудотворные иконы Божией Матери «Экономисса» (Домостроительница) и «Достойно Есть», написанные на Святой Горе Афон еще в 1917 году, а также икона Пресвятой Богородицы «Всех скорбящих Радосте», особо почитаемая в городе Чирчике.

При монастыре работает библиотека, проводятся ежемесячные вечера «Духовные встречи», огласительные беседы, работает психологическая служба.

Бахтияр БАБАДЖАНОВ

Туркестанский конквистадор: взлеты и падения генерала Черняева*

Русский генерал на страже шариата

Наиболее противоречивые оценки деятельности М.Г. Черняева касаются его «исламской политики» как в самом начале «туркестанской карьеры» в качестве военного губернатора нового края (1866), так и после назначения его генерал-губернатором Туркестана (1882). Знаменитый эксперт по исламу в Туркестане, миссионер казанской школы Н.П. Остроумов открыто писал, что Черняев без особого почтения относился к «православной вере и культуре», не заботился о делах церкви, охотно жертвуя деньги на строительство мечетей или медресе, предпочитая больше общаться с «туземными богословами», чем справляться о делах церкви в Ташкенте¹. Об особом почтении «мусульман Ташкента» к генералу Черняеву, в особенности за его исключительную веротерпимость, писали многие газеты того времени.

Между тем, сотни тысяч его почитателей в России и особенно на Балканах присылали «адреса» на его имя с десятками и даже тысячами подписей, называя Черняева самым знаменитым предводителем борьбы «против последнего оплота ислама в Европе» (т.е. Турции). Его участие в Сербской войне (1874–76 гг.) воспринималось на Балканах и в России как «поход за православную веру против ислама»². Сам Черняев охотно поддерживал такие толки. Еще раньше, в своих передовых статьях в «Русской мысли» (где он был главным редактором), он писал, что столкновения Турции и России со времен Петра I следует рассматривать как миссию русских по освобождению христиан, рассуждал об упущенных возможностях «водрузить крест на Святой Софии», покончить с владычеством Турции³. Да и первым зданием, которое он приказал возвести в только что завоеванном Ташкенте, была православная церковь, в основание которой он сам заложил первый кирпич⁴. Автор его биографии приходит к выводу, что для Черняева «краугольными камнями государственности России были православие, самодержавие и народность», а в оценке международных отношений на Балканах генерал оставался панславянистом⁵.

* Окончание. Начало в вып. XXVII (июнь–сентябрь 2012 г.).

Обилие противоречивой пропагандистской, идеологической или конфессиональной риторики и мифов в работах биографов и современников Черняева и одновременно частая критика в его адрес за «предательство интересов православных славян» не должны вводить в заблуждение. Его можно назвать не самым типичным представителем славянофилов или русофилов, некоторые из которых в особых условиях могли быть вполне веротерпимы. Именно в таких «особых условиях» оказался Черняев во время военных кампаний на Кавказе и особенно в Средней Азии, когда ему пришлось управлять новыми подданными империи.

В начале своей туркестанской карьеры Черняев признавался в частных письмах, что одно дело завоевание и совсем другое – «управление инородцами», веру которых он привык воспринимать как чуждую и даже враждебную⁶. Однако он довольно быстро справился с конфессиональными фобиями и научился адаптироваться к условиям, когда управление завоеванными территориями требовало более гибких подходов и стратегий.

Первый опыт «столкновения» с обычаями «туземцев» и затем попыток осторожного сочетания «их магометанских законов с законами империи» Черняев получил еще при взятии Аулие-ата, точнее, когда приступил к «водворению в нем порядка». Много позже, изучив все документы и переписку того времени, российский военный историк А.Г. Серебренников написал, что Черняеву удалось вполне «замирить город не силой, а введением основ самоуправления и полного невмешательства в религиозные дела». В основе этого самоуправления Черняев предпочел увидеть (видимо, не без подсказки своих советников из мусульман) Совет из семи авторитетных *аксакалов* (старейшин), которых назначал бек, тоже, в свою очередь, избранный горожанами и утвержденный военным губернатором. Они не только управляли городскими делами, но и вершили суд. Поначалу Черняев совершенно отказался что-то менять в формах наказания, которые здесь были заведены издавна (отсечение рук за воровство, смертная казнь за рецидивы или более тяжкие преступления)⁷. Позже он назначает комендантом Аулие-ата полковника Богацевича и настаивает, чтобы русские войска «не делали никаких обид» местным жителям, не лезли в их огороды, сады, отгоняли грабителей скота, вели патрулирование города и окрестностей с местными «джигитами» и т.п. Взаимные обязательства между горожанами и российскими войсками были зафиксированы на бумаге и получили временную силу⁸. Примерно такие же распоряжения по «управлению» Черняев успел сделать и в Чимкенте.

После завоевания Ташкента он в полной мере осуществил свои идеи относительно форм «местного самоуправления» и свое понимание конфессиональной политики на окраине Российской империи. В письме полковнику Полторацкому* (от 15 августа 1865 г.) он не без гордости писал, как о своей гениальной находке, об оптимальном решении вопроса «управления вновь завоеванным краем», используя, например, «превосходное устройство здешней полиции» (то есть службу *миршабов*), и о том, что сумел установить полную безопасность в городе. Он добавил, что использует «избираемых народом лиц не только в общественные должности,

* Полторацкий Владимир Александрович. С 1 декабря 1863 г. являлся начальником Азиатского отделения Главного управления Генерального штаба (позже заведующим Азиатскими делами Штаба).

но и на духовные места». «Так, – продолжает Черняев, – недавно улемы привели мне избранного ими на должность Ахуна (вроде нашего архиерея) и кази-калана и просили дать ему свидетельство, что он утверждается мною»⁹. Такое свидетельство он действительно выдал.

Наряду с введенными формами местного самоуправления, уникальной можно признать и конфессиональную политику Черняева. Генерал вел себя не как завоеватель (причем из «неверных»), а как «устроитель шариатской политики», как его назвал Г. Федоров. Он не просто сохраняет «старые религиозные порядки» (как часто писали о нем в газетах), но настаивает на укреплении «магометанского закона». Одним из первых документов, в котором М.Г. Черняев и, очевидно, его ближайшие советники из мусульман предприняли попытку «укрепить шариат», стало «Обращение к гражданам мусульманам» г. Ташкента и Ташкентской области, которое скреплено его печатью (о «мусульманских печатях» Черняева см. ниже).

В современных публикациях чаще всего используется русский перевод этого документа, тогда как оригинал написан на чагатайском/узбекском языке буквально через две недели после завоевания Ташкента¹⁰. Однако, в сравнении с оригиналом, в русском переводе допущены сокращения и искажения смысла. Поэтому я приведу здесь полный и более корректный перевод этого документа, в котором постарался максимально сохранить особенности стилистики, религиозную риторику (которой в русском варианте документа почти нет), официальные штампы, включая форму передачи имен и должностей.

Перевод текста «Обращения» к ташкентцам:

«В дату тысяча двести восемьдесят второго года [хиджры] шестого числа месяца *сафар* в пятничный день¹¹ по велению Великого¹² Белого падишаха Александра¹³, мы – [Военный] губернатор Черняев¹⁴ обращаемся к вам с такими словами.

О, жители Ташкента!

Вершите свои дела, не отступая ни в коем случае ни на йоту от повелений Благословенного и Всевышнего Аллаха и разъясняющего религию (пророка) Мухаммада – благословление и приветствие Аллаха ему и всей его семье! – а также не отступая от предписаний почитаемого шари'ата Пророка и его сподвижников – благословление и приветствие им! Исполняйте [свои] обычаи, как это издревле было принято в этом краю. Читайте пятикратную молитву вместе с общиной и не нарушайте ни на минуту время их исполнения.

Муллы, живущие в медресе, пусть обучают студентов религии Мухаммада – да благословит и приветствует его Аллах! – и ни на один час, ни на одну минуту не задерживают пищу для этих студентов. И пусть смотрят за тем, чтобы подростки не пропускали ни одного дня обучения в своих школах (*мактаблар*). Пусть собирают мальчиков в комнатах школ, и пусть они старательно учатся, и пусть [муллы] следят за тем, чтобы они не сидели без дела. А если дети будут бездельничать в своих комнатах, пусть секут их [прутьями] и ругают, но не оставляют без внимания. А если родители детей проявят беспечность к [своим детям], то пусть их приведут к Ра'ису вилает, Кади ал-исламу* и заставят отвечать согласно шари'ату Посланника Аллаха [пророка] Мухаммада – да благословит и приветствует его Аллах!

Пусть ремесленники занимаются своим ремеслом, смотрители базара пусть следят за своими базарами и не ходят без дела. Земледельцы пусть с большим старанием занимаются своим земледелием. Пусть никто ничего не оставляет на улицах. Пусть улицы содержатся в чистоте.

* *Ра'ис вилает* – здесь: главный администратор; *Кади ал-ислам* – здесь: кадий с функциями арбитра.

О, наши граждане мусульмане!¹⁵ Будьте бдительны, ибо в вашей почитаемой и благородной религии Мухаммада – да благословит и приветствует его Аллах! – запретно пить бузу,* пить водку, играть в азартные игры и заниматься проституцией и мужеложством. Пусть все остерегаются заниматься нововведениями (*бид'ат*) и делами, противоречащими почитаемому шари'ату. Пусть никто не занимается запретными и не одобряемыми шари'атом вещами.

И еще пусть никто не обвешивает на весах и при продаже дров. Не брать денег за весы. Пусть мясники и другие торговцы не обвешивают никого и следят за своими разновесными камнями. Привратники¹⁶ пусть не берут плату [за въезд]. Вакфы медресе и мечетей пусть не расточаются и используются по назначению, а распорядители вакфных имуществ пусть тратят средства по велению благородного шари'ата.

Повеление к квартальным старшинам (*оксоколлар*), исполнителям поручений и другим должностным лицам такое. Не посягать на права простых людей и бедняков на свою долю зерна и воды, отвергнув ошибки, которые были раньше, и не создавать вокруг этого лишней волокиты. И еще вы не будете впредь заниматься мужеложством с подростками (*бача-бозлик*), устраивать игру на *доира* с танцами¹⁷. Если обнаружу такие деяния, я обязательно свершу наказание, какое смогу. Пусть все будут предупреждены на этот счет и будут впредь осторожны.

Кади-калан, кади ал-куддат, а'лам, муфтии и другие исполнители [судебно-правовых] дел пусть исполняют свои дела по велениям великого и почитаемого шари'ата Пророка и пусть основываются на предписаниях шари'ата во всяком деле. И если нарушат [это повеление], они будут отставлены.

И еще предписание такое: будьте бдительны и осторожны, не собирайтесь без дела на улицах, не кричите друг на друга, не ругайтесь и не деритесь на улицах. В противном случае явятся солдаты и могут наказать вас.

Пусть *кадий-ислам* берет по два целковых за религиозное освящение (*никох*) первого брака; за последующие брачные контракты пусть *ра'ис* берет по одному целковому. Но с простых граждан и мелких служащих не будете брать ничего лишнего. И пусть не берут за приложение печатей [на документах]. Пусть *а'ламы, муфтии* и *ра'исы* берут предписанную шари'атом плату, сверх пусть ничего не требуют.

Любые участки земли, которые в прежние времена были утверждены в качестве шариатского наследства, должны быть освобождены [от претензий] и не должны облагаться *хараджем*** и другими [налогами] до скончания жизни на земле. Однако если имеются другие виды обрабатываемой земли, взятые по документам от бывших правителей (*подшохлардин*), и если есть на них документы о наследовании, то с них берется *харадж* в размере одной десятой [от урожая] пшеницы, ячменя, дыни или других видов урожая.

Знать, простолюдины и все подданные этого края должны твердо следовать сказанному [выше], и мы*** тоже будем следовать сказанному твердо и до самого Судного дня.

И еще. Ваши дворы с деревьями и садами – это ваше личное имущество, и на это у нас нет никаких притязаний. И еще, из вас никто не будет брать в солдаты, как это принято у нас. Мы не будем никого различать по национальности.**** На постой [к вам в дома] солдаты допускаться не будут. К воротам ваших домов солдаты подходить не будут, если будут, то дайте нам знать, мы их накажем.

Вам оказано много милостей [от нас], теперь и вы молитесь много за Великого Белого Царя.

Если человек убьет другого человека, или будут ограблены торговцы и караваны, таких преступников будем судить по русским законам. И если кто-то из вас умрет, то пусть его наследство берут его потомки или его [близкие] люди; мы из этого [наследства] ничего брать не будем. На следующий год будет так, как это пожелает Великий Белый царь, сверх того, что [нами] даровано».

* Буза – опьяняющий напиток из проса.

** *Харадж* – здесь: налог на урожай. Его размер зависел от некоторых условий земледелия (например, естественный или искусственный полив и проч.) и мог достигать 10 и более процентов от урожая.

*** Те. колониальные власти.

**** Буквально: «Мы не скажем – это казах, а это русский».

Печать Черняева в арабской графике: «اوروس پادشاه نينگ مينگ باشى ميكائيل چرنايوف» – «Мингбаши [Командующий войсками] Русского падишаха Микаил Чирняйуф».

Подобного по содержанию и требованиям текста скорее можно было бы ожидать от мусульманского военачальника или завоевавшего Ташкент правителя, но никак не от русского генерала (который, как уже писалось, всего через несколько лет будет жалеть об упущенных возможностях водрузить «христианское знамя» над константинопольской Святой Софией). Тем не менее, это был разумный дипломатический ход, способный успокоить общественное мнение в только что захваченном городе, а самое главное, преодолеть опасения мусульман за «веру и обычаи»¹⁸. Похоже, что подчеркнутая мусульманская риторика Черняева не случайна¹⁹ и он серьезно советовался со своими советниками, кто был хорошо осведомлен в предписаниях шариата и знал все прецеденты отклонения от него, какие имели место в Ташкенте.

Некоторые обязательства, которые взял на себя Черняев в своем «Обращении» (например, не облагать хараджем «и другими [налогами] до скончания жизни на земле»), не были исполнены; другие (отказ от постоя солдат, не входить в дома мусульман без разрешения хозяев и проч.) неукоснительно исполнялись²⁰. Кроме того, в тексте имеется оговорка: «На следующий год будет так, как это пожелает Великий Белый царь, сверх того, что [нами] даровано». Черняев давал понять, что некоторые условия подобных «договоров» могут носить временный характер.

Следуя местной традиции, Черняев уже в 1862 году, то есть во время начала операции по «соединению Сибирской и Сыр-дарьинской линий», заказывает себе печать с арабским шрифтом²¹. Следующая печать из тех, что мне известны, – с арабским шрифтом, на чагатайском/узбекском языке, с датой 1865 г., – поставлена на упомянутом «Обращении» к ташкентцам. Обе эти печати изготовлены, скорее, в подражание русским печатям, курсивным, но не совсем профессиональным (даже ученическим) почерком. Однако в том же 1865 году Черняев заказывает следующую печать местным (видимо, ташкентским) мастерам. Они изготовили для него вполне традиционный для Трансоксианы «мухр», который теперь выглядел вполне «по-мусульмански», и, согласно традиции, текст был написан красивым и профессиональным почерком *насталик*. Текст слегка меняется: «ترکستان یورتینگ گورناطری میحیله چرنايوف» – «Губернатор Туркестанского края Михаила Черняйуф». Дата на печати – 1865 г. (года по хиджре нет).

Эта история с печатями Черняева символична²². Для местной светской и особенно духовной элиты печать имела большое значение. Она была весьма важной частью любого юридического документа, приказа, личного письма. Интересный эпизод по этому поводу передает Мухаммад-Салих в своей «Новой истории Ташкента», где подробно описывает взятие русскими города и церемонию заключения мирного договора²³. Во время его подписания представители местной знати попросили Черняева и его советников не ставить в документе подписи, а скрепить его своими печатями, как это сделали уполномоченные лица от горожан, поскольку это их обычное правило.* Им ответили, что русские официальные лица ставят личные подписи, но

* Позже, видимо, под влиянием российской бюрократической традиции, в практике «утверждения» документов местных мусульман и в их текстах появляется новшество – подписи официальных лиц, утверждающих юридическую (богословскую) правомочность документов, свидетелей и т.п.

не печати²⁴. Похоже, что Черняев сразу же перенял этот местный обычай: упомянутая печать «мусульманского вида» была изготовлена, судя по дате документа, спустя примерно неделю после захвата Ташкента. Очевидно, что Черняев действительно старался подражать именно мусульманскому правителю не только содержанием самого «Обращения», но и его истинно мусульманским слогом и внешними атрибутами, в том числе привычной печатью мусульманского типа.

«Обращение» напоминает аналогичный документ Наполеона Бонапарта, тоже обратившегося к египтянам (во время египетской кампании 1798 г.) с похожими комплиментами в адрес «магометанских законов»²⁵. Правда, Черняев мог быть и не знаком с этим документом. Да и содержание «черняевского» «Обращения» больше свидетельствует в пользу оригинальности этого документа.

Вернемся, однако, к тексту упомянутого «Обращения» к ташкентцам. Этот документ положил начало «исламской политике» Черняева и даже определил ее основные положения. Например, здесь обрисованы некоторые функции избираемого горожанами Кази-калана, обозначены пределы действия имперских законов. С другой стороны, русская власть, в лице Черняева, брала на себя обязательства соблюдения юридического дуализма: выполнять имперские предписания и не нарушать местные правовые нормы²⁶. Например, в случае уголовных правонарушений действие местного права было отчасти ограничено имперскими законами; введен принцип выборности глав местной управленческой и юридической администрации.

Черняев проявлял готовность (кажется, вполне искреннюю) не только не нарушать, а напротив, укреплять прежние порядки и религиозные предписания, иногда угрожая наказаниями за отступления от шариата. Похоже, что завоеватель Ташкента не без основания рассчитывал на самый простой и эффективный способ успокоить общественное мнение горожан, продемонстрировав населению готовность заботиться о сохранении религиозных устоев.

По крайней мере, сам Черняев собирал письменные свидетельства уважения к своей персоне со стороны местного населения, включая официальные «Адреса» и частные письма²⁷. Некоторые из таких документов сохранились²⁸. Титулы, которыми именовался Черняев в этих обращениях, примечательны и вполне могли быть приложены к наместнику-мусульманину в Ташкенте. Об этом красноречиво свидетельствуют обращения, жалобы, просьбы и особенно реляции местного населения, стиль и риторика которых соответствуют прежней (доколониальной) традиции²⁹. Для просителей и прочих подателей писем Черняеву он был именно *хакимом*, функции которого ничем не отличались от прежних правителей. Сам Черняев немало поощрял такое отношение к себе; возможно, он рассчитывал, что подобная политика будет способствовать закреплению его статуса в качестве будущего генерал-губернатора.

Подчеркнутая риторика Черняева «в защиту шариата» не всегда срабатывала. Она не подействовала на некоторых представителей ташкентской элиты. Это, в первую очередь, те, кто отказался поддержать версию Черняева о том, что ташкентцы сами «призвали его», чтобы избавиться от «кокандского ига». Оппозицию возглавил ташкентский богослов Салих-бик Ахунд, который, впрочем, был сразу же сослан в Сибирь³⁰.

Интересно, что через несколько лет после своей первой отставки Черняев рас-

суждал о «мусульманстве» иначе. Получив отставку с поста военного губернатора, он писал: «Историческая судьба русского народа обрекла его на борьбу с мусульманством, и в этой борьбе выработалась вся ее мощь»³¹. Правда, эти его рассуждения были основаны на особенностях отношений Турции и России. Однако здесь же он замечает: «Требовать от мусульманства реформ в христианском духе равносильно требованию обращения в христианство, которое можно уподобить толчению воды в ступе». Черняев вполне трезво понимал особенности религиозности местного населения, предпочитая опереться на мусульманскую патриархальность, чем усиливать конфессиональную вражду.

Собственный корреспондент газеты «Москва», побывавший в Ташкенте в начале 1866 года, тоже писал, что Черняеву на момент завоевания Ташкента удалось найти баланс между интересами метрополии и местного населения, избежав «вмешательства в дела магометан» или вмешиваясь только в случаях «нарушения общественного порядка». «Свободному выбору самих жителей предоставлено было ведаться своим судом», – замечает корреспондент. По его мнению, этот баланс и удачная политика конфессионального невмешательства была нарушена Д. Романовским* и надежда на восстановление прежней политики Черняева невмешательства «в религиозные дела магометан» возложена правительством на К.П. фон Кауфмана**³².

Можно сказать, что именно Черняев стал инициатором политики «игнорирования ислама и деятельности мусульманских учреждений», каковую затем припишут первому генерал-губернатору края К. фон Кауфману. Конечно, речь не шла о полном игнорировании или отсутствии контроля. «Игнорирование» имело место только до тех пор, пока речь не шла об угрозах империи, в понимании военной и гражданской администрации.

Черняев не забывал создавать параллельно механизмы контроля и доминирования, например, оставив за военным губернатором право утверждать (или не утверждать) назначение на главные «религиозные должности» тех лиц, кто будет «избран народной волей».

Между тем, «исламская политика» и независимая позиция Черняева вызывали крайнее неудовольствие его начальника генерала Н. Крыжановского. Последний совершенно наивно представлял себе политику по отношению к мусульманам и особенно мусульманским судам. Он писал, что мусульмане убедятся в гуманности русского суда и вскоре откажутся от собственного суда кадиев. Крыжановский опасался отрицательного влияния духовенства, за которым подозревал потенциальные «возбуждения антирусских настроений», и потому предлагал установить жесткий контроль «над духовным классом», начав его «с вмешательства в судебную часть»³³. Черняев придерживался иной позиции, полагая, что как раз следует избегать вмешательства в судебные дела местных жителей, предоставив «им судиться своим судом».

Военный министр Д.А. Милютин в этой ставшей уже обычной конфронтации Черняева и Крыжановского принял сторону последнего. Позже, однако, оба – и Крыжановский, и Милютин – приняли идеи Черняева, однако без упоминания его имени. В этом смысле очень характерны ремарки военного министра, который в секретной

* Военный губернатор с 27 марта по 11 декабря 1866 г.

** Генерал-губернатор в 1867–1882 гг.

записке на имя царя выражал свое отношение к духовной элите завоеванного края в духе предложений Черняева:

«Настоящее устройство Ташкента выработалось вековой жизнью азиатского города и, несмотря на все свои несовершенства, удовлетворяет потребностям жителей; притом ... его администрация не лишена некоторых достоинств. Нам нет никакой надобности ломать это устройство, навязывая жителям новое, не привычное для них управление. ... Нам необходимо оставить за собой только надзор за их действиями, вмешательство в дела, где прямо замешаны русские интересы торговые и политические, сношения Ташкента с соседними ханствами и определение размера подати, которую должен платить Ташкент ... Стараясь исподволь ограничить, по возможности, действительное влияние духовенства на ход светских дел, нам необходимо ... избегать всех явных мер, могущих пробудить вражду к нам этого влиятельного сословия и возбудить фанатизм населения, а, напротив, сохранять добрые отношения к духовенству и, окружая его почетом, привлекать к себе наградами и подарками»³⁴.

Ничего нового военный министр не сказал. По крайней мере, с точки зрения той политики, которую ввел Черняев.

Став генерал-губернатором в 1882 году, Черняев постарался возродить свою политику тесных взаимоотношений с духовными и светскими авторитетами из местных мусульман. В тех населенных пунктах, которые проезжал, он отдавал предпочтение общению более с местной элитой, чем с русскими, охотно жертвовал деньги на строительство или ремонт мечетей и медресе, в то же время не приняв во внимание нужды церквей и православных учреждений, которые посетил. Сразу по приезде в Ташкент он устроил специально для мусульманской духовной элиты города и округа угощение, на котором присутствовало около 5 тысяч человек³⁵.

Однако на этот раз взаимоотношения с «туземцами» у Черняева складывались не безоблачно. Его назначение местные жители восприняли с надеждами на возрождение «справедливого правления», которое мусульмане чаще всего связывали с понижением налогов. Сразу после того как М. Черняев был назначен генерал-губернатором (1882 г.), ташкентская элита вспомнила об обещаниях генерала, сделанных 17 лет назад, и скопировала подписанный им некогда документ в двух копиях, с печатями около двухсот свидетелей из местной элиты. Один экземпляр документа был отправлен Черняеву, другой – в Петербург, в приемную царя. Черняев велел срочно перехватить посланника. Письмо у того было отобрано, а сам он выслан из Ташкента. В ответ «толпа туземцев» ворвалась в дом губернатора и потребовала исполнить взятые им на себя 17 лет назад обязательства. Отогнать толпу удалось только с помощью войск³⁶.

Несмотря на такой конфликт в самом начале своего «второго правления», Черняев продолжал отстаивать политику «возрождения прежних шариатских порядков» в среде «туземцев». Эти попытки встретили критические замечания Сенаторской комиссии в Туркестане, возглавляемой сенатором Ф.К. Гирсом. * Эта же комиссия предъявила претензии генерал-губернатору за то, что он восстановил «туземную полицию» (институт *курбаши*), которую возглавил ташкентский житель Надир махрам, часто злоупотреблявший своей властью³⁷. Одновременно новый начальник «тузем-

* Федор Карлович Гирс (1824–1891) – русский государственный деятель, действительный тайный советник, видный деятель крестьянской реформы 1861 года.

ной полиции» начал бороться с пьянством среди местных жителей, не позволяя продавать бузу на базарах города. Подобные мероприятия воспринимались как защита шариата со стороны Черняева³⁸.

Черняев же посоветовал Александру III пожертвовать 40 тыс. рублей на строительство мечети³⁹. Н. Остроумов уточняет происхождение этих денег: они были присланы бухарским эмиром по случаю коронации Александра III (май 1883 г.). По совету М. Черняева половина суммы была передана «на благотворительные учреждения Бухары» и другая половина – для мусульманских учреждений Ташкента. Черняев, по совету Юнус Ходжи, распорядился передать всю сумму на ремонт медресе Ходжа Ахрара (оно было расположено напротив его же мечети). Медресе находилось в аварийном состоянии. Его пришлось полностью разобрать и отстроить заново по старому плану⁴⁰.

Тот же Остроумов приводит другие любопытные сведения о деятельности Черняева в должности генерал-губернатора. Например, с нескрываемой горечью он пишет, что Черняев охотно дал 500 рублей на восстановление ташкентской мечети Шайхантахур, но «ни в одну русскую церковь ничего не пожертвовал»⁴¹.

Остроумов противоречит себе: в другом месте он хвалит Черняева за то, что тот не пропускал воскресных служб и начал строительство нового соборного храма, в связи с теснотой прежнего, постоянно осведомлялся о делах церкви и т.п.⁴² Очевидно, что для ученого-историка важнее была публичность тех или иных акций Черняева. Остроумов не скрывает ревности, описывая такого рода события, когда генерал-губернатор демонстративно передает пожертвования в пользу мусульманских учреждений и пренебрегает публичностью в отношении благотворительных акций в пользу учреждений православных.

Кроме ряда деталей, связанных с деятельностью М. Черняева в качестве генерал-губернатора, которые мы привели выше, интересны его попытки изменить «исламскую политику» в крае. Впрочем, и здесь самое серьезное предложение, которое он успел реализовать в этом направлении, – попытка создать Духовное управление мусульман Туркестана (по типу Оренбургского). Насколько известно, Черняев не сообщил об этом в столицу, а решил действовать как в прежние времена и попытаться поставить своих начальников в столице перед свершившимся фактом, представив дело как полезную для спокойствия края инициативу местных мусульман. Особым приказом он создает специальную Комиссию из религиозных авторитетов «для составления правил об устройстве Духовного управления и учебной части мусульман Туркестанского края и организации вакуфных учреждений»⁴³. Примечательно, что в состав Комиссии вошли исключительно местные религиозные авторитеты, но ни одного колониального эксперта по исламу. Это: Рахматулла Ходжа, Азим Ходжа, Мухиддин Ходжа, Хаким Ходжа, Юнус-хан Ходжа, Бахадур-хан Имамханов, Саййид Бакихан Абдулкасымов и секретарь Комиссии Файзулла Кари-Джалялов (транслитерация имен приведена по документу).

Комиссия, очевидно, не успела завершить возложенной на нее задачи выработки предложений по созданию Духовного управления мусульман Туркестана, так как вскоре сам Черняев был снят с должности генерал-губернатора. Неизвестно, от кого на самом деле исходила инициатива создания Духовного управления – от местных богословов или от генерал-губернатора. Однако даже такое мероприятие едва ли

спасло бы падающий авторитет Черняева. О его деятельности местная знать отзывалась достаточно скептически и даже с иронией⁴⁴.

Во всяком случае, едва ли можно сказать, что «исламская политика» Черняева во второй срок его правления была удачной и как-то изменила существующее положение дел. И напротив, в первое его «правление», когда он был относительно свободен от тотального и мелочного контроля со стороны метрополии (особенно при отсутствии телеграфа), его решения кажутся более взвешенными, особенно если учитывать заложенные им основы толерантной политики.

Заключение

А. Торнтон в своей книге «Доктрины империализма» заметил: «Империи строятся не теми людьми, кто задумываются о последствиях»⁴⁵.

Нельзя сказать, что те, кем двигала страсть к завоеваниям новых территорий, совсем уж не думали о «последствиях». Очевидно, что думали и что-то пытались планировать, заглянуть вперед, оценить результаты колониальной политики и ее перспективы. Самым примечательным событием в этом смысле можно считать ряд заседаний Политико-экономического комитета при Русском Императорском Географическом Обществе в 1861 году⁴⁶. На заседаниях Комитета обсуждались вопросы о целях и перспективах колонизации. Российский способ колонизации сравнивался с опытом других колониальных держав, которые классифицировались в зависимости от типа колонизации, близости «присоединяемых земель» и т.п. Однако члены Географического общества ясно отделяли собственно завоевание от колонизации, которую, как полагалось, следовало проводить исключительно в случае, когда о потенциальной территории для колонии есть максимум информации/знаний (географического, мелиоративного и т.п. характера). То есть, если эта территория перспективна в экономическом смысле.

Например, на одном из заседаний Комитета разгорелся спор между бароном Мейендорфом и академиком К. Бэр^{*}. Первый из них заявил, что благоустройство колоний государствами, у которых большая территория и мало населения, грозит тем, что эти колонии рано или поздно отделятся от метрополии, «как учит история всех колоний». Академик Бэр на это возразил: «Справедлива мысль, что колонии рано или поздно стремятся к приобретению независимости от метрополий/ ... Но в них нет никакого бедствия, если будем смотреть на них со здоровой точки зрения».

«Великобритания, – продолжал академик, – дает своим колониям тем более самостоятельности, чем более она успевает развивать их способности к самоуправлению, и отсюда, между прочим, исходит ее благосостояние ... Несмотря, однако, на постепенное освобождение колоний, они продолжали приносить пользу метрополии; в них распространялись употребление обще-

^{*} *Петр Казимирович Мейендорф* (1796–1863) – барон, действительный тайный советник, член Государственного Совета, председатель Кабинета Его Величества, обергофмейстер. Был советником посольств в Мадриде (1824–1827 гг.) и в Вене (1827–1832 гг.), чрезвычайным посланником и полномочным министром в Штутгарте (1832–1839 гг.), Пруссии (1839–1850 гг.) и Австрии (1850–1854 гг.), кавалер ордена Андрея Первозванного. *Карл Максимович Бэр* (Карл Эрнст) (1792–1876) – естествоиспытатель, основатель эмбриологии, один из учредителей Русского географического общества, иностранный член-корреспондент (1826), академик (1828–30 и 1834–62; почетный член с 1862) Петербургской АН.

го с метрополией языка, ее нравы и обычаи, что значительно облегчало торговые сношения... при этом следует заботиться только об одном: не возбуждать, через сопротивление к самостоятельности, горечи в отношениях, которая не может содействовать торговле метрополии с колонией». Карл Бэр сравнивает такое стремление колонии к суверенности с отношениями отца и сына, который рано или поздно будет стремиться к самостоятельности»⁴⁷.

Обычный для колониальной идеологии патернализм не помешал Карлу Бэру взглянуть намного вперед. Он выразил идею *неоколониализма*, при котором движение идей, технологий, языков, капиталов и товаров разрастается до глобальных масштабов и когда колонии, обретая свободу, остаются в серьезной зависимости от бывших метрополий и занявших их места стран.

Среди российских экспертов находились и те, кто возражал против «наращивания территорий» и, в частности, продвижения России вглубь Средней Азии, не видя в нем экономических и политических перспектив. Их мнение наиболее удачно выразил известный востоковед В.В. Григорьев. Его исламофобия⁴⁸ не помешала ему сделать интересные и вполне прагматичные наблюдения относительно «продвижения» России в Средней Азии. Он полагал, что включение этого региона в состав Российской империи неизбежно и может принести туда «все блага образования и цивилизации». Одновременно он призывает: «Много из того, что мы должны сделать там, полезно было бы произвести и у нас в России». Григорьев намекает на крайнюю нищету, «дикость и не цивилизованность» в самой империи. В конечном итоге он сомневается, что Россия сумеет рационально воспользоваться своими среднеазиатскими владениями, и называет причины этого: «Крайняя неразвитость всех наших сословий, отсутствие сведущих и способных деятелей в России ... бедность наша у себя дома...». Он считает, что будущее России в Туркестане зависит от развития там промышленности, и это было бы настоящим успехом. Но к военным успехам он относится скептически⁴⁹.

Главными сторонниками «расширения» Российской империи, часто его инициаторами оказывались преимущественно военные. В число основного состава младших офицеров и рядовых вошли представители военных сословий, вроде казаков, долго занимавших южные и восточные окраины России, но затем ставших в авангарде стремительного расширения империи. Это прежде всего касается Средней Азии.

Биография М. Черняева представляет его как одного из инициаторов и исполнителей идеи расширения империи под видом «выравнивания границ», их укрепления, «защиты новых подданных от набегов» и т.п.

Конечно, военно-стратегические рассуждения и предложения М. Черняева были основаны на его личных симпатиях и антипатиях (в том числе обусловленных его черногорскими и – частично – французскими корнями). Он оставался патриотом России, понимая ее задачи и «историческую миссию» сообразно своим убеждениям. Его редкие рассуждения об истории, о международной политике и дипломатии часто отдавали дилетантизмом. Дилетантизм этот, однако, особенно в вопросах, касавшихся Средней Азии, можно заметить и у большинства представителей высшего офицерского состава и генералитета⁵⁰. В этом и была суть конфликта военных с дипломатами и учеными-ориенталистами, в котором военные часто упрекали своих оппонентов в кабинетной недалекости⁵¹.

Однако именно Черняев и ему подобные генералы сталкивались с гораздо более серьезными проблемами, когда им пришлось управлять вновь приобретенными территориями. Опыт управления так называемыми «степными районами» был мало им пригоден, так как более всего русских военных на территориях ханств беспокоили конфессиональные проблемы, с которыми они не сталкивались до тех пор. Особенно тревожила их, судя по обширной переписке на эту тему, опасность возникновения движений сопротивления, вдохновленных идеологией джихада⁵².

Несмотря на это, в официальной и личной корреспонденции или в письмах Черняева особой конфессиональной враждебности к «магометанам» незаметно. Многочисленные свидетельства указывают, что дискомфорта в общении с «магометанами» он не ощущал⁵³. Более того, был готов максимально исламизировать свою публичную риторику. По мнению Н. Остроумова, Черняев не знал Корана и основ шариата, что мешало ему полноценно управлять краем⁵⁴. Но такую же претензию можно было бы адресовать и остальным генерал-губернаторам Туркестана или высшим чинам в системе колониального управления.

Во всяком случае, Черняеву нельзя отказать в том, что он нашел довольно эффективный способ «замирить» завоеванный им Ташкент. Его политика «отмены налогов взамен мирного сосуществования», соблюдение неприкосновенности веры и имущества мусульман, сохранение местных судов и другие аналогичные акции оказались весьма действенными, как он часто писал в своих отчетах и письмах. Тем более что самим ташкентцам такая альтернатива показалась приемлемой, особенно после многолетнего налогового прессинга времен Кокандского ханства.

В любом случае, внимание Черняева к «нуждам туземцев» выгодно отличало его от других начальников края, по крайней мере, в глазах большинства мусульман. (Хотя местные, среднеазиатские источники тоже не единодушны в оценках его деятельности).

Черняев хорошо понимал, что конфессиональная конфронтация едва ли сослужит хорошую службу для его основной идеи – удержаться в Ташкенте и продемонстрировать перед властями в Петербурге «добровольное присоединение» населения города к империи. Введенные им принципы самоуправления и суда, видимо, сохраняли у местных мусульман ощущение незыблемости основных конфессиональных предписаний и образа жизни. Во всяком случае, именно Черняев первым из российских генералов попытался навести своеобразный мостик между местными жителями и русскими, одновременно надолго обозначив конфессиональные и этнические границы между ними.

Именно при Черняеве это разграничение впервые получило осязаемые формы и даже официально признанные географические, точнее, топографические границы в городах Средней Азии (прежде всего в Ташкенте). Я имею в виду разделение на «старый город» и «новый город». Обе части городов были замкнуты, изолированы друг от друга, управляясь даже разными группами администрации (из колониальных чиновников и местной верхушки).

Кроме того, Черняеву были очевидны выгодные стороны местных традиций, предполагавших беспрекословное подчинение победителю, тем более если завоевателем гарантируется неприкосновенность имущества, веры и личности. Тесно обща-

ясь со своими советниками из мусульман, Черняев, видимо, хорошо разобрался и в слабостях местной системы законодательства. Сохранив их, он сумел удержать Ташкент. Это был самый короткий путь от сопротивления к взаимной адаптации⁵⁵.

Осуществив удачное «замирение» завоеванного края, Черняев мало представлял себе, как им управлять дальше. Вернувшись через 17 лет в Ташкент в качестве генерал-губернатора, он имел задачу поднять доходность края, хотя как осуществить ее, явно не представлял. Тем более что прежний опыт управления, когда ему приходилось иметь дело преимущественно с местным населением и когда русская диаспора была немногочисленна, был мало пригоден. Его вера в потенциал «производительной силы туземцев» тоже едва ли могла оправдать себя, в силу отсутствия нормальных путей сообщения и обмена товарами с Россией, без железных дорог и при почти полном отсутствии местной промышленности. «Заигрывание с элитой туземцев», пожертвования в пользу религиозных учреждений мусульман тоже едва ли способствовали бы выполнению задачи увеличения доходности края. К этому добавились неудачное администрирование⁵⁶, нерациональные распоряжения, конфликты и проч. Ему также не удалось использовать в полной мере «Туркестанский сборник» для легитимации каких-то действий или проектов. Скорее всего, он не имел конкретных и ясных планов относительно этого сборника и следил только за тем, чтобы в него не попадали критические статьи в его адрес.* Очередная досрочная отставка была вполне естественным и бесславленным завершением «туркестанской» карьеры Черняева.

Хотелось бы завершить статью несколькими ремарками, касающимися особенностей и форм идеологии колонизации, которые мы видим на примере Средней Азии. Едва ли можно сказать, что в разных слоях общества и среди государственных чиновников существовала единая и универсальная идея (идеология), когда дело касалось легитимации военного продвижения в Среднюю Азию. В идеологии колонизации отражались и рациональность ориенталистов, и прагматизм купечества, и осторожность дипломатов⁵⁷. Особую позицию, как обычно, занимали военные. Мнения дипломатов и особенно востоковедов (остающихся, тем не менее, в рамках ориентализма), не слишком влияли на решения и стратегию военного сословия империи. Влияние заметно только в тех случаях, когда обстоятельства заставляли военных искать аргументы для легитимации своего «продвижения» на Кавказ или в Среднюю Азию.

Однако после завоевания Туркестана военные и затем гражданские специалисты, бюрократы и эксперты столкнулись с совершенно иными реалиями. Ситуация на месте показала реальную, более грустную картину столкновения профессиональных взглядов, цивилизационных установок, взаимного недоверия и неприязни. Это заставляло искать более действенные рычаги управления и колониальной политики, которая, в конечном итоге, свелась к «охранению русских интересов», бесконечной череде демонстраций собственной цивилизованности и «отсталости туземцев», попыткам ассимиляторства или, напротив, «игнорирования ислама и мусульман».

Возможно, поэтому российская политика в Туркестане так и не была определена и сформулирована как прагматическая и действенная стратегия, а больше напоминала «разброд и шатания». Она почти полностью оказалась в зависимости от противостояний министерств (в первую очередь, Военного и Внутренних дел), от позиции

* Об отношении Черняева к изданию «Туркестанского сборника» см. в первой части статьи (ВС, вып. XXVII, с. 68-70).

генерал-губернаторов, их оценки ситуации, их понимания принципов взаимоотношения с «магометанством» в регионе или в мире и т.п.

Много позже действительными «цивилизаторами» и «модернизаторами» (в колониальном понимании этих терминов) местных обществ оказались большевики, к которым присоединились и религиозные реформаторы Туркестана (джадиды). Для воплощения этих казавшихся мифическими в мусульманской среде идей они использовали не только насилие, но и грандиозные проекты, связанные с образованием, пропагандой и советскими типами модернизации. Нельзя сказать, что эти проекты были абсолютно успешными, однако они оставили свой след в ныне независимых республиках Средней Азии, особенно в городах, которые до сих пор сохраняют свои советские (пост-колониальные) формы модернизации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Остроумов Н.* Черняев М.Г. Биографический очерк (не опубликован). ЦГА РУз. Ф. И-1009, оп. 1, д. 98. – С. 1-69, С. 10, 14, 20-21, 35, 60-61 и далее.

² *Михайлов А.* Михаил Григорьевич Черняев. Биографический очерк. – СПб: Типолитография Б. Авидона, 1906. – С. 78, 79, 88, 93-94 и далее.

³ См.: Там же. – С. 54-55, 60.

⁴ См.: Там же. – С. 52. С. Литвин, долгое время бывший другом Черняева, вспоминал, что генерал на последние деньги восстанавливал церкви и жертвовал свои земли для строительства часовен (Туркестанский сборник (далее – ТС), том 419, с. 167-168).

⁵ *Михайлов А.* Указ. соч. – С. 48, 50.

⁶ См.: Там же. – С. 78.

⁷ *Серебренников А.Г.* Туркестанский край. Сборник материалов по истории его завоевания. – Ташкент, 1914. – С. 141; MacKenzie D. The Lion of Tashkent: The Career of General M.G. Cherniaev. Athens: University of Georgia Press, 1974. – P. 68-70.

⁸ См.: *Серебренников А.Г.* Указ. изд. – С. 145-147.

⁹ ЦГА РУз. Ф. И-164, оп. 1, д. 3, л. 1-3 об.

¹⁰ ЦГА РУз. Ф. И-17, оп. 2, д. 9679, л. 116-116 об. Русский перевод этого «Объявления» был опубликован Ф. Азадаевым и затем повторен мной (по публикации Азадаева) (см.: *Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство: власть, политика, религия. – Токио-Ташкент: Yangi nashr, 2010. – С. 522). Знаменитый знаток истории завоевания Центральной Азии Евгений Скайлер тоже упомянул об этом «Обращении» (Proclamation), утверждая, что его оригинальный текст был написан на «турки» (in Turki). Однако он приводит сокращенный перевод русской копии (Schuyler E. Turkistan: Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja. Vol. 1. – London: Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington, 1876. P. – 115-16, footnote 1). Очевидно, что Скайлер

чагатайского (узбекского) оригинала этого документа не видел.

¹¹ Соответствует 18 июня 1865 года по Юлианскому календарю (30 июня по современному летоисчислению) и действительно приходится на пятницу.

¹² Здесь использовано слово «اولكان» (Великий), каковой эпитет обычно прилагался к «Белому царю» в ряде тюркских языков. Подробнее об этом см.: *Трепавлов В.В.* «Белый царь»: Образ монарха и представлений о подданстве у народов России XV–XVIII вв. – М.: Восточная литература, 2007. По-видимому, составитель документа был татарин, который, однако, хорошо знал чагатайский, персидский и арабский языки. Остроумов упоминает о тесных и давних отношениях Черняева с «татаринем Хаджи Юнусовым» (см.: *Остроумов Н.* Черняев М.Г. Биографический очерк... – С. 10-11).

¹³ Написано: «اسكندر» (Искандар). Имеется в виду Александр II (1855–1881).

¹⁴ Написано: «جورنيوف» (Чирныйуф).

¹⁵ Так я перевел фразу «ای مسلمان فقرالارميز» (*Эй мусульмон фукараларимиз*). Это, пожалуй, единственное нетрадиционное для местных условий обращение в этом письме, зато звучащее вполне в стиле Черняева, риторика которого была связана с желанием внедрить основы российского гражданского права в среде «туземцев».

¹⁶ دروازه بانلار. Видимо, подразумевается охрана у городских ворот.

¹⁷ Имеются в виду развлечения во время особых сборищ на праздники, с танцами подростков (бача) (см.: *Хорошкин А.* Очерки Ташкента / Русский Инвалид. №№ 94, 113, 243, 1867. – С. 211-214 (ТС, том 1, с. 205-214).

¹⁸ Конфессиональные опасения мусульман «за веру отцов» рассмотрены мной в: *Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство... – С. 557-567.

¹⁹ Исламская риторика прочно заняла свое место в вокабуляре Черняева. В своих личных письмах в Петербург обычные русские фразы вроде «Да простит Вам Бог», «Слава Богу» и т.п. он меняет на: «да простит Вам Аллах», «слава Аллаху» и др. (См.: Письмо генерал-майора Черняева полковнику Полторацкому. 31 августа 1865 г. Ташкент // ЦГА РУз. Ф. 715, оп. 1, д. 30, л. 58-63). Он пристрастился к некоторым местным блюдам и напиткам, которые всегда ему подавали, когда он ходил в гости к местной знати (см.: *Пашино П.И.* Туркестанский край в 1866 году. Путевые заметки. С двадцатью рисунками в три тона, работы А. Гине, тридцатью пятью виньетками, резанными на дереве А. Даугелем и рисованными В. Крюковым и с картою Туркестанского края. – СПб., [тип. Тиблен и Ко], 1868. – С. 96-97. Этот автор писал, что говорил с почетными горожанами, выразившими большой пиетет по отношению к Черняеву, который отказался от рекрутства в солдаты и отменил временные налоги (с. 95-96).

²⁰ См.: *Бабаджанов Б.М.* Указ. соч. – С. 519-521, 524.

²¹ Возможно, это период начала операции по захвату Пишпека (совр. Бишкек). По крайней мере, документ с этой печатью и именем Черняева сохранился в ЦГА РУз, ф. И-17, оп. 2, док. 9679, л. 131 (см. фото 4, 5). Он представляет собой казахский текст с ответом Черняева Ак-бай бию по поводу поставок русским войскам вьючного скота и корма. Надпись на печати, однако, на чагатайском языке: «اوروس پادشاه نینگ مينگ باشى ميكائيل چرنايوف» – «Мингбаши [Командующий войсками] Русского падишаха Микаил Чирняйуф».

²² Между прочим, фон Кауфман после захвата Самарканда (май 1868) повторил эту традицию, тоже заказав себе печать в «мусульманском стиле», которую поставил под своим воззванием, адресованным жителям захваченного Самарканда (см.: ЦГА РУз. Ф. И-17, оп. 1, д. 8, л. 180).

²³ Описание этого эпизода в передаче местных авторов и тексты договоров см.: *Бабаджанов Б.М.* Указ. соч. – С. 517-531.

²⁴ Muhammad-Salih ibn Rahim Qara-kh^waja. Ta'rikh-i Jadida-yi Tashkand. (محمد صالح خواجه ابن رحيم قارا خواجه تاريخ جديد تاشكند). Ркп. ИВ АН РУз, № 7791. – Р. 668 а, б.

²⁵ *Саид Э.В.* Ориентализм / Пер. А.В. Говорунова. – М.: «Русский мир», 2006. – С. 116, 121-125.

²⁶ Более обстоятельное исследование последующих форм управления в «юридической сфере» предложил Паоло Сартори. Sartory P. Juridical Election as a Colonial Reform. The Qadis and Biys in Tashkent, 1868-1883 // *Cahiers du Monde Russe*, 49/1, Janvier-Mars, 2008, 79-100.

²⁷ См.: *Михайлов А.* Указ. соч. – С. 42-43 (см. также приложения).

²⁸ См.: ЦГА РУз. Ф. И-164, оп. 1, д. 3, л. 1-24.

²⁹ См. там же. Единственное различие состояло в том, что к имени Черняева добавлялся его русский чин «генерал», затем «военный губернатор» (в формах: «جنرال/ينرال» и «واپنى كوبرنتور»).

³⁰ См.: *Гулямов Я.* Новый источник по истории завоевания Туркестана // *Известия узбекского филиала АН СССР*, 1941 г., № 4, Ташкент. – С. 82-83; *Бабаджанов Б.* Указ. соч. – С. 523-527.

³¹ *Михайлов А.* Указ. соч. – С. 78, 79, 88, 93-94 и далее.

³² «Москва», 1867, № 88. // *ТС*, Т. 1. – С. 195-196.

³³ *Серебренников А.Г.* Указ. соч. – С. 248-252 и дальше.

³⁴ Записка Военного министра относительно Ташкента и дальнейшей нашей политики в Средней Азии. От 14 января 1866 г. № 3 (Весьма секретно) // *Серебренников А.Г.* Указ. соч. – С. 16-21.

³⁵ См.: *Остроумов Н.* Указ. соч. – С. 20-21, 36. Конечно, нужно учитывать некоторую пристрастность этого автора, недолюбливавшего Черняева за игнорирование православных учреждений (школ, соборов, часовен). На этот счет мы находим ряд ремарок ученого в его дневнике (Остроумов Н.П. Отрывок дневника. – ЦГА РУз. Ф. И-1009, оп. 1, д. 39. – С. 20-21, 35 и дальше).

³⁶ *Остроумов Н.* Черняев М.Г. Биографический очерк... – С. 56-57. Остроумов пишет, что уже к маю 1883 года «авторитет Черняева в глазах туземцев поколебался. А это обидно для русского чувства» (С. 73).

³⁷ См.: Там же. – С. 64-65.

³⁸ См.: Там же. – С. 85-86.

³⁹ См.: *Михайлов А.* Указ. соч. – С. 52.

⁴⁰ См.: *Остроумов Н.* Черняев М.Г. Биографический очерк... – С. 80-81.

⁴¹ Там же. – С. 35-36 и далее по всему тексту.

⁴² См.: Там же. – С. 41-42.

⁴³ Приказ по военно-народному управлению Туркестанского генерал-губернаторства № 23. 19 января 1884 года, гор. Ташкент // ЦГА РУз. Ф. И-1, оп. 27, д. 1537, л. 1.

⁴⁴ См.: *Остроумов Н.* Черняев М.Г. Биографический очерк... – С. 55-2, 69-71.

⁴⁵ *Thornton A.* Doctrines of Imperialism. New-York: John Wiley and Sons, 1965. – Р. 47. Н. Остроумов тоже писал: «Наши завоеватели в Средней Азии вообще не думали заранее, что они будут делать на завоеванных землях» (*Остроумов Н.* Очерки по народному образованию в Туркестане (название условное). – ЦГА РУз. Ф. 1009, оп. 1, д. 191, с. 89).

⁴⁶ См.: *Венюков М.* Вопрос о колонизации // *Время*, № 4, июль, 1861. – С. 387-412.

⁴⁷ Там же. – С. 410.

⁴⁸ В. Григорьев понимает «цивилизацию» исключительно в конфессиональном ее значении. По поводу вторжения в Туркестан и первых столкновений России с Бухарой он пишет несколько характерных ремарок: «Мы будем иметь подданными настоящих магометан, способных проникаться, при вызывающих обстоятель-

ствах, религиозным фанатизмом со всеми жгучими его последствиями»; «Русские, по их вероучению, кафиры. Те самые кафиры, которых, по вероучению своему, должны мусульмане обращать в ислам или истреблять и порабощать»; «Христианское государство никогда не должно полагаться много на преданность мусульманских подданных своих». (*Григорьев В.В.* О русских интересах в подвластных нам оседлых странах Средней Азии. Письма к редактору [газеты] «Москвы». № 23, 24, 1867. – Т.С, Т. 1. – С. 109, 119-120).

⁴⁹ Взгляд на наше среднеазиатское устройство. Статья Европейца / Деятельность, №№ 80 и 82, 1867.

⁵⁰ См.: *Михайлов А.* Указ. соч. – С. 58.

⁵¹ Там же. – С. 77-80 и далее.

⁵² Легитимация джихада тесно связана с интерпретацией статуса Туркестана в качестве «*Дар ал-ислам*», «*Дар ал-сулх*» (Территория ислама, Территория договора с «неверными») или «*Дар ал-харб*» (Территория войны с «неверными»). См. подробнее: *Бабаджанов Б.* Указ. соч. – С. 531-538.

⁵³ Кроме приведенных выше цитат из воспоминаний современников, могу сослаться на впечатления другого соратника М. Черняева – К.К. Абазы. Он писал, что уже на третий день после завоевания Ташкента Черняев охотно посещал дома горожан, ел их пищу, но

подарков не брал и вел себя довольно дружелюбно. (*Абаза К.К.* Завоевание Туркестана. Рассказы из военной истории, очерки природы, быта и нравов туземцев в общедоступном изложении. – СПб: Типография М.М. Стасюлевича, 1902. – С. 76-77).

⁵⁴ См.: *Остроумов Н.* Черняев М.Г. Биографический очерк... – С. 67.

⁵⁵ Ср.: *MacKenzie D.* Op. cit. – P. 240-242.

⁵⁶ Остроумов удачно заметил: «Черняев пережил свою полководческую славу, и у него, как у походного командира, не оказалось административного такта и находчивости, чтобы разобраться в туркестанской действительности». Одновременно он выражает обиду за Черняева, вспоминая, что генерал «впервые повесил русский флаг на стенах Ташкента» (*Остроумов Н.* Черняев М.Г. Биографический очерк... – С. 96, 105).

⁵⁷ Канадский исследователь Д. Схиммельпенник Ван дер Ой заметил, что представление России о ее месте в мире «никогда не монополизировалось какой-нибудь одной идеологией, будь то “борьба за выход к морю”, мессианство “Третьего Рима”, “замирение пограничья” или какое-либо другое». *Schimmelpennik van der Oye D.* Toward the Rising Sun: Russian Ideologies of Empire and the Path to War with Japan, Dekalb: Northern Illinois University Press, 2001. – P. 347.

Ирина БОГОСЛОВСКАЯ

«Вместо буржуазных, мещанских цветочков...»

Экспансия советских лозунгов в традиционное искусство Средней Азии

4 апреля 1918 года Владимир Ленин пригласил к себе наркома просвещения Луначарского и поставил перед ним задачу «двигать вперед искусство как агитационное средство»¹. Особую важность Ленин придавал «продвижению» такого искусства в Средней Азии: «Мы должны создать в Туркестане образцовое, культурное, социалистическое государство, которое должно показать поработанным народам... разницу между царской и Советской властью... от тонкости и правильности постановки дел в Ташкенте зависит наш успех в Восточной политике» (Из беседы с представителями Туркфронта).

С этой целью в конце 1918 года был организован отдел международной пропаганды с десятью секциями: бухарской, киргизской, татаро-башкирской, калмыцкой, азербайджанской, горцев Кавказа, турецкой, персидской, арабской и китайской. Задачей отдела было «приобщение отсталых народов Востока к социальной жизни», ведение агитации среди них, «реализация лозунга Карла Маркса – объединить пролетариев всех стран»². Поскольку многие кадры, приезжавшие в Туркестан из центральных городов России, не знали язык, культуру, обычаи, положение в Туркестане, 27 августа 1920 г. ЦК принял решение об инструктировании приезжающих работников из России и подготовке «памятки русским работникам в Туркестан»³.

Агитмассовое искусство внедрялось повсеместно: от выпуска плакатов, оформления городов к советским праздникам, театрализованных действий до изготовления ковров с портретами вождей и т.д. Все это нашло отражение и в декоративно-прикладном искусстве СССР, в том числе республик Средней Азии.

В Инструкции ЦК РКП(б) «К работе среди народов Востока» парторганизации призывались «удвоить усилия для того, чтобы трудящиеся прониклись коммунистической идеологией путем широкой агитации и пропаганды»⁴. Отдел печати Центрального мусульманского Комиссариата (ЦМК) «с самого начала своего существования поставил себе задачей распространение среди мусульман идей социализма и разъяснение сути лозунгов, которые выставила Октябрьская рабоче-крестьянская революция»⁵.

Этим целям большевики стремились подчинить и кустарное производство. В 1920

году только в Туркеспублике насчитывалось около 150 тысяч кустарей – ткачей, сапожников, прядильщиков, кожевников и кузнецов. Не меньшее число ремесленников и кустарей работали в других союзных республиках. 16 марта 1920 г. ТуркЦИК издал декрет № 259 о снабжении населения кустарной промышленностью. Декрет ставил кустарей и ремесленников под контроль государства и обязывал местные органы оказывать им всяческое содействие. В том году кустарные предприятия дали 48% промышленной продукции.

План монументальной пропаганды поражал как широтой охвата, так и глубиной проникновения.

«Сначала, – пишет О. Андреев, – слово партии поместили на посуде – получился агитационный фарфор, а потом на хлопчатобумажные ситцы. С практической точки зрения решение безупречное, поскольку теперь расстаться с идеями Великого Октября было просто невозможно»⁶.

На прилавках магазинов появились ткани «Трактор», «Фабричный гудок», «Пионеры на линейке», «Красноармейцы на страже», «Красные косцы». Ткани украшались «шестеренками», «аэропланами», «дирижаблями», «ракетами», «мастерками» и т.д. В разработке рисунков к этим тканям участвовали лучшие ивановские художники и лучшие кадры ВХУТЕМАСа*. За известными художницами Любовью Поповой и Варварой Степановой даже закрепилось прозвище «амазонки авангарда».

Появление тематических или агитационных рисунков в текстиле самым тесным образом было связано с политическими, экономическими и социальными преобразованиями. В центральной прессе отмечалось: «...вместо буржуазных, мещанских цветочков и амурчиков необходимо дать новые рисунки тканей, которые победят мировую конкуренцию смелостью и революционной красотой мысли»⁷.

Не только в рисунки тканей российского производства, но и в традиционный узор среднеазиатской абровой ткани проник серп и молот – символ союза рабочих и крестьян, а также изображение Спасской башни московского Кремля.

В 1920-х годах частым мотивом в искусстве становится трактор – символ коллективизации и сельского хозяйства. Особой популярностью у художников пользовался американский трактор «Фордзон». Этот трактор с 1924 года выпускали в Ленинграде на заводе «Красный Путиловец». Изображение трактора «Фордзон-Путиловец» теперь можно было часто встретить на тканях, выпускаемых ивановскими фабриками.

Под девизом «Турксиб»** ткачи из Иваново выполняли агитационные ткани для Средней Азии, в которых использовалась компоновка узора «Восточные дороги»; на ней же можно было видеть караван верблюдов и мчащийся паровоз.

Во второй половине 1930-х увлечение производственной тематикой сходит на нет. 6 октября 1933 года в газете «Правда» была опубликована статья «Спереди трактор, сзади комбайн». Ее автор, Г.Е. Рыклин, подверг агитационный рисунок уничтожающей критике. Художественный совет автор охарактеризовал как «кучку халтурщиков», которые, прикрываясь псевдореволюционной фразой, «пачкали материю».

* ВХУТЕМАС – Высшие художественно-технические мастерские в Москве, созданные в 1920 году.

** Турксиб – железная дорога, построенная в годы первой пятилетки (1929–1932), проходила по территории Казахской ССР, соединяя районы Сибири и республики Средней Азии.

«Вот свеженький, весело раскрашенный ситчик... – писалось в статье. – На нем нарисованы большие трактора и большие комбайны. Идешь по улице, и твои формы плотно облегает этакий колхозный, сельскохозяйственный мотивчик. Встретишь на улице одетого в такое платье, – спереди трактор, сзади комбайн, – и сразу мобилизуешь себя на уборку и борьбу с потерями. А вот неплохой ситец для нижнего белья. Тоже не беспредметная раскраска. Не какая-либо идеалистическая чушь. А целая картина – Турксиб. По желтоватому песку бредет караван верблюдов. Вдали чернеется стадо баранов. А в центре несется паровоз. Так приятно спать в таких подштанниках. Ты спишь, а по тебе несется паровоз. Повернешься на другой бок – пасутся бараны. Ляжешь на живот, а сверху шествуют верблюды. Лежишь и даром время не теряешь – знакомишься с окраинами, некогда поработанными царизмом. Какой научно-популярный сон!»⁸.

Однако, хотя «паровозы» и «верблюды» постепенно исчезли, символика СССР продолжала присутствовать во всех видах декоративно-прикладного искусства, в том числе на ювелирных украшениях (например, туркменское нагрудное украшение «гульяка» с изображением гербов всех союзных республик СССР).

Процесс проникновения советской атрибутики в узбекское народное искусство неумолимо приводил к изменению веками сложившихся традиций в керамике, текстиле, ковроткачестве... Из-за этого «ломался» орнаментальный строй композиций, элементы декора приходилось соотносить и подчинять внедренным в него агитационным призывам.

Поскольку в Узбекистане наиболее массовым и повседневно используемым традиционным головным убором была тюбетейка, ее тоже попытались превратить в предмет агитации. Нередко на тюбетейках можно было встретить надписи: «СССР», «Кремль», «УзССР», «Коммунизм», изображение серпа и молота и даже такой пространственный лозунг, как: «Бутун дунё пролетарлари бирлангиз! 1941 йил 25 окт. Яшасин урток Ленин-Сталин партияси»*. «Тюбетейки делают каждый год новые, – писалось в журнале, – приурочивая это к одному из праздников – революционному или традиционному, когда все стараются сшить себе что-либо новое из одежды»⁹.

В период СССР во всех союзных республиках (в том числе и среднеазиатских) ежегодно проводились конкурсы, выставки, посвященные предстоящей очередной годовщине образования советских республик, юбилейные мероприятия, связанные с рождением Ленина, партийные мероприятия, приуроченные к очередному съезду КПСС...

2 октября 1940 года вышло Постановление Совета Народных Комиссаров Узбекской ССР «Об изготовлении уникального сюзана в подарок Дворцу Советов на тему «Большой Ферганский канал», «отражающего историческое значение массового народного движения за скоростные ирригационные строительства и строительство Большого Ферганского канала». В «Условиях» закрытого конкурса говорилось: «Сюзани должно представлять большую декоративную вышивку, отражающую стиль и лучшие традиции узбекских вышивок, выполненных швом «басма». Композиция разрешается по горизонтали, размер сюзани 40 метров»¹⁰. Для осуществления этого постановления была создана специальная правительственная комиссия под председательством Т.Н. Кары-Ниязова.

* «Пролетарии всех стран, соединяйтесь! Да здравствует партия товарищей Ленина-Сталина. 25 октября 1941 г.» (узб.).

В 1930-1950-е годы портреты Ленина и Сталина составляли центр композиции золотошвейных вышивок (сюзани), ковров или керамических изделий (ваз, пиал, ляганов) в окружении традиционных среднеазиатских растительных и геометрических узоров.

Помимо изделий «на заказ», народные умельцы сами порой считали нужным откликнуться на различные значимые события. Например, после начала выпуска в конце 1940-х годов «мечты миллионов» – машины «Победа», ее изображение появилось на тюбетейке; а после полета Гагарина в космос появилась тюбетейка с вышитыми на ней элементами в виде космической ракеты «Восток-1» и датой «1961».

Даже из этих нескольких примеров видно, насколько серьезно осуществлялся контроль над работой творческих коллективов и отдельных ремесленников.

Со временем при создании изделий декоративно-прикладного искусства «обязательные» символы и образы все больше превращались из конкретно реалистических в обобщенно-декоративные и постепенно «растворились» в общем строе самобытного орнамента народных мастеров. В этом проявилась мудрость среднеазиатских умельцев, никогда не забывавших древние традиции минувших поколений.

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ Луначарский А.В. Об изобразительном искусстве: в 2 т. – М.: Советский художник, 1967; Т. 2. – С. 8.

² Центральный партийный архив Института марксизма-ленинизма (ЦПА ИМЛ), Москва. Ф. 583, оп. 1, д. 65, л. 92.

³ ЦПА ИМЛ. Ф. 17, оп. 13, д. 1159, л. 75.

⁴ К работе среди народов Востока. Письмо ЦК РКП(б) всем партийным комитетам и политотделам. 21 февраля 1920 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 2. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1966. – С. 146.

⁵ ЦПА ИМЛ. Ф. 61, оп. 1, ед. хр. 10, л. 244.

⁶ Андреев О. Красный Манчестер // «Итоги», 2011. – № 32 (Вып. 791). (www.itogi.ru/obsch/2011/32/168192.html)

⁷ Карбатов А. Новые ситцы // Приложение к газете «Известия текстильной промышленности», 1923, № 6. – С.1.

⁸ Рыклин Г.Е. Впереди трактор, сзади комбайн // «Правда», 6 октября 1933 г.

⁹ Таджики Каратегина и Дарваза / Под ред. Н.А. Кислякова и А.К. Писарчик. – Душанбе: Дониш, 1970. Вып. 2. – С. 137.

¹⁰ ЦГА РУз. Ф. Р-837, оп. 32, д. 1981, № 378.

Александр ДЖУМАЕВ

«Радости бытия высокого порядка»

*Александр Семенов – исследователь культуры Средней Азии**

В середине 1930-х годов А.А. Семенов стал целенаправленно заниматься исследованием музыкальной культуры Средней Азии. «Повинна» в этом была одна из удивительных ташкентских женщин той поры – Елена Евгеньевна Романовская¹ (1890–1947). Известный музыковед и музыкальный этнограф, Романовская плодотворно сотрудничала в те годы с Научно-исследовательским институтом искусствознания в Ташкенте (далее – НИИИ), а в конце жизни была в нем заместителем директора по научной части. Она и проявила инициативу – пригласить Семенова в Институт для разработки нового направления научных исследований – по выявлению, переводу и изучению средневековых трактатов о музыке на восточных языках². Научная подготовка такого рода материалов должна была, по замыслу Романовской, составить начальный этап в разработке истории узбекской музыки.

30-е годы – время, когда на смену национально-государственному размежеванию Средней Азии пришло активное «размежевание культур» и культурного наследия. Национальное культурное строительство нередко сопровождалось очень жестким столкновением и противоборством различных точек зрения, позиций и интересов. Шел бурный процесс институционализации музыкальной культуры Узбекистана, создания неизвестных ранее форм и типов культурной деятельности, новой системы образования. Все это опережало разработку теоретико-методологических основ новых областей знания и дисциплин. Образовался разрыв между декларируемым строительством новой национальной культуры и ее теоретическим обеспечением. Не хватало качественно новых учебников, учебных пособий и программ по музыкальным дисциплинам. И в первую очередь – по традиционной музыкальной культуре и истории ее развития в прошлом.

Романовская придерживалась в решении этой проблемы строгого научного подхода. Она призывала как можно точнее фиксировать все без исключения образцы

* Окончание. Начало в вып. XXVII (июнь – сентябрь 2012 г.).

народного музыкального творчества. Она была решительно против каких-либо «исправлений», редакций и прочих посторонних вторжений в текстовый материал, даже по идеологическим соображениям. Известны ее острокритические выступления по поводу практиковавшихся в 1930-е годы искажений народных поэтических текстов. Приведу лишь один примечательный фрагмент из ее доклада «Музыкальные записи фольклора» на конференции по фольклору и этнографии Средней Азии (Ташкент, 4-10 апреля 1944 г.):

«Сильно мешает нашей работе отсутствие критериев оценки текстов песен: здесь царит вкусовщина, нередко песни бракуются людьми, никакого отношения не имеющими к фольклору, по соображениям ложным. Чтобы нормализовать работу в области записи и публикации текстов, необходимо подготовить кадры опытных фольклористов-филологов.

Надо повести решительную борьбу с украшательством текстов, попытками придать им традиционную литературную форму, “олитературить” их. Это ведет к фальсификации фольклора. Запись каждой песни должна быть, прежде всего, точным документом, если она претендует на научность. К сожалению, у нас в Узбекистане усвоена совершенно обратная точка зрения на обработку текстового материала, и с легкой руки литературных работников у нас исправляют тексты, выбрасываются и заменяются слова, пропускаются умышленно целые строфы. В сборник не входят целые песни, так как не учитывается их музыкальное единство. Сборники песен, например, выпущенные к 15-й годовщине Узбекской республики, далеко не являются образцом научного издания: они вычищены, в них нет ни одного нелитературного слова. Из собрания в 300 песен было издано только 98, все остальное было признано браком»³.

В этом же докладе, очерчивая круг подлежащих фиксации явлений традиционного народного музыкального творчества, Романовская говорила:

«Все, чем звучал город, что исполнялось в домах и чайханах, на открытых гуляньях, на площадях во время представления кукольных театров, представлений дарбазов и кызыкчей* – все это представляет богатейшее музыкальное творчество, подлежащее изучению и дальнейшему использованию, как народная основа, народная форма, для создания социалистического искусства»⁴.

В узбекской музыкальной традиции Романовская отметила наличие «музыки служебного назначения», сославшись при этом на доклад А.А. Семенова (участника этой же конференции):

«Кроме нее [музыки художественного назначения – А. Дж.] имеется музыка служебного назначения, несущая практическую функцию, как например напевы азанчей, чтецов Корана, пение, сопровождающее зикры, пение дервишей и маддахов**, о которых так живописно рассказал А.А. Семенов в своем докладе»⁵.

Приведенные высказывания подтверждают совпадение взглядов Романовской и Семенова на необходимость строгого научного подхода к историческим документам и материалам (будь то поэтические тексты или трактаты о музыке)⁶. Общность по-

* Дарбазы (дорбоз) – канатоходцы в традиционном узбекском народном цирке. Кызыкчи (кизикчи) – актеры-комедианты в узбекском традиционном театре. Дарбазы и кызыкчи широко применяли в своих представлениях музыку.

** Маддахи (маддох) – в прошлом профессиональные рассказчики религиозных историй, житий святых, с применением поэзии и музыки; объединялись в корпорации.

нимания принципов изучения музыкального наследия и подвига Романовскую привлечь Семенова к музыковедческим исследованиям.

Для ученого на седьмом десятке жизни это был, можно сказать, революционный поступок – расширить сферу своих, и так уже достаточно обширных, научных интересов и шагнуть в новую, неизведанную область исследований. Тем не менее, классический академизм Семенова оказался здесь крайне востребован. Семенов органично дополнял своими историческими и востоковедческими знаниями молодое узбекское музыкознание. При активном участии Семенова и под влиянием его трудов складываются контуры новой дисциплины. «Музыкальное востоковедение» – так впервые назвал ее музыковед В.М. Беляев (1888–1968) в предисловии к труду Семенова «Словарь узбекских музыкальных терминов» (1941)⁷.

На протяжении почти десяти лет Семенов совмещает напряженную работу над историческими и востоковедческими трудами с переводом и исследованием различных трактатов о музыке на персидском языке, составлением библиографических указателей по музыкальной культуре Востока, словарей музыкальных терминов... К сожалению, это наследие ученого в большей своей части осталось неопубликованным. В библиотеках и архивах Ташкента, Душанбе и Москвы до сих пор хранятся неатрибутированные машинописные копии и рукописи ученого⁸. Некоторая часть этого наследия, по-видимому, еще и не выявлена.

Кроме специальных музыковедческих работ у Семенова есть различные «музыкальные наблюдения», преимущественно музыкально-этнографического характера. Они появлялись еще в дореволюционный период его научной деятельности и в первое десятилетие советской власти. Ко времени поступления в НИИИ Семенов уже имел разноплановые представления о музыке среднеазиатских народов. Они складывались двумя параллельными путями: в процессе изучения средневековых письменных источников на восточных языках (а каждая историческая хроника или труд по суфизму неизбежно содержат хотя бы какие-то сведения о музыке) и на основе собственного богатого непосредственного опыта ученого. В его работах мы находим многочисленные ссылки на живые музыкальные традиции городов и стран – Бухары, Самарканда, Ташкента, Туркестана, Хивы (Хорезма), Ферганской долины, Ирана, Азербайджана. Бывая в них, Семенов неоднократно наблюдал и слушал исполнение различных видов традиционной музыки и оставил о них краткие, но очень меткие и интересные суждения. Здесь и исполнение «военной музыки» духовым оркестром эмира Бухарского, и ансамбль дворцовой церемониальной музыки *наккарахана** в Бухаре, и пение профессиональных певцов-макомистов, и «концерты» традиционных ансамблей на народных празднествах, и песнопения и танцы (*зикр*) дервишей...

Яркий пример – наблюдения Семенова над проведением так называемого «*зикра пилы*» (*зикр-и арра*) в хонако Ходжа Ахмада Яссави (ум. в 1166 г.) в городе Туркестане**. Это ценное музыкально-этнографическое описание возникло в полевых усло-

* От названия специальной открытой галереи, расположенной над входом в Бухарскую резиденцию эмиров (арк), на которой выступал придворный ансамбль церемониальной музыки.

** Гробница, воздвигнутая на его могиле в Яссах (совр. г. Туркестан, Республика Казахстан) по указанию Караханидов, была разрушена в ходе монгольских походов. В 1396 г. по личному указанию Амира Темура над могилой воздвигнут мавзолей «Хазрет султан». (Прим. ВС).

виях – при посещении Семеновым хонако в составе комиссии по обследованию памятника в ноябре 1922 года. (Свидетельство оказалось едва ли не последним по времени: вскоре советская власть ограничит проведение массовых церемоний.) Из этого описания явственно следует, что Семенов и ранее наблюдал аналогичные ритуалы в других частях Средней Азии. В самом тексте, ставшем библиографической редкостью, – уже знакомый нам по искусствоведческим работам «семеновский стиль»: наблюдения очевидца дополнены историческими ссылками и материалами из письменных источников:

«В настоящее время здесь по пятницам происходят зикры местных дервишей накшбендиев, начинающиеся обычно с утра. Нам пришлось их видеть в первый же день нашего приезда в г. Туркестан, совпавший с пятницею. Благодаря хорошей акустике и высоте мечети с прилегающими к ней переходами и комнатами, крики радеющих суфиев были слышны на далеком расстоянии от мечети-усыпальницы. Внешний интерес зикра заключался в том, что это был так называемый “зикр пилы” (зикр-и-ара). Дервиши сидели на полу у самого михраба, тесным кольцом (халька), и качая в такт головами (но не корпусом), выкрикивали особенным образом: “Тей! Ху!” Пир же, молодой человек, и с ним четыре его старшие ученика стояли подле михраба, за кругом сидящих, и распевали стихи из Хикмат’а Ходжи Ахмеда*. В общем получалась очень своеобразная мелодия, где в аккомпанементе хора слышался могучий звук большой пилы, пилящей дерево. Этого рода зикр имеет, по-видимому, почтенную давность, по крайней мере автор “Рашахат” (XVI в.), приводя биографию одного из современников известного Ходжи Ахрара (806 (1404) – 895 (1490)), Кемаль-Шейха, проживавшего в Шашском округе, рассказывает, как Кемаль-Шейх показал Ходже-Ахрару и его ученикам свое исключительное искусство делать “зикр пилы”, бывший в ходу у средне-азиатских турецких дервишей** (Зикрист дар силсила-йи мушайих-и турк-и нав). ... Правда, в Ташкенте и в других северных районах Средней Азии у дервишей-накшбендиев и кадыриев некоторые части зикра имеют мелодию (зарб) «пилы», но такого и цельного и могучего «зикра пилы», какой нам пришлось слышать в г. Туркестане, там не бывает. Зикр этот воспроизводится двояким способом: откинув немного назад голову и с силою вдыхая ртом воздух, радеющий выкрикивает “лаиля”, делая отдачу звука вправо с наклоном головы, или, – закрыв глаза и подогнув язык к нёбу и с силою выдыхая воздух из глубины желудка, он выкрикивает “ху”, отдавая этот возглас тоже вправо. Рекомендуются непременно производить эти выкрики ритмически, в такт сердца. (Любопытные подробности техники этого зикра и его мистическое значение см. в «Зийа ал-кулуб» шейха Имдадуллы Фаруки – Чешти – Теханеви’я. Дели, 1310, стр. 13-16 (Бухарское изд., без о.г., стр. 18-19)»⁹.

Приведенное описание можно дополнить другим свидетельством Семенова, также, очевидно, сложившимся в результате многократного наблюдения в городах до-революционного Туркестана. Это, по словам ученого, «явления музыкального порядка, порожденные мусульманством»¹⁰. Семенов относит к ним «дервишеские уличные хоры», отличные от традиции *сама’* (суфийского слушания), хотя, вероятнее всего, они должны быть отнесены к песенно-ритуальной практике каландаров:

«По базарам больших городов ходили, собирая подаяние, толпы дервишей в своеобразных костюмах: впереди выступал пир или настоятель общины и, жестикулируя, декламировал какое-

* *Хикмат* (букв. премудрость) – суфийские стихотворения Ходжа Ахмада Яссави на тюрки; передавались в устной и письменной форме – в виде собрания стихов «Диван-и Хикмат».

** Имеются в виду дервиши тюркского происхождения; в русском востоковедении вплоть до 1930-х годов «турецкий» и «тюркский» часто выступали синонимами. (Прим. ВС).

либо мистическое стихотворение. Последние его строфы стройно подхватывали хором все дервиши; эти хоры нередко бывали очень мощными, в несколько десятков человек»¹¹.

Музыкально-этнографические изыскания и наблюдения А.А. Семенова содержат ценный, давно уже забытый и ушедший из жизненной практики материал. Сюда относятся публикации поэтических и прозаических текстов в оригинале и в переводе на русский язык, некогда бытовавших в тесной связи с музыкой, составлявшей с ними единое целое. В «Библиографический указатель восточной и европейской литературы о восточной музыке» Семенов включил лишь одну свою раннюю работу «Материалы для изучения наречия таджиков в Центральной Азии» (в двух частях, Москва, 1900-1901), во второй части которой даются «нотные записи напевных четверостиший в одной из дарвазских сказок»¹². Другая его ранняя работа аналогичного плана – «Туркменская песня про взятие Геок-тепе»¹³. Позже появилась текстовая запись дастана «Тош-Бек и Гуль-Курбан» и его перевод на русский язык для совместной с Е.Е. Романовской публикации «памирской народной сказки»¹⁴.

Заслуживает внимания небольшая публикация Семенова «Детские поздравительные стишки в бухарских мактабах»¹⁵. Материалом для нее послужили собранные ученым в сентябре 1928 года в Старой Бухаре песенки, исполнявшиеся детьми во время различных праздников (Навруз, Рамазан, Курбан). Тексты опубликованы в оригинале и в переводе на русский язык без каких-либо «поправок» и лакун и сопровождаются краткими сведениями о традиции составления подобных стихов в бухарских мактабах.

Семенов сообщает также очень ценные сведения об исполнении макомов придворным ансамблем церемониальной музыки наккарахана, выступавшим в Бухарской резиденции эмиров, в специальной открытой галерее.

«При династии мангытов, в 19 в., классические макамы исполнялись лишь в Бухаре, да и то тогда, когда эмир жил в цитадели (арке) столицы. Оркестр играл макамы в наккора-ханэ, на большой террасе, выходившей на Регистан (площадь перед цитаделью), ежедневно от “намаз-и-аср” до – “намаз-и шам”, т.е. с 2-х часов дня до захода солнца. За это время исполнялся один маком и при том только в инструментальной аранжировке»¹⁶.

Хотя Семенов и не указывает источник этих сведений, очевидно, что и здесь он также опирается на собственные наблюдения: ученый неоднократно посещал Бухару в качестве чиновника царской администрации. Эти сведения, дополненные данными из других источников, позволяют нам поставить вопрос о существовании самостоятельного пласта музыки – отдельной инструментальной макомной традиции с мелодической линией сурная (духового инструмента типа гобоя), отличной от дворцовой макомной музыки, исполняемой внутри дворца¹⁷.

Приступив к музыкально-востоковедческим исследованиям, Семенов переходит от «спонтанных» музыкально-этнографических наблюдений к непосредственной работе с музыкантами – носителями самобытных традиций. Такого рода работа проводилась им во время подготовки упомянутого «Словаря узбекских музыкальных терминов», а также, возможно, и некоторых других трудов. Не все термины извлекались ученым из трактатов по музыке и других письменных источников, – многие из

них, как и словарные статьи, отражали устные представления узбекских и таджикских музыкантов различных городов и регионов Узбекистана. Это определенно свидетельствует о проведенной Семеновым опросной работе среди музыкантов, о прямых контактах и беседах с ними (как и в случае с мастерами – изготовителями художественных изделий) для сбора необходимого материала.

Устные материалы для создаваемого «Словаря» Семенов считал важным источником для изучения истории узбекской музыки:

«Сюда же [т.е. к материалам по истории узбекской музыки – А. Дж.] относятся живые изустные материалы по местной музыкальной терминологии узбекских певцов и музыкантов. Эта терминология обширна и своеобразна в том отношении, что многие термины употребляются в различном значении в зависимости от местности. Например, один и тот же термин в Хорезме имеет одно значение, а в Бухаре и Самарканде – другое, кроме того, встречающиеся в музыкальных трактатах термины объясняются иногда иначе, чем их употребляют современные местные певцы и музыканты. Поэтому подходить к уразумению этой живой музыкальной терминологии с знанием книжной терминологии, особенно терминологии старинных арабских и персидских трактатов, часто совершенно невозможно»¹⁸.

Таящиеся в «Словаре» музыкально-этнографические находки еще ждут своего открытия исследователями истории и теории традиционной музыки.

Среди научных задач, стоявших перед Семеновым в НИИИ, главной был перевод отдельных средневековых трактатов по музыкальной науке на персидском языке. Молодому советскому музыкознанию эта область была знакома фрагментарно, хотя трактаты о музыке уже попадали в поле зрения русских востоковедов: В.В. Бартольда и, в особенности, Е.Э. Бертельса. В Узбекистане предшественником Семенова был известный в прошлом политический деятель, писатель, публицист, ученый с широкими научными интересами Абдурауф Фитрат (1886–1938). Он впервые привлек отдельные сведения из сочинений по музыкальной науке в своей небольшой книжке «Узбек классик мусикаси ва унинг тарихи» («Узбекская классическая музыка и ее история»)¹⁹. Им же впервые был намечен круг наиболее значимых имен в истории среднеазиатской науки о музыке, осмысленной как целостное культурное явление. И это, несомненно, повлияло на отбор письменных памятников для первоочередного изучения при разработке истории музыкальной культуры Узбекистана. К таким принадлежали, в частности, рассмотренные Фитратом важные источники бухарского происхождения, трактаты о музыке Наджм ад-Дина Кавкаби Бухари и Дарвиша Али Чанги, вошедшие затем в число основных источников, над которыми развернулась работа Семенова.

Семенову была хорошо известна эта работа Фитрата, из которой он мог почерпнуть полезную для себя информацию. Сведений о личных контактах двух ученых в моем распоряжении в настоящее время нет. Семенов не побоялся включить труд Фитрата в свой «Библиографический указатель восточной и европейской литературы о восточной музыке». Эта работа значится здесь первой в третьем разделе – «Труды на турецком языке (в рукописях и в печатном виде)»²⁰. Семенов представил рукопись «Указателя» в НИИИ в 1938 году, когда книга Фитрата была уже изъята из библиотек, а сам он был репрессирован²¹. Семенов привел полные выходные данные

книги Фитрата, включая ее название в арабской графике, и дал к ней положительную, объективную аннотацию²².

Знакомство Семенова с трактатами о музыке началось задолго до того, как он был приглашен Романовской работать в НИИИ. Семенов хорошо знал собрания рукописей Государственной Публичной библиотеки и других хранилищ в Узбекистане, в которых имелись трактаты о музыке. В мае 1935 года – почти в одно время с поступлением в НИИИ – он был принят в Государственную Публичную библиотеку на должность профессора-ираниста в отдел рукописей²³. Здесь Семенов уже целенаправленно (в связи с планами НИИИ) приступил к выявлению и описанию трактатов о музыке, находящихся в рукописном фонде. Им было составлено описание восьми рукописей о музыке – «Сочинения по музыке на персидском языке, хранящиеся в рукописном фонде ГПб УзССР и впервые мною описанные», – которое, однако, осталось неопубликованным²⁴.

Другим важнейшим источником знаний Семенова в области музыкальных трактатов была западноевропейская литература о музыке и, в первую очередь, каталоги восточных рукописей, изданные в европейских странах в XIX – начале XX вв. В них приведены описания трактатов о музыке на арабском, персидском и тюркском языках, хранящихся в рукописных собраниях ряда всемирно известных коллекций и библиотек. Семенову была хорошо известна и монументальная серия публикаций арабоязычных трактатов о музыке в переводе на французский язык – «Арабская музыка» (La Musique arabe), начатая с 1930-х годов в Париже составителем Рудольфом д'Эрланже (Baron Rodolphe d'Erlanger). И в 1930-е годы, и в последующие десятилетия Семенов был, пожалуй, одним из немногих ученых в области музыкального востоковедения (за исключением, возможно, лишь В.М. Беляева, а позже Ю.Г. Кона), кто знал и учитывал в таком широком охвате классические и новейшие зарубежные исследования по восточной музыке. Однако, в отличие от остальных, Семенов знал не только западноевропейскую, но и современную литературу, выходящую в странах зарубежного Востока – в Индии, Иране, арабских странах. Сведения из этих изданий использовались им в собственных исследованиях, на них он ссылался, а также включил их перечень в свой «Библиографический указатель восточной и европейской литературы о восточной музыке».

О последнем следует сказать особо. К сожалению, эта работа не только осталась неизданной, но и не получила должной оценки в музыковедении XX века. «Указатель» содержит богатую информацию о наличии трактатов в различных коллекциях и о современных автору работах, посвященных восточной музыке. Он отличается продуманной и удобной структурой и достаточно широким по тому времени охватом материала. «Указатель», как отмечал в предисловии к нему Семенов (1935 г.), делился на две части:

«...одна заключает перечень трудов по восточной музыке на восточных языках: арабском, персидском и турецком /в подавляющем большинстве находящихся в рукописях/, а другая – список таких же трудов на европейских языках. Для первой части были использованы каталоги главных европейских книгохранилищ и Малой Азии, для составления второй – как самые сочинения по восточной музыке, каталоги и проспекты западно-европейских книжных фирм, так и различные повременные издания, которые можно было найти в библиотеках Ташкента»²⁵.

Достаточно сказать, что только в первой части Семеновым перечислено 80 наименований трудов, большинство из которых – трактаты о музыке. И это без учета состава сборных рукописей по музыке, содержание которых раскрыто по отдельной внутренней нумерации. В список включены уникальные рукописи по музыке из собрания Британского музея и Парижской национальной библиотеки, трактаты о музыке ал-Кинди, ал-Фараби, «Братьев чистоты», Ибн Сины, ал-Амули, Абд ал-Кадира Мараги и многих других ученых и музыкантов, как широко известные в настоящее время и уже изданные, так и неизвестные. Большое внимание уделил Семенов выявлению и характеристике источников по суфийскому слушанию (сама’).

«Вторгаясь» в новую для себя сферу исследований – историю музыкальной культуры средневекового Востока, Семенов понимал степень собственного научного риска и ответственности. Он не торопился публиковать свои музыковедческие труды; тщательно готовил их перед отправкой в Москву на просмотр ведущему музыковеду-востоковеду В.М. Беляеву. Мнение последнего было для Семенова в высшей степени авторитетным. Над большинством музыковедческих трудов, в особенности по переводу трактатов о музыке, он работал в тесном сотрудничестве с Беляевым. Беляев же одним из первых непосредственно пользовался переводами Семенова в своих музыкально-исторических исследованиях.

О степени ответственности и осторожности Семенова говорит его отношение к одному из первых своих переводов с персидского языка – небольшому разделу о музыке из энциклопедии наук «Джами ал-улум» («Собрание наук») Фахр ад-Дина Рази (1150–1209-10)²⁶. Беляев с нетерпением ждал завершения перевода и постоянно напоминал об этом в письмах своему другу, ташкентскому композитору и музыкально-этнографу В.А. Успенскому (1879–1949). В их переписке по этому поводу Семенов предстает человеком с высокими научными принципами, очень требовательным к результатам своего труда. Так, в письме Беляеву от 7 ноября 1935 г. Успенский писал:

«Копию перевода Фахр-ад-Дина аль-Рази скоро тебе перешлют. О дне отправки дадим телеграмму. Семенов шлет тебе большой привет. Он очень волнуется за то, что ты скажешь по поводу этой работы, и, кажется, пошлет тебе бумажку в таком роде, что мол: «в этом переводе некоторые термины не вполне точно определены, почему и соответствующие им места могли бы получить, быть может, другое значение или смысл и т.д.»²⁷.

Еще более определенно свое ответственное отношение к музыковедческой специфике источника и необходимости сотрудничества в этом направлении выражает Семенов в личном письме Беляеву (от 8 декабря 1935 г.) в связи с работой над переводом раздела о музыке из энциклопедии наук Мухаммада ибн Махмуда ал-Амули «Нафайис ал-фунун фи арайис ал-уйун»:

«Глубокоуважаемый Виктор Михайлович!

Институт Искусствознания послал Вам мой перевод из персидской энциклопедии первой половины XIV в. раздела о музыке. К сожалению, Институт не в полной мере сделал уточнение встречающихся в переводе музыкальных терминов, как это обусловлено было договором. – Я не знаю, в какой мере труд Мохаммеда Амольского, в части о музыке, привлечет Ваше просвещенное внимание, но если бы Вы признали соответственным издание этого памятника в полном виде на русском языке и не отказали бы в любезности взять на себя составление к нему того, что называется «научным аппа-

ратом», а я бы еще проредактировал перевод сверкой с другими рукописями и уточнением, при Вашей помощи, некоторых, для меня не вполне ясных, мест, – то, быть может, в таком виде появление этого музыкального трактата в печати было бы небесполезно для исследователей восточной классической музыки. Кажется, в январе-феврале предполагается Ваш приезд в Ташкент на конференцию, мы бы тогда могли лично договориться по этому вопросу. Теперь потребность времени и многообразие исследовательских проблем вызывают спрос на опубликование разных памятников в их текстуальном виде, как подлинных документов тех или иных эпох, поэтому труд Мохаммеда Амольского, возможно, был бы не лишним для наших специалистов, тем более что вся его обширная энциклопедия никогда не была опубликована. Нужно ли добавлять, что большинство сделанных мною примечаний к переводу предоставляется Вам удалить по Вашему усмотрению.

Если бы Вы, при случае, нашли возможным ответить мне по затронутому вопросу, то очень обязали бы

Искренне Вас уважающего

А. Семенова»²⁸.

В неизданной переписке Семенова с Беляевым тех лет поднимаются серьезные проблемы, связанные с изучением средневековых трактатов о музыке. Приведу два обнаруженных мной письма. Письмо Семенова Беляеву (от 1 марта 1936 года):

«Многоуважаемый Виктор Михайлович!

Я полагаю, что Вы совершенно правы, останавливаясь на мысли собирать сведения исторического характера по музыке Узбекистана. Источники этого рода имеются, и в них помимо биографических данных есть сведения, характеризующие состояние музыки и положение музыкантов. Не менее того, к этому следует добавить также полемическую литературу, вызванную существованием в исламском мире двух течений: одно допускало музыку, другое исключало ее совершенно из обихода /были и такие пуритане, что не считали возможным вводить ее в обиход ритуала и потому считали нечестием употребление музыки и пения /т. наз. сима* / дервишескими орденами на их радениях/. Кое-что в этом отношении Институт наметил к исполнению в плане на 1936 г.

В труде Файзи Рахамин,** по-моему, интересно добавление астрологического порядка, трактующее о связях индийской музыки с небесным планом. В библиотеке Эдинбургского ун-та есть очень интересная рукопись-альбом с изображениями, сделанными гуашью, $\frac{3}{4}$ групп фигур, олицетворяющих индийские раги, рагини, путри*** и т.п. с соответствующими подписями и объяснениями.

Недавно Е.Е. Романовская привезла из Бухары безымянный трактат музыкального характера, позаимствованный, по-видимому, из сборной рукописи. Судя по очень поверхностному его рассмотрению – это, кажется, слова к бухарским макамам. Вещь, во всяком случае, небезынотересная. Предполагаю ею заняться****.

* Применяемый Семеновым термин сима (вместо сама) не соответствует востоковедческому академическому чтению термина и не применяется в научной литературе. Возможно, однако, что он был заимствован ученым из разговорной (устной) среды носителей данной традиции.

** Автор труда на английском языке «Музыка Индии» (1926). О нем Семенов упоминает в своем «Библиографическом указателе восточной и европейской литературы...» (Указ. рук., с. 48).

*** Раги – классическая музыка Индии, аналог макамата – ладо-мелодические модели, на основе которых выстраиваются музыкальные композиции. Каждая рага имеет ответвления – рагини и путри (путра).

**** Упомянутый в письме Семенова «безымянный трактат музыкального характера» представляет собой неполный сборник стихов разных поэтов для исполнения следующих четырех макамов Бухарского Шашмакома – Наво, Дугох, Сегах и Рост. Стихи дополняются краткими сведениями легендарно-мифического характера об отдельных макамах, что позволяет отнести данный сборник к типу байазов – трактатов о музыке. Рукопись в переплете хранится в библиотеке НИИИ под названием «Тексты к первым четырем бухарским макамам. (На персидском языке)». 29 стр. – МЗ, Т-30, инв. № 344. На полях и в самом тексте рукописи имеются многочисленные заметки (исправления, вопросы, уточнения, переводы на русский язык отдельных слов) карандашом и ручкой, сделанные, судя по каллиграфическому почерку, Семеновым.

Я не сомневаюсь, что Вы будете на предстоящей музыкальной конференции Узбекистана, и тогда я буду рад переговорить лично с Вами по ряду вопросов. Пока же позвольте закончить строки пожеланием Вам всего наилучшего от

Уважающего Вас
А. Семенова»²⁹.

В ответном письме (от 9 марта 1936 г.) Беляев пишет:

«Многоуважаемый Александр Александрович!

Очень рад был Вашему письму от 1.III. Особенно приятно мне было услышать, что исторические данные об узбекской музыке довольно значительны и обильны. Выявить их – первейшая задача нашего времени.

Соображениям астрологического порядка в восточной музыке посвящены специальные работы в европейской литературе. Коснуться их, конечно, необходимо. Интересны также и рисунки /в меньшей степени/. Но все же главное не в них, а в самой музыке. Всякий трактат мертв, если мы не можем хотя бы представить строение той музыки, о которой он говорит. Это всегда нужно иметь в виду при работах над исследованием источников и вспомогательных материалов.

Судя по моим наблюдениям, Средняя Азия и в первую очередь Узбекистан обладают наибольшими богатствами в области письменных источников о музыке. Ни в Казани, ни в Баку нет ничего подобного тому, что имеется у Вас. Весьма интересны, конечно, бухарские материалы Е.Е. Романовской. Если это тексты Шаш макома, то один список их у меня имеется. Но тут получается опять очень серьезное положение. При работе над записью Шаш макома В.А. Успенский по указаниям Фитрата, не записал его текстов под нотами. В результате этого получилось, что, даже обладая этими текстами в их полном виде, записанными отдельно, мы не можем соединить их с музыкой, что снижает ценность записи Шаш макама в весьма значительной степени, делает их неполноценными и лишает их значения точных научных материалов.

Возможно, что я буду на конференции в Ташкенте. Тогда, конечно, нам удастся, вероятно, повидаться и поговорить как следует.

Ваш всегда»³⁰.

Трактаты о музыке на персидском языке составили основную часть научного наследия Семенова в области музыкального востоковедения. Кроме уже упомянутых выше разделов о музыке из энциклопедий Фахр ад-Дина Рази и Мухаммада ибн Махмуда ал-Амули, Семенов перевел также уникальный трактат о музыке «Канун» («Канон») автора XV века Зайн ал-Абидина ал-Хусайни, посвященный Алишеру Навои³¹; раздел о сама' (суфийском слушании) из труда Мухаммада ал-Газали (1058–1111) «Кимийа-йи са'адат» («Философский камень счастья»)³²; раздел о музыке из персидского толкового словаря «Гийас ал-лугат» («Помощь в объяснении слов») Мухаммада Гийас ад-Дина (XIX в.); раздел о музыке из индийской энциклопедии «Матла ал-лум ва маджма ал-фунун» («Восход теоретических наук и собрание практических знаний») Ваджида Али (XIX в.); подготовил работу «Мовлана Каукаби и его "Коллийат"», состоящую из исследования о бухарском музыканте и теоретике музыки Наджм ад-Дине Кавкаби и перевода сборника поэтических текстов к макомам³³; а также «Бухарский музыкальный трактат анонимного автора»³⁴; перевод поэтических текстов к Шашмакому по одному из рукописных сборников под общим названием «Записи текстов Шаш-макомов»³⁵; сокращенное изложение персидско-таджикского текста фундаментального «Трактата о музыке» среднеазиатского музыканта, теоретика музыки и поэта Дарвиша Али Чанги (вторая половина XVI – 20-е годы XVII вв.)³⁶.

Не все переводы Семенова равноценны в научном отношении. К не завершенным в полной мере относятся переводы трактатов, сложных в музыкально-теоретическом плане (с применением математических средств изложения), таких как раздел о музыке из энциклопедии Мухаммада ибн Махмуда ал-Амули и «Канон» ал-Хусайни. На это существовали серьезные объективные причины: отсутствие опыта перевода средневековых трактатов о музыке мусульманского Востока на русский язык (здесь Семенов был первопроходцем) и неразработанность понятийно-терминологической системы средневековой музыкальной науки³⁷. Не благоприятствовали научной работе происходившие во второй половине 30-х – начале 40-х годов различные изменения в деятельности НИИИ (его закрытие в 1936 г. и преобразование в научно-исследовательский кабинет при Ташкентской консерватории; открытие в 1940 г. и закрытие в 1941-м и т.д.), сокращение финансирования, другие административные и технические причины.

Тем не менее, и в своем незавершенном виде переводы Семенова широко привлекались музыковедами (В.М. Беляевым, С.М. Векслером, В.С. Виноградовым, И. Акбаровым, Ф.М. Кароматовым и др.) в исследованиях по истории средневековой науки в Средней Азии, истории теоретической и эстетической мысли, макамату и т.д.

Широкую известность в музыкознании получил единственный прижизненно изданный труд А. Семенова в области перевода – сокращенное изложение персидско-таджикского текста «Трактата о музыке» Дарвиша Али Чанги (вторая половина XVI – 20-е годы XVII вв.). Этот труд впервые давал целостное представление о богатой музыкальной культуре Средней Азии, с ее традициями, исполнительскими школами и выдающимися музыкантами, теоретиками музыки, ценителями ее и покровителями

Интересной представляется и оценка Семеновым взглядов Мухаммада ал-Газали, известного мыслителя и богослова. Раздел о слушании из его сочинения «Кимийа-йи са'адат» («Философский камень счастья») Семенов относил к трактатам и считал его «одним из первых по времени трудов, излагающих вопросы музыкальной эстетики»³⁸.

Семенов первым обратил внимание на реформаторский характер творческой деятельности Наджм ад-Дина Кавкаби и внес большой вклад в изучение его наследия. Еще в 1941 г. исследователь объявил о наличии рукописей трактатов Кавкаби и о планах по их переводу и исследованию³⁹.

Кавкаби А.А. Семенов посвятил специальную работу под названием «Мовлана Каукаби и его "Коллийат"», которая осталась неопубликованной⁴⁰. В ее основу легла рукопись небольшого трактата о музыке неизвестного автора и сборника стихотворений для исполнения в Бухарском Шашмакоме (рукопись № 1466/I-II в собрании Института востоковедения АН РУз). Семенов считал эту рукопись одним целым сочинением, состоящим из научной и поэтической частей. Он полагал, что она составлена Кавкаби и относится к XVI веку. На этом основании ученый сделал вывод о том, что формирование Шашмакома произошло в XVI в. при Кавкаби, который реформировал систему 12 макамов⁴¹.

Мнение Семенова о причастности Кавкаби к созданию Бухарского Шашмакома и о датировке последнего XVI веком оказалось ошибочным. Причины допущенной ошиб-

ки в датировке рукописи и ее интерпретации были выявлены и объяснены учеником Семенова И.Р. Раджабовым. Он предложил датировать появление Шашмакома XVIII веком, а саму сборную рукопись, переведенную Семеновым, – XIX. Тем не менее, исследование Семеновым наследия Кавкаби во многом сыграло положительную роль в развитии музыкального востоковедения. Не вызывает сомнений оценка Семеновым Кавкаби как музыкального реформатора. Семенов впервые перевел на русский язык музыкально-поэтическое сочинение Кавкаби «Куллийат», написанное в форме газели. Долгие годы основным источником фактических данных о Кавкаби был «Трактат о музыке» Дарвиша Али Чанги в сокращенном изложении Семенова.

А.А. Семенов одним из первых приступил к исследованию и переводу сборников поэзии для исполнения макамов, так называемых байазов. Он впервые дал им ясное научное определение, отметив связь многих из них с развитием классической музыки в Средней Азии – макамата:

«Эти баязы представляют собою собрания стихотворений самых различных авторов, как в смысле их эпохи, так и языка, и притом в самом произвольном расположении. Среди стихотворений даже известных авторов нередко приводятся такие, которых нет в специальных сборниках стихов (диванах) этих авторов. Поэтому ознакомление с баязами представляет порою весьма интересные “поэтические находки”. Однако кажущаяся бессистемность в подборе образцов поэзии для баязов весьма часто объясняется вовсе не литературными вкусами их составителей, а специфичностью их назначения: баязы часто представляют собою сборники слов к шести (прежде двенадцати) макамам канонической музыки Средней Азии феодального периода, и расположение в них стихов строго соответствует ритму каждого из разделов макама, следующих в определенном порядке. А поскольку просодический метр теснейшим образом связан с музыкальным ритмом, то каждое стихотворение баяза, будучи определенного размера, относится к соответственной вокальной мелодии, которая исполняется с этими словами, входя в состав того или иного макама»⁴².

Исследованию байазов Семенов посвящает большую работу «Бухарский музыкальный трактат анонимного автора». В ней Семенов дал перевод двух разных трактатов-баязов на русский язык: неполной рукописи трактата о музыке со стихами, привезенной Е.Е. Романовской из Бухары в 1936 г. (см. примечание 29 к данной статье), и обнаруженного им аналогичного сочинения большого объема⁴³.

В этой работе Семенов предстает как тонкий знаток восточной поэзии и ее системы стихосложения аруз. Перевод всего поэтического материала на русский язык ученый дополнил транскрипцией текстов в оригинале на кириллице, а начальную строку каждого из них – еще и в арабской графике. К каждому стихотворению он определил и привел его парадигму (название и формулу) «по арабско-персидской просодии», а также ее музыкальный эквивалент в метро-ритмической формуле усуля и в современном нотном обозначении.

Изучение трактатов, байазов, других письменных источников, составление указателей литературы и терминов в широком смысле может быть отнесено к области музыкального источниковедения. Семенов, занимаясь этими вопросами, на долгие годы заложил источниковедческие основы развития узбекского музыкознания. Ему принадлежит едва ли не единственный в своем роде специальный доклад по проблемам источниковедения, на который уже были ссылки в этой статье. В нем он впер-

вые сформулировал понятие музыкального источниковедения, определил круг проблем и основных источников по истории музыки Средней Азии. В заключение своего доклада Семенов призывал не чураться незавершенности и неполной подготовленности материалов по истории музыки.

«[П]ервейшею задачею перед наукой вообще и музыковедением в частности должно быть предпринято опубликование переводов восточных текстов, имеющих отношение к истории узбекской музыки и к ней самой, как к искусству, чтобы тем самым сделать доступными все эти материалы специалистам. Пусть многое из этого будет иметь лишь подсобное значение или не будет отличаться оригинальностью или, наконец, будет иметь вид «сырого материала», но тем не менее все это имеет свой собственный *couleur locale*, имеет непосредственное отношение к нашей теме и представляет те основные элементы, на которых должна быть в будущем написана история узбекской музыки, базирующаяся на разнообразном документальном материале»⁴⁵.

Пример разработки собственно музыкально-исторической проблематики, исследования отдельных периодов истории музыкальной культуры Среднего Востока был показан самим Семеновым в конце 30-х годов. В 1938 году выходит его первая специальная музыковедческая статья – «К истории узбекской классической музыки». Она продолжает линию изучения классической музыки преимущественно в историческом аспекте, начатую еще в 20-е годы В.А. Успенским и Абдурауфом Фитратом, и обобщает некоторые наблюдения ученого над историей макамата – двенадцати макамов и Шашмакома⁴⁶.

Появление этой статьи не было случайным. В 30-е годы отношение к классической музыке оставалось крайне противоречивым и двойственным: от полного отрицания ее как явления классово чуждого, наследия феодальной эпохи – и до признания в качестве важной составной части национального наследия, основы для строительства новой современной культуры. Семенов показывает многосложность искусства макомов, их культивирование в разных социальных слоях общества (а не только «в правящих кругах») – «в среде мелкого чиновничества, купечества и ремесленников». Он указывает на восхождение классической музыки к различным историческим эпохам, к музыке древних культур и цивилизаций – древнего Ирана, «великих месопотамских культур», вавилонской, ассирийской, к древнеиндийской музыке, отмечает воздействие греческой культуры и влияние молодой Аравии и Сирии. Такой подход, несмотря на некоторую эклектичность и прямолинейность, позволял дать представление о цивилизационном масштабе этого художественного явления⁴⁷.

В это же время в Узбекистане началась подготовка к празднованию 500-летия со дня рождения Алишера Навои, которое намечалось провести в начале 1941 г. Особое внимание уделялось изучению культуры Герата периода жизни и деятельности Алишера Навои и Абдурахмана Джамии, их творческого содружества. В 1940 году А.А. Семенов публикует специальную статью о музыкальном искусстве и музыкальной жизни гератского общества – «Музыка Герата в эпоху Навои»⁴⁸. Это была, насколько можно судить, первая специальная работа в отечественном музыковедении, посвященная данной теме.

Еще до выхода в печать этой статьи Семенов включил различные сведения о гератской музыке в статью более широкого плана – «Гератское искусство в эпоху Али-

шера Навои»⁴⁹. В ней приведены разнообразные сведения и факты о музыке, которые ярко высвечивают отношение к ней в обществе и ее значение в жизни людей той поры. Семенов пишет в этой статье, что стихи поэтов Джами и Хилали служили текстами к макамам – среднеазиатской классической музыке; приводит рассказ Бабура о Бинаи, который не знал музыки, но вынужден был освоить ее, причем так глубоко, что удивлял Навои; сообщает любопытный факт о создании механических часов Хаджи Мухаммад Наккошем, бой которых производился фигуркой человека, ударявшего по барабану (наккара). Пятый, последний, раздел статьи целиком посвящен музыке в эпоху Алишера Навои. В нем (в основном по материалам «Бабурнаме» Захир ад-Дина Бабура) приведены имена известных гератских музыкантов и сочинителей музыки и связанные с ними примечательные истории – о самом Навои, Кул Мухаммаде, Шейхи Найи, Хусейне Уди, Шах Кули Гиджаки, Устаде Шади и других.

Трудно сказать, каким путем пошло бы развитие музыкознания в Узбекистане, если бы все труды А.А. Семенова были опубликованы в свое время. Возможно, это способствовало бы преодолению односторонних подходов и перекосов в культурной политике, сформировало бы более сбалансированное и целостное отношение к музыкальному наследию Средней Азии. Но и в своем рукописном виде работы Семенова и вся его научно-музыковедческая деятельность не могли оставаться незамеченными новым поколением ученых. В начале 50-х годов у Семенова в Ташкенте появляется молодой ученик, тогда еще никому не известный филолог Исхак Раджабов. Под руководством Семенова он начинает заниматься изучением рукописей о музыке в фондах Института востоковедения Академии наук. Продолжая свои занятия у маститого ученого и после его отъезда из Ташкента в Душанбе, Исхак Раджабов в 1955 году завершает кандидатскую диссертацию «Рукописные источники по истории музыкальной культуры народов Средней Азии из собрания восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР» и с успехом защищает ее в Ленинградском университете⁵⁰.

Преемственность состоялась. В 1950-е начинался новый этап исследования истории музыкальной культуры народов Востока, у истоков которого вместе с другими известными учеными первой половины XX века стоял Александр Александрович Семенов. Новое время принесло свои новые интересные результаты, открытия и труды. Но это уже другая большая тема для историков музыкальной науки.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Е.Е. Романовская – жена академика АН УзССР Всеволода Ивановича Романовского, одного из организаторов Среднеазиатского Университета, «основоположника научных исследований по математике в республике, с именем которого связано начало и последующее развитие теории вероятностей и математической статистики в Узбекистане» (Академия наук Узбекской ССР. Справочник. 1976 / Под ред. М.К. Нурмухамедова. – Ташкент: Фан, 1976. – С. 53). О Романовской см.: *Романовская Е.Е.* Статьи и доклады. Записи музыкального фольклора / Сост. М.С. Ковбас; под ред. Т.С. Вызго и Ф.М. Караматова. – Ташкент: Государственное изд-во художественной лит-ры, 1957; *Ковбас М.С.* Елена Романовская. – Ташкент: Изд-во лит-ры и искусства им. Г. Гуляма, 1982; *Соломонова Т.* Музыкальная фольклористика и музыковедение (обозрение) // Музыкальная культура Узбекской ССР: Сб. ст. / Ред.-сост. Т.Е. Соломонова. – М.: «Музыка», 1981. – С. 317-319.

² См.: *Ковбас М.С.* Указ. соч. – С. 118-119.

³ *Романовская Е.Е.* Статьи и доклады... – С. 32.

⁴ *Романовская Е.* Музыкальные записи фольклора. / Доклад на конференции по фольклору и этнографии Средней Азии, Ташкент, 4-10 апреля 1944 г., в АН СССР. Рукопись библиотеки НИИ искусствознания Академии наук Республики Узбекистан (далее – НИИ АН РУз), шифр МИ, Р-69, инв. № 196, № 100. – С. 2-3.

⁵ Там же. – С. 2.

⁶ Пример, иллюстрирующий степень научной строгости Семенова в отношении текстовых источников, – его пояснение к записи дастана «Тош-бек и Гуль-Курбон»: «Приводимый ниже персидский текст шугнанской сказки о Тош-беке и Гуль-Курбон был записан шугнанцем Абдулло-Мухаммад «амир-зада» с некоторыми орфографическими ошибками. Я не считал себя вправе безоговорочно исправлять их, а дал рядом с неправильными начертаниями слов в скобках их общепринятую орфографию» (*Семенов А.А.* Рассказ о Тош-беке и Гуль-Курбон. Перевод. Ташкент, 1935. – Рукопись библиотеки НИИ АН РУз, МП, С-30, инв. № 460, № 228. – С. 11).

⁷ *Беляев В.М.* От редактора // *Семенов А.А.* Словарь узбекских музыкальных терминов с включением в него арабских и персидских музыкальных терминов, имеющих отношение к узбекской музыке. Под редакцией В.М. Беляева. Ташкент, 1941. – Рукопись библиотеки НИИ АН РУз, МИ, С-30, инв. № 104, № 105. – С. II.

⁸ Относительно полный список неопубликованных музыковедческих работ А.А. Семенова (переводов и исследований) содержится в книге: *Литвинский Б.А., Акрамов Н.М.* Александр Александрович Семенов (Научно-биографический очерк). – М.: Наука, Главная редакция восточной лит-ры, 1971. – С. 173-174; №№ 263-282. Некоторые из неопубликованных работ, находящиеся в библиотеке НИИ в Ташкенте и в архиве АН Республики Таджикистан, возможно, представлены в различных авторских версиях: после переезда из Ташкента в Душанбе (в 1951 г.) Семенов мог подготовить новые их редакции. Отдельные различия (в названиях, количестве страниц и т.п.) обнаруживаются при сравнении данных из книги Б.А. Литвинского и Н.М. Акрамова с

рукописями библиотеки НИИ. Это касается, например, перевода «Музыкального канона» ал-Хусайни. Таким образом, возникает проблема выявления окончательных авторских версий сочинений А.А. Семенова. Некоторые рукописи (дубликаты) находятся в личном архиве В.М. Беляева во Всероссийском музейном объединении музыкальной культуры имени М.И. Глинки в Москве. Здесь, к примеру, хранится рукописная копия выполненного А.А. Семеновым перевода раздела о музыке Фахр ад-Дина Рази: *Фахр-ад-Дин Рази.* «Собрание наук». Перевод Семенова А.А. [Статья]. Б.м., б.д. Маш. коп. 15 л. + 2 л. обл. – Архивно-рукописный отдел, Фонд В.М. Беляева, Ф. 340/1468. Все названия работ Семенова приводятся мной в авторской редакции. При необходимости даются пояснения об их правильном, с современной научной точки зрения, написании.

⁹ *Семенов А.А.* Мечеть Ходжи Ахмеда Есевийского в г. Туркестане. Результаты осмотра в ноябре 1922 г. // Известия Средне-Азиатского Комитета по делам музеев, охраны памятников старины, искусства и природы (Среднеазиатский комитет). Вып. I. – Ташкент, 1926. – С. 128-129. При цитировании данного фрагмента мною опущены приведенные Семеновым слова в арабской графике, а примечания автора и ссылки на источники в сносках перенесены внутрь текста. Семенов следует ошибочной точке зрения, что суфийская община в хонако Туркестана принадлежала к ордену накшбандийа, а не йассавийа, хотя и отмечает, что этот тип зикра («зикр пыли») был «в ходу у средне-азиатских турецких дервишей». Такую же точку зрения (о местных дервишах ордена накшбандиев) разделял М.Е. Массон, чье описание «зикра пыли» совпадает в ряде моментов с описанием Семенова (см.: *Массон М.Е.* Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. – Ташкент, 1930. – С. 18). Возможно, что источником этого ошибочного мнения стали для Семенова устные сообщения кого-то из участников зикра или жителей города Туркестана.

¹⁰ *Семенов А.А.* Проблемы источниковедения по истории музыки Узбекистана. Доклад, прочитанный 7 октября 1941 г. на объединенном заседании музыкального кабинета Научно-исследовательского Института искусствознания и профессорско-преподавательского состава Ленинградской консерватории / Рукопись библиотеки НИИ АН РУз, МИ, С-30, № 106. – С. 8.

¹¹ Там же. – С. 9.

¹² *Семенов А.А.* Библиографический указатель восточной и европейской литературы о восточной музыке. Ташкент, 1938. – Рукопись библиотеки НИИ АН РУз, МИ, С-30, инв. № 13, № 109. – С. 64.

¹³ *Семенов А.А.* «Туркменская песня про взятие Геоктепе» (с туркм.) // Этнографическое обозрение. М., 1903. – Т. 59, № 4. – С. 125-127.

¹⁴ *Семенов А.А.* «Рассказ о Тош-беке и Гуль-Курбон». Перевод. Ташкент, 1935. – Рукопись библиотеки НИИ АН РУз, МП, С-30, инв. № 460, № 228. См. также: *Семенов А.А.* «Тош-Бек и Гуль-Курбан. Памирская народная сказка» (в соавторстве с Е.Е. Романовской) // Советская музыка. М., 1937, № 7. – С. 52-59.

¹⁵ *Семенов А.А.* Детские поздравительные стишки в бу-

харских мактабах // Известия Отделения общественных наук АН ТаджССР, вып. 10-11. – Душанбе, 1956. – С. 95-101.

¹⁶ Семенов А.А. К истории узбекской классической музыки. – Ташкент, 1950. – Машинописная копия библиотеки НИИИ АН РУз. МИ, С-30, № 104. – С. 4. Данный текст повторяется в работе Семенова «Классическая музыка Узбекистана и ее терминология» (Рукопись библиотеки НИИИ АН РУз, С-30, инв. № 108/1. – С. 6), где к нему добавлено следующее: «Причем каждый раз исполнялся один макам, так что в течение шести дней заканчивалось исполнение всех шести макамов позднейшей Бухарской классической музыки. Вокальные части макамов заменялись в этом случае их инструментальным исполнением». В своих работах для обозначения «классической музыки» Семенов применяет один термин в двух различных написаниях – *макам* и *маком*. Этот разницей, нередко и в отношении иных терминов, вызван отсутствием единой транслитерации, а также наличием двух форм их бытования в музыкальной культуре – в живой устной передаче музыкантов и в старых письменных источниках.

¹⁷ Свидетельства Семенова об исполнении макамов в наккарахана были специально рассмотрены мной в связи с проблемой «сурнайных макамов» в докладе «Пути формирования и круг основных проблем старой эстетики Бухарского Шашмакома» на Международном симпозиуме в Веймаре (ноябрь 2011 г.) (Доклад готовится к изданию в сборнике материалов симпозиума).

¹⁸ Семенов А.А. Проблемы источниковедения... – С. 14-15.

¹⁹ Фитрат. Узбек классик мусикаси ва унинг тарихи. – Самарканд-Тошкент, 1927; Фитрат. Узбек классик мусикаси ва унинг тарихи. Нашрга тайёрловчи Каримбек Хасан. – Тошкент, 1993.

²⁰ Семенов А.А. Библиографический указатель восточной и европейской литературы... – С. 38.

²¹ Об отношении к книге Фитрата и истории ее изъятия из научного оборота см.: Джумаев А. Открывая «черный ящик» прошлого // Музыкальная академия, 2000, № 1. – С. 89-103.

²² Семенов А.А. Библиографический указатель восточной и европейской литературы... – С. 38.

²³ Государственная библиотека Узбекской ССР имени Алишера Навои. 1870 – 1970. [Коллектив авторов]. /Отв. ред. Д.М. Таджиева. Науч. ред. Б.В. Лунин. – Ташкент: Изд-во лит-ры и искусства имени Г. Гуляма, 1977. – С. 183.

²⁴ Об этой небольшой работе (состоит из 8 страниц рукописи) сообщается в кн.: Литвинский Б.А., Акрамов Н.М. Указ. соч. – С. 174. Авторы не указывают год написания и место хранения этой неопубликованной работы. По всей видимости, она хранится в архиве АН Республики Таджикистан или в мемориальном кабинете А.А. Семенова в г. Душанбе.

²⁵ Семенов А.А. Библиографический указатель восточной и европейской литературы... – С. II-III.

²⁶ Фахруддин-Ар-Разий. Учение о начатках музыки. Перевод с персидского проф. А.А. Семенова. Ташкент, 1940. – Рукопись библиотеки НИИИ АН РУз, С-30, № 232. – С. 1-11.

²⁷ Письмо В.М. Беляева В.А. Успенскому от 27 сентября 1927 г. См.: Переписка проф. В.М. Беляева с В.А. Успенским. Т. I: 1–107 письма (20.VIII.1922 – 13.IV.1928). Ташкент, 1958. – Рукопись библиотеки НИИИ АН РУз, М(м), У-77, № 440/1. – С. 142.

²⁸ Переписка проф. В.М. Беляева с В.А. Успенским. Т. V: 337–448 письма (2.I.1933 – 27.XII.1936). Ташкент, 1958. – Рукопись библиотеки НИИИ АН РУз, М(м), У-77, № 440/5. – С. 150.

²⁹ Семенов А.А. Письма Беляеву В.М. Всероссийское музейное объединение музыкальной культуры имени М.И. Глинки. Фонд В.М. Беляева. Ф. 340, инв. № 5625, пост. 7550, лл. 1-2.

³⁰ Переписка проф. В.М. Беляева с В.А. Успенским. Т. V... – С. 161-162.

³¹ Зайнулабедин-бен-Мухаммед-бен-Махмуд ал-Хусейни /XV в./ Музыкальный канон. С персидского перевел и примечаниями снабдил проф. А.А. Семенов. Ташкент, 1944 г. 108 маш. стр. + приложение на 3 стр. – Рукопись библиотеки НИИИ АН РУз, МП, С-30, № 240.

Факсимиле рукописи вместе с автографом перевода А.А. Семенова были изданы таджикским ученым А. Раджабовым. Издание показало, что рукопись перевода Семенова оставалась не выправленной и имела вид черновой, незавершенной работы, местами совмещающей собственно перевод с пересказом содержания. Транскрипция текста в современной таджикской версии по факсимиле, к сожалению, содержит большое количество неточностей. См.: Зайнулабедин Махмуд Хусейни. Канон теории и практической музыки. Подготовка, исследование, факсимиле рукописи и примечания Аскарала Раджабова. С приложением русского перевода А.А. Семенова. Подготовка и предисловие К.С. Айни. – Душанбе: Дониш, 1987.

³² Семенов А.А. Ал-Газалий. Взгляды на музыку. Перевод с персидского проф. А.А. Семенова. Ташкент, 1937. – 6 стр. + 38 стр. Рукопись библиотеки НИИИ АН РУз, МП, С-30, инв. № 15, № 229. См. публикацию перевода Семенова с современным исследованием воззрений Газали: Беленицкая Н.А., Мальцев Ю.С. Газали и его эстетические взгляды на музыку в сочинении «Кимийа-и саадат»; Мухаммад Газали. О музыке; Термины и выражения, встречающиеся в тексте // Памяти Александра Александровича Семенова. Сб. ст. по истории, археологии, этнографии и искусству Средней Азии. /Коллектив авторов/. – Душанбе: Дониш, 1980. – С. 313-357.

³³ Семенов А.А. Мовлана Каукаби и его «Коллийат». Очерк. Ташкент, 1947. – 71 стр. – Рукопись библиотеки НИИИ АН РУз, С-30, инв. № 198, № 107, д. 1.

³⁴ Бухарский музыкальный трактат анонимного автора. Перевод с персидского проф. А.А. Семенова. Ташкент, 1941 г. – Рукопись библиотеки НИИИ АН РУз, МП, Б-94, инв. № 83, д. 3, № 234. – 155 стр.

³⁵ Семенов А.А. Записи текстов Шаш-макомов. – Рукопись библиотеки НИИИ АН РУз, МЗ, С-30, № 174 /б.г./. (Название работы дается по рукописи А.А. Семенова. Правильным должно быть – «Записи текстов Шашмакома».)

³⁶ Семенов А.А. Среднеазиатский трактат по музыке Дарвиша Али (XVII века). Сокращенное изложение персид-

ского (таджикского) текста с введением, примечаниями и указателем. – Ташкент, 1946.

³⁷ Свое сожаление об отсутствии музыковедческой интерпретации отдельных понятий Семенов выразил в предисловии к переводу сборников поэтических текстов для Бухарского Шашмакома: «Мне остается в заключение выразить крайнее сожаление, что некоторые термины, обозначающие части или мелодии макамов, вроде «сувори», «амалиййат», «савт» и др., остались мною не объясненными, но, несомненно, если бы кто из музыковедов записал музыку относящихся к ним текстов, то эти неясные термины получили бы свой определенный смысл». (Бухарский музыкальный трактат... – С. 4).

³⁸ Семенов А.А. Проблемы источниковедения... – С. 5.

³⁹ Там же. – С. 14.

⁴⁰ Семенов А.А. Мовлана Каукаби и его «Коллийат»...

⁴¹ Впервые идею о том, что музыкальный реформатор XVI в. Кавкаби «свел 12 классических макамов в 6 музыкальных композиций /так наз. аваз/, ныне известных под именем шести макамов /шашмаком/», А.А. Семенов озвучил в докладе «Проблемы источниковедения по истории музыки Узбекистана». См.: Семенов А.А. Проблемы источниковедения... – С.13-14.

⁴² Семенов А.А. Предисловие // Собрание восточных рукописей АН УзССР. Том II. Под редакцией и при участии члена-корреспондента АН УзССР, действительного члена АН ТаджССР, доктора исторических наук, профессора А.А. Семенова. – Ташкент, 1954. – С. 10-11.

⁴³ Об этом сочинении Семенов пишет, что оно «находится в позднейшей сборной рукописи, не имеет даты, но, судя по разноцветной русской почтовой бумаге, по характерному позднейшему почерку, бухарско-самарканд-

скому насталику, относится, по-видимому, к XIX в.». («Бухарский музыкальный трактат...» – С. 1-2). Название трактата-байаза «Дар байан-и Шашмакам» дается мною взамен его написания в арабской графике (А. Дж.).

⁴⁴ Там же. – С. 4.

⁴⁵ Семенов А.А. Проблемы источниковедения...

⁴⁶ Там же. – С. 15-16.

⁴⁷ Семенов А.А. К истории узбекской классической музыки // Литература и искусство Узбекистана, Ташкент, 1938, № 3. – С. 120-127. Статья была переиздана в журнале: «Ozbekistan adabijati va san'ati», Ташкент, 1939, № 2. – С. 160-167. Отдельная машинописная копия – в библиотеке НИИИ АН РУз. Ташкент, 1950, МИ, С-30, № 104, 8 стр.

⁴⁸ Семенов А.А. Музыка Герата в эпоху Навои // Литература и искусство Узбекистана, Ташкент, 1940, кн. 6. – С. 73-78.

⁴⁹ Семенов А.А. Гератское искусство в эпоху Алишера Навои // Родоначальник узбекской литературы. Сборник статей об Алишере Навои. / Отв. ред. М.И. Шевурдин. – Ташкент, 1940. – С. 126-152.

⁵⁰ Об Исхаке Рихиевиче Раджабове (1927–1982) – докторе искусствоведения, ведущем научном сотруднике и заведующем сектором Истории музыки НИИ искусствознания им. Хамзы, исследователе трактатов о музыке средневекового Востока, музыкальной культуры Средней Азии и Узбекистана см., в частности: Джумаев А. О задачах музыкального востоковедения Узбекистана по изучению средневековых трактатов о музыке // Общественные науки в Узбекистане, 1985, № 3. – С. 53-54; Милибанд С.Д. Библиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г. 2-е изд., перераб. и доп. Книга I. – М.: Наука, 1995. – С. 292-293.

Андрей ВОЛОС

Возвращение в Панчруд

*(Главы из нового романа)**

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Ссора из-за денег. Свадьба. Масхарабозы. Застолье

- Шеравкан!
- Что?
- Ты записку не выкинул?
- С чего бы я ее выкинул...
- Дай-ка.

Почему-то эта мысль сразу не пришла в голову. Посмотреть, на какой бумаге... вот опять эта обмолвка — «посмотреть». Ладно, не посмотреть. Пощупать. Понюхать, в конце концов.

Бумага хорошая... плотная, шелковистая, не то что рыхлая китайская. Самаркандской выделки: на сырье идут льняные тряпки, в массу добавляют клей из шкурок абрикосовых плодов... Ну и что? Какой вывод из этого можно сделать? Хоть и дорогое удовольствие, но все же кто только на такой не пишет.

Поднес к ноздрям, втянул воздух, надеясь что-нибудь учуять: допустим, например, сладковатый запах розового масла подскажет, что, возможно, письмо пришло из Багдада... или что каламом водила женская рука. Чушь, конечно. Ардашир давно умер... женские руки заняты чем-то другим... ничего похожего.

Балами предпочитал отдушку из пчелиного воска... бедный Балами!..

Попросить этого загадочного Санавбара прочесть, что написано? Стоит ли?

— Спрячь, — сказал он после краткого раздумья.

Между тем Санавбар издал какое-то сдавленное кряхтение.

— Шеравкан!

— Ну?

* Продолжение. Начало в вып. XXVI, XXVII.

— Это что у тебя?

— Где? — у Шеравкана голос наивного простака, изумленного, что до него кому-то вдруг нашлось дело.

— В кошельке.

— В кошельке-то? А что бывает в кошельке?

— Деньги?

— В кошельке-то?

— Ты что заладил? — возмутился Санавбар. — Третий раз говорю: в кошельке! Деньги, что ли?

— А что в кошельках бывает, уважаемый?

Шеравкан вынул из пальцев Джафара записку, сунул в кошелек и снова привязал к поясу.

— Много? — зачарованно спросил Санавбар.

Тишина.

— Сказать не можешь?

— Что мне говорить?

— Ответить на мой вопрос.

— Какой вопрос?

— Какой слышал. Много денег-то?

— А у вас свой-то кошелек есть, уважаемый? — поинтересовался Шеравкан. — Лучше вам в свой кошелек смотреть...

— Учить меня будешь, щенок!

Судя по всему, сразу после этого высказывания собеседника Шеравкан сделал какой-то воинственный жест: во всяком случае, Санавбар шархнулся.

— Ты чего размахался?!

— А ты не лезь!!

Кармат одним прыжком очутился между ссорящимися, чтобы принять посильное участие в происходящем: начал оглушительно лаять.

— Хватит! — закричал Рудаки, стуча посохом в камень. — Хватит, я сказал!! И тут склоки из-за денег! Чтоб шайтан забрал себе обратно эти проклятые деньги! За что мне это, господи?! Еще вчера я жил спокойно! Теперь меня снова окружают склочники и бешеные собаки! Сколько можно?!

Все умолкло.

— Дело в том, учитель, что... — продребезжал Санавбар.

Но не продолжил.

— Ладно, пошли, — вздохнул Джафар через минуту.

Двинулись дальше.

— Я ведь всего лишь поинтересовался, учитель... мне стало интересно... вот я и спросил...

Рудаки хмыкнул.

— Всего лишь спросил! — воскликнул приободренный его реакцией Санавбар. — Учитель, мне почему интересно? Потому что у меня тоже, бывало, водились деньги. Я владел полновесным динаром! — единственное мое наследство, если не считать полуразвалившейся кибитки, слепого брата и голодной кошки. И был товарищ. То есть

что я говорю — «товарищ». Шакал он, а не товарищ. Скорпион — вот какой товарищ. Мы с ним решили пуститься в торговлю. Сложились по динару. А он обманул меня — пропал вместе с деньгами.

Взгляд Санавбара налился таким отчаянием, что даже Шеравкан, случайно его поймав, был вынужден сочувственно кивнуть.

— И я сказал себе: «Кто лишился денег — потерял друзей, помощников и братьев!» Деньги — это все! Неимущему бедность не дает сдвинуться с места и взяться за какое-нибудь дело. Он словно лужа, оставшаяся в низине после зимних дождей. Ее поглощает земля и губит солнце: ведь вода не может пробить себе путь и излиться в речные просторы. У бедняка нет ни родичей, ни семьи, ни детей, ни доброй славы. Без денег не прослывешь разумным, не добудешь счастья в этом мире и блаженства в будущей жизни.

Джафар выпустил из руки конец поясного платка и остановился, оперевшись на посох и опустив голову.

— Бедняк, зависящий от подаваний и подачек богачей, похож на тутовник при дороге: всякий норовит оборвать его и сломать ветки. Бедность — мать всех бед и кладезь всяческих несчастий, она навлекает на свою жертву отвращение и злобу. Как только теряешь достаток, тот, кто был твоим защитником, начинает тебя обвинять в не совершенных тобой проступках, а кто был полон благожелательности, преисполняется равнодушия; кто-нибудь согрешит — а на тебя, хоть ты и невиновен, непременно падет подозрение... Бедность похищает рассудок и доблесть, губит знания и образованность, гонит совесть и стыд и приводит с собой беззакония и злодейство. Просителя-бедняка сочтут бесстыдным попрошайкой и встретят неласково, а он обидится и обозлится... а ведь тот, кого постоянно обижают — забывает радость, всегда печален и в конце концов непременно озлобится и потеряет разум.

— Да, да, — слепец кивал, соглашаясь с оратором. Шеравкану ничего не оставалось, как терпеливо ждать окончания речи.

— Образованный бедняк становится невеждой, красноречивый — косноязычным, и слышишь от него лишь докучные жалобы и бессвязные речи. Все, что у богача называют добродетелью, в бедняке сочтут пороком: если он доблестен, скажут, что безрассуден, если щедр — ославят расточительным, если сдержан — слабым, если молчалив — тупицей... Нет, — воскликнул Санавбар, воздевая руки к небу, — лучше смерть, чем нужда! Нужда заставляет обращаться за помощью к низким скрягам, а ведь благородному и гордому легче и приятнее сунуть руку в зев ядовитой гадюки, чем становиться должником бесчестного и скупого...

Джафар расхохотался — да так, что пошатнулся, едва не упал. Шеравкан поспешил поддержать его и удивился тому, как привычно и доверчиво оперся поэт о его руку.

— Да, Санавбар, — сказал Джафар, переводя дух. — Ваша память — это что-то особенное. Страницами читать наизусть из моей «Калилы и Димны» — честное слово, таким меня еще не радовали.

Глянув на Шеравкана, Санавбар сначала смущенно потупился, а потом ухмыльнулся и плутовски подмигнул.

* * *

Склоны окрестных холмов покрывала пышная бело-розовая пена: щедро проливая на всю округу одуряющий аромат, жарко, безоглядно цвели фруктовые сады, золотой воздух гудел, взбудораженный крыльями как мириад бесполезно порхающих, так и неисчислимого множества опьяневших от своей сладкой работы пчел.

Кишлак лежал при слиянии двух ручьев: вдоль одного тянулась Бухарская дорога, другой выбегал из разложистого ущелья, наглухо заросшего кустами алычи и барбариса.

Путники еще не подошли к околице, а с крыши крайнего дома уже шустро, как воробьи, попрыгали на землю мальчишки, помчались по переулку, горланя на разные лады:

— Идет!.. Царь поэтов идет!.. Рудаки!.. Рудаки пришел!..

— Ишь ты, — удивился Санавбар. — Слух-то впереди нас бежит.

— Какой слух? — насторожился Джафар. — В чем дело?

Однако из-за домов уже показалась процессия стариков: поначалу высыпали в явной спешке, о чем свидетельствовало то, что многие держали в руках мешавшие при ходьбе полы длинных праздничных халатов; а уж оказавшись на виду у гостей, опустили их и вообще постарались обрести подобающую случаю торжественность.

За стариками теснилась цветастая гурьба мужчин и детей.

— Господи! — ужаснулся Санавбар. — Эмира так не встречают!

Джафар встал как вкопанный, воинственно задрал голову — снова будто намереваясь посмотреть из-под повязки.

— Шеравкан! Что там?

— Ждали вас, — пояснил Шеравкан. — Каравансарайщик сказал, свадьба у них тут.

Тем временем вперед выступили чисто одетые мальчишки: один, в ярко-синем халате и красном куляхе*, держал стопку лепешек, другой, в новеньком бекасабовом чапане, вихрастый, нес глиняную корчагу с солью, третий, самый маленький и насупленный (халатец его гляделся бедновато, зато на ногах блестели новехонькие сапожки), тащил кувшин с водой; судя по выражению радостно-напряженных лиц, все трое очень волновались.

— Как ваше самочувствие? — поглаживая длинные бороды и беспрестанно кланяясь, завели старики. — Легок ли путь? Не томила жара? Добро пожаловать в Кунар, господин Рудаки, окажите милость нашим порогам, снизойдите до нашего угощения!

— Здравствуйте, здравствуйте, отцы! — бодро горланил в ответ Санавбар. — Ликуйте! Настал светлый день! Господин Рудаки, Царь поэтов, посетил ваш забытый богом кишлак!

— Что за чертовня, — пробормотал Рудаки, цепляясь за Шеравкана, как за последнюю опору. — Спасибо, спасибо... конечно, я рад...

Старики по очереди подходили, чтобы с поклоном взять его ладонь в свои.

— Хлеб будете есть? — спросил Шеравкан.

Помог нащупать край лепешки. Джафар отщипнул краешек, окунул в оказавшуюся рядом соль, пожевал.

* Мужской войлочный колпак. (Прим. ВС.)

— Сладкий хлеб в Кунаре, — сказал, возвышая голос, чтобы услышали и самые дальние. — Дай Бог, чтобы не было у вас ни в чем недостатка!..

Тут уж загомонили хором, побежали толпой, обступили — всем хотелось коснуться если не руки, то хотя бы краешка одежды; маленьких отцы поднимали повыше, чтобы рассмотрели как следует.

Так и повели — под общий галдеж и недалний рев свадебных карнаев.

* * *

Поскольку даже самый большой двор не смог бы вместить гостей, съехавшихся со всей округи, расположились в саду под урюковыми деревьями.

— Прошу вас, господин Рудаки, — почти плачущим от волнения и шепелявым голосом повторял Исфандар-бек — староста кишлака. — Какое счастье, что вы появились именно сегодня! На свадьбе моего деда присутствовал внук араба Кутайбы, завоевателя Мавераннахра, принесшего нам истинную веру, — и до сих пор мы говорим об этом с благоговением. О том же, что свадьбу моего сына почтил своим присутствием Царь поэтов, будут помнить все мои потомки, сколько бы колен ни выпало нашему роду!

Усадив их на почетное место, каковым являлся расстеленный на траве вытертый ковер и пяток засаленных подушек, Исфандар-бек упятился, беспрестанно кланяясь и то и дело разводя руки в стороны таким жестом, будто стлал под ноги гостям всю землю.

Между тем чуть поодаль, ближе к плетням дворов, женщины, галдя, как майнушки*, снова рассадили детишек на зеленой траве, и прерванное суматохой представление возобновилось.

Тот масхарабоз, что стоял, оперевшись спиной на ствол яблони в позе скучающего (второй сутуло сидел на пеньке в нескольких шагах от него), вдруг свистнул и, прыгнув, перевернулся через голову. Одет он был в обноски, сущее тряпье, однако тряпье это было разноцветным: лоскуты весело трепыхались при каждом кувырке.

Гикая и свистя, он кудрявым чертом прокатился перед зрителями в одну сторону, потом в другую, а когда наконец застыл на месте, в руках у него откуда ни возьмись оказалась какая-то игрушка.

Шеравкан присмотрелся.

Засаленный остов из кое-как отесанного поленца. К остову приделан чурбак поменьше. Красная полоса на нем — вроде как полураскрытая пасть. А большие черные пятна (должно быть, углем намазано) — вроде как глаза. Но сверху торчат никакие не «вроде как», а самые настоящие рога — маленькие козьи рожки.

Коза!

Левой рукой масхарабоз держал козу под брюхо, а правой дергал бечевку, продев в дырки, отчего державшиеся на той бечевке ножки-палочки смешно дрыгались.

И покрикивал, расхаживая:

— А вот козочка! Козочка, чи-ги, чи-ги!

И снова — дерг, дерг!

* Майна, или афганский скворец, — птица семейства скворцовых. (Прим. ВС.)

— Козочка, чи-ги, чи-ги! Пошла козочка на базар!

Присел, повернулся на пятках кругом.

— Козочка, чи-ги, чи-ги! Хотела лишнюю рубаху прикупить, а пришла без последних штанов — не в чем к людям выходить!

Женщины смеялись, хлопая в ладоши, дети хохотали, помогая актеру:

— Козочка, чи-ги, чи-ги! Козочка, чи-ги, чи-ги!..

Масхарабоз швырнул безмолвную козочку в небо, а сам схватился за голову, зашатался в припадке нешуточного горя:

— Ой, беда, беда! Куда козочке идти, где свое счастье найти?

Шеравкан был уверен, что сейчас козочка, падая, крепко стукнет хозяина по башке, но масхарабоз не сплеховал: в последнее мгновение ловко выхватил из воздуха это неловкое существо, деревянная морда которого продолжала хранить изначально присущее ей изумленное выражение, и вот уже снова семенил по кругу, с каждым шагом приподбрасывая и с вывертом ставя затем в траву грязную босую стопу:

— Козочка, чи-ги, чи-ги! Куплю, кумекает себе, три мана рису, пойду к раису*, пусть начальник базара милость окажет, нечестных торговцев накажет! И пошла, чи-ги, чи-ги!.. и пошла, чи-ги, чи-ги!..

Каждый его выверт сопровождался смехом и взвизгиванием благодарных зрителей. Мужчины, стоявшие в стороне и поглядывавшие на представление со снисходительными улыбками, время от времени тоже посмеивались над простодушием неразумной козочки: пошла к раису жаловаться на жуликов — получила палок, двинулась к кушбеги ябедничать на раиса — схлопотала плетей, явилась к эмиру виноватить кушбеги — отведала кнута; так и не отыскав правды, отправилась к волкам, чтобы найти управу на людей, — там-то ее и съели...

— Вот дура! — крикнул чернобородый крепыш, не на шутку увлекшийся злоключениями несчастной козочки. — Нашла к кому обратиться!

Мужчины загомонили:

— Да уж!..

— Ладно вам! Волк — он хотя бы огня боится, а попробуй начальника базара напугать!

— Ага! Быстрее волка сожрет!

— Ты пойми, волк одного себя кормит, а у раиса какая семья!

— Да и выше нужно долю отнести!

— Честно заработанную!

— Ха-ха-ха!.. ой, уморил: честно заработанную!!! Ха-ха-ха!..

— Козочка, чи-ги, чи-ги!..

Приметив это оживление, второй масхарабоз кое-как поднялся со своего пенька; печально и растерянно поозиравшись, как будто не понимая, куда и зачем собрался идти, он сделал пяток нетвердых шагов, остановился, еще раз недоуменно оглянувшись, и вдруг распрямил плечи, приосанился, встряхнулся — и мгновенно превратился из той развалины, какой только что являлся, в бодрого крепкого старика, задористо выставившего вперед клокастую седую бородавку.

* Раис — начальник, глава, старшина. (Прим. автора.)

— А вот на вас погляжу да себя покажу! — зычно возгласил он. Из-под пышных бровей, выглядевших на его дочерна загорелой физиономии двумя клоками хлопковой ваты, сверкали синие глаза. — Такие загадки загадаю, что пупки развяжутся! Пупки развяжутся, а потом назад завяжутся! У кого так, у кого смяк, у кого и наперекосяк!

И так боевито, с таким напором стал наступать, что мужчины невольно попятнулись, раздались, а когда старик шагнул еще, сошлись вокруг.

— Я вижу, вам, дурням, нравится про козу? Ну что ж, пожалуйста! Тогда и я про козу! Слышали, как мулла с козой жил? Он ее кормил, он ее поил, он ей шерстку чесал! Дружно жили, а потом и детки были: такие же козлы, как тот мулла!.. А про то, как эмир ишака с маслобойни старшей женой назначил, знаете?..

Тут он понизил голос, и дальше слышались только отдельные слова, по которым нельзя было ничего понять. Но, судя по тому, как прыскали, гоготали и обессиленно отмахивались слушатели, рассказывал вещи чрезвычайно увлекательные.

— А вот я прошлым летом тоже к масхарабозам прибился, — сообщил Санавбар. — Они штукарят, а я стихи читаю... Мои любили борьбу показывать. И еще как к больному врач приходит..

— Борьбу? — заинтересовался Шеравкан. — Какую борьбу?

— Ну какую: на руки сапоги наденет и борется сам с собой. А выглядит — будто и впрямь поединок... Или еще с куклой. Большая такая кукла... тряпичная. Руку под ее чапан просовывает, там специальная дырка есть. Обнимет — и возится. Такая боевая схватка у них — страсть! Он эту куклу и так, и этак! и на один бок, и на другой! и падают, и переворачиваются, настоящее сражение... А в конце концов — бац! — она его валит на землю и сверху садится: победила!.. Эй, молодец, не спеши, посиди с нами, расскажи, чем жених знаменит, чью дочку замуж берет... куда же ты?

Однако смущенный мальчик, к которому он обратился с последним вопросом, только насупился еще больше и, поспешно разместив на дастархане пяток лепешек, плоску с сушеными фруктами и три пиалки, убежал с пустым подносом.

Зато, как будто услышав слова Санавбара, что, учитывая расстояние и беспрестанный гогот слушателей, представлялось маловероятным, на них откликнулся старый масхарабоз: выбрался из кольца окружавших его мужчин, сделал несколько шагов и остановился перед ними в таком изумлении, как будто увидел нечто противоестественное:

— Господи боже ты мой! А кто это там на ковре сидит, кто усами шевелит? Ах-ах-ах, какие люди важные, какие люди бумажные! Ну, давайте я вас тоже чем-нибудь угощу...

Масхарабоз на мгновение замер, громко икнул, вытаращил глаза; и вдруг, явственно давась, с утробным звуком извлек изо рта яйцо, взял двумя пальцами и протянул, показывая.

Шеравкан с удивлением отметил, что оно оказалось совершенно не облюнявленным.

— Пожалуйста! Ко-ко-ко, ко-ко-ко, вот яичко снес, угощаться вам принес!..

Однако из рук так и не выпустил, а сунул куда-то под полу и больше об угощении речи не заводил.

Почему-то Кармату все это не понравилось: прежде он расслабленно валялся у ног

хозяина, а тут вдруг сел и глухо зарычал, как будто пытаюсь предотвратить какие-то неприятные продолжения.

— Тихо, тихо! — пробормотал Джафар, трепля его по вздыбившейся на загривке шерсти.

Пес нехотя лег.

Между тем и молодой масхарабоз уже оказался рядом.

— Гости почетные, у каких богатства бессчетные! — завопил он, для начала куврыкнувшись. — Знатные гости: не сеем, не пашем, ни нашим, ни вашим! Посмотрите на меня — ни сохи, ни кетменя! Пальцем о палец не ударяем, только в носу иногда ковыряем!

— Неужели и впрямь не пашут, не сеют?! — притворно ужаснулся старый.

— А то! У нас простая повадка: спим долго, едим сладко! А как работать — ой, мамочка-мама, нам нельзя ничего тяжелей калама! Мы не ровня прочим — сидим лясы точим! Старик с горестным недоумением покачал головой.

— А что же наш эмир, которому подвластен мир? — спросил он. — Как же он такое позволяет, зачем лодырям потакает? Ткач ткет, кожемяка кожи мнет — а что же делает поэт, неужто с ним, болтуном-бездельником, у эмира сладу нет?!

— Э, зачем такое болтать?! — возмутился молодой. — Сначала думай, потом говори, глупыми словами попусту не сори! Наш эмир — герой и храбрец, самый настоящий молодец! Отца-предателя запер в тюрьму — и поделом ему! Да и визиря, подлого Балами, так приласкал, что теперь шкуру — только на ремни! Карматам-изменникам головы порубил, на свои ворота прибил: любуйся, Бухара, с утра и до утра! А сам времени не стал терять, начал страной управлять! Вот спасибо ему, благодетелю, за народ и за веру радетелю! Ведь урожай в Мавераннахре или недород — наш эмир все равно стоит за народ! Если еще шевелятся руки-ноги, должен исправно платить налоги, а кто на свой собственный хлеб падок, тот враг, от него страна придет в упадок! Чтоб расцвел родимый край, последнюю краюху мытарю отдай!..

— У тебя, смотрю, язык без костей, все сказал, только не про гостей, — укорил старик.

— А что про них толковать? Про них толковать — только время терять. Ну, хочешь, все-таки скажу... а еще лучше покажу!.. — с этими словами молодой, неожиданно зло и опасно оскалившись, выхватил из-за пояса длинный нож — и, не говоря худого слова, повалил старика наземь, сел на грудь, замахнулся...

— А-а-а!

Старик крикнул таким отчаянным и страшным голосом, что Шеравкану почудилось, будто молодой и в самом деле лишил его глаза!

— А-а-а! — снова возопил старик.

— Вот теперь давай, иди! — довольным голосом сказал масхарабоз. Он уже вскочил на ноги и теперь вытирал кончик лезвия о полу. — Иди, иди! Да на дорогу хорошенько гляди!.. Да попусту не пыли: вместо того — молодого эмира на каждом шагу хвали! Шагай весело, пританцовывай, голову из петли не особенно высовывай! И милостыню не проси, а лишь молитвы возноси!..

Зрители, прежде встречавшие каждую реплику комедиантов веселым смехом, притихли.

Шеравкан боялся посмотреть на Джафара.

Но тот все так же сидел, наклонив голову и прислушиваясь к ходу представления.

Повисла тишина.

Староста, стоявший вместе с мужчинами, скривился и молча воздел руки к небу — должно быть, хотел уже проклясть этих чертовых масхарабозов.

— Да-а-а, — сказал Рудаки. — Веселое у вас представление...

И вдруг в самом деле засмеялся.

Смешок его звучал принужденно, конечно. Но Шеравкан-то ждал, что Джафар — оскорбленный, униженный, разозленный — учинит сейчас что-нибудь такое, что испортит все дело: вскочит, например, и со свойственной ему гневливостью, с бессильным ревом, спотыкаясь и размахивая своей суковатой палкой, кинется на толпу — точь-в-точь ослепленный яростью бык.

А тот засмеялся.

— А вот какие гости! — закричал старик, а молодой начал неугомонно прыгать, успевая в прыжке обхватить себя за колени. — Вот какие золотые гости! Вот какие славные люди, несите им каждому баранью голову на отдельном блюде! Вот какой пришел к нам царь-поэт — прежде такого не видывал свет!

Смех смехом, но в голосе масхарабоза явно звучало облегчение: должно быть, тоже понимал, что шутками своими чуть не испортил праздник.

— Го-го-го! — молодой кувыркнулся, встал на голову, пробежался на руках и снова сиганул. — Вот мы сейчас еще проверим, что он за поэт!

Тут же выяснилось, как он хочет это сделать: затеялась мушаира: молодой выкрикнул начало одной газели, старик ответил строкой из другой, начинавшейся на ту же букву.

— Ну?!

— О господи! — с преувеличенной мукой в голосе застонал Рудаки. — Ну не хотят же они, чтобы я...

— Учитель! Позвольте мне!

— О! Верно, верно! — Джафар со смехом покачал головой. — Я с вами соревноваться не буду. Сначала с моим учеником силами померьтесь. Давай, Санавбар!

А тот, вскочив, уже читал ответные строки, да как: звонко, напевно, с выражением:

Если ты — иволга в платье своем простом,
Пусть мое сердце станет тебе гнездом!

Масхарабозов хватило ненадолго, выпросили они несчастье на свою голову: Санавбар отвечал не одной, а сразу тремя или даже четырьмя строками из разных стихотворений разных поэтов, а то еще и по-арабски вспоминал, чем окончательно ставил комедиантов в тупик. Скоро они признали свое поражение и подошли — уже как простые люди, а не актеры — попросить благословения у Царя поэтов.

— Вы уж нас простите, — толковал старик. — Дело наше такое смешливое, сами понимаете... мы не в обиду... благословите, учитель!.. почему не хотите?.. зачем отказываете? Нет, учитель, уж вы благословите, очень просим!..

После недолгого препирательства Джафар все же согласился. Масхарабозы встали на колени, склонились. Поэт прочел фатиху, коснулся каждого.

— Ну, все, — сказал он. — Прощайте. Шеравкан, дай им что-нибудь.

— Что дать? — не понял Шеравкан.

— Ну что? Монету дай.

— Динар?

— А у тебя дирхемы есть?

Вообще-то у Шеравкана был дирхем — полновесный дирхем исмаили, который утром вернул ему хозяин постоянного двора. Между прочим, каравансарайщик даже те фельсы, что отсыпал вчера в качестве сдачи, обратно не потребовал. Шеравкан это только сейчас сообразил: вот тебе и переночевали: мало того, что задаром, так еще и полдирхема заработали.

Актеры заинтересованно ожидали конца разбирательства.

Но Шеравкан не успел, его опередил Санавбар:

— Учитель, у меня есть дирхем.

— И что?

— Я могу дать им. А вы мне потом вернете... когда динар разменяете. Хотите?

— Мы вообще-то и на динар согласны, — заметил в сторону старик-масхарабоз.

Слепой сжал губы.

— Динар — это же не репка! Это же очень много, — принялся пояснять Санавбар.

— И потом, учитель, они вон как про вас показывали. Разве это уважительно? Они показывают, а все смеются.

И посмотрел на Шеравкана, ища поддержки.

— Неправда, — возразил старик-масхарабоз. — Мы со всем уважением!

— Ничего себе — с уважением! — воскликнул Санавбар. — Вы бы еще показали, как учителя палками бьют! Или как он в баню ходит. Или еще чего похуже. Очень смешно! Ха-ха-ха! Динар! Это что же? Покривлялись пять минут — и сразу вам динар подавай? Да люди, бывает, за динар чего только не сделают. Иные всю жизнь за динар работают — да так без динара и помирают. А вам — как ветром принесло. Нет, учитель, так дело не пойдет!

И замолк, переводя возмущенный взгляд с Шеравкана на старого масхарабоза, а затем на слепого.

Джафар так вздохнул, будто содержание речи Санавбара было ему заранее известно.

— Понятно, понятно... Ну хорошо. Дай им динар. Шеравкан, ты слышишь меня? Сделай, пожалуйста, что я сказал.

* * *

Свадьба шла своим порядком. Сначала жениха брили; во время исполнения этого торжественного обряда мать танцевала у крыльца дома с двумя его товарищами, а дети весело горланили:

Что ж такое, папенька?! — бритва не берет!..

Пропади все пропадом, бритва не берет!..

Охромел цирюльник, бритва не берет!

Брось монету, мамочка, — бритва не берет!

Потом долго наряжали и в это время пели:

Конь ретивый расплясался!..
Яллало! яллало!..
Князь охотиться собрался!..
Яллало! яллало!..
Губы у него — кораллы!..
Яллало! яллало!..
Я влюбилась, я пропала!..
Яллало! яллало!..

В конце концов жених — нескладный детина со смущенной улыбкой, блуждавшей по его широкому лицу, еще не тронутому бритвой, разодетый и ухоженный, в новехонькой чалме, подпоясанный алым платком, — вышел во двор, поклонился на разные стороны, прижимая ладони к груди и бормоча приветствия и благодарности, и неловко поднялся на возвышение, сооруженное из пары накрытых тряпьем сундуков.

Тогда из хохочущей, визжащей, хлопающей в ладоши толпы гостей выступил начальник свадебного каравана — двух повозок, стоявших в отдалении; на них жениху с дружками предстояло ехать за невестой.

Это был седобородый, широкоплечий человек в темном халате. Он сурово свел брови, оглядел затаивших дыхание гостей, уперся взглядом в жениха и недобро спросил:

— Где голова?

— Голова? — зачем-то повторил жених. Пожал плечами в еще не обмявшемся чапане и неопределенно махнул рукой: — Вот..

Все засмеялись.

Тут же масхарабозы добавили веселья — молодой прошелся вокруг возвышения колесом, а когда остановился, с него почему-то почти упали штаны, и он, подхватив их руками, убежал, вереща и припрыгивая. Старик же замахал руками, встал на цыпочки и передразнил писклявым голосом:

— Где голова, где?

И сам же немедленно ответил:

— Как где?! Вот же она, вот!

Но похлопал себя вовсе не по голове, а по заду.

Когда хохот стих, начальник каравана недоуменно оглянулся, так при этом разводя руками, будто призывал всех присутствующих в свидетели: в его обязанности входит проверка, все ли у жениха в порядке; и вот он спрашивает, а жених-то, оказывается, болван: на простой вопрос не может ответить. Как же он, такой нелепый, поведет свой свадебный караван? Как, дурачина, с невестой справится?

— Где голова?! — грозным криком повторил начальник.

— Громче, громче отвечай, сынок, — слышался взволнованный голос матери.

— Вот голова! — крикнул жених и в доказательство наличия головы стукнул себя кулаком по макушке: — Вот она!

— Где рука?

— Вот рука!

— Где нога?

— Вот нога!

— Где плечо?

— Вот плечо!

— Где живот?

— Вот живот!

Начальник каравана спрашивал и спрашивал, входя в самые мелкие подробности жениховского владения: и где у него пупок, и где губы, и где уши. И то, и се, и пятое, и десятое, — и все, что он называл, требовалось непременно предъявить.

— Где ногти?

— Вот ногти! — растопырил пальцы жених.

— Ну хорошо! — сказал начальник каравана и сощурился, как будто собираясь все-таки на чем-то его подловить. — А где мочалка?

Но жених уже осмелел, раздухарился, и ничто его не могло смутить:

— Вот мочалка! — гаркнул он, хлопнув себя по причинному месту.

Зрители снова хохотали, визжали, хлопали в ладоши...

Но вот наконец начальник каравана закончил свою проверку, теперь жениху можно было ехать за невестой.

Тогда с него сняли белую чалму, конец которой свисал аж до пояса, и надели другую — из длинного красного платка, перевитого с лоскутом белой кисеи, и навтыкали в нее цветов и ярко-зеленых веточек арчи; и обули в красные сапоги из сыромятной кожи горного козла; и поверх новехонького синего накинули другой, тонкий халат — ярко-красный, огневой; а в руки дали цветастый платок, которым он, красавец из красавцев, должен был смущенно прикрывать лицо.

Понятное дело, что во все время этой длительной и многосложной подготовки ее участники то и дело осыпали друг друга подарками: цирюльник, обходя гостей, многословно жаловался на бритву, и в его кулях кидали медяки и сласти, чтобы она, проклятая, стала наконец острее; начальник каравана сплел камчу из белого платка и расхаживал, грозно ею размахивая, требовал от присутствующих немедленно одарить жениха; мать то ходила с решетом, в которое полагалось положить что-нибудь для будущего хозяйства, то, напротив, рассыпала перед гостями деньги и фрукты, в чем с восторгом способствовали ей дети...

В конце концов все было исполнено как положено, и караван начал строиться. Возглавила его старшая сестра жениха, под которой ступала пегая кобыла. Следом начальник каравана вел в поводу белого жеребца, на котором восседал сам жених. За жеребцом приплясывали три бойких голосистых парня из жениховских дружков с бубнами и чангами, да еще двое несли горящие факелы. Замыкали процессию запряженные волами повозки. Те родственники и гости, кому не хватило на них места, шагали позади веселой гурьбой...

— Сильно гуляют, — заметил Санавбар, когда шумное веселье отдалилось.

Шеравкан его слов не услышал.

Он смотрел вслед удалявшемуся вдоль по улице шествию, и его глаза были затуманены, а свет радужно искрился на каплях непрошеной влаги. Непонятно, чего больше было в его остром, сладком переживании: то ли горечи (как несправедливо! как жаль! как щемит сердце! ведь он мог бы сам ехать на белом коне в новой одежде! это ему вслед кидали бы на счастье пшеницу и просо! это его друзья танцевали бы с бубнами в руках, распевая веселые и озорные песни! и это его мать стояла бы сейчас,

прижав руки к груди и со слезами на глазах провожая свадебный караван своего сына!), то ли предчувствия чего-то еще неведомого, одновременно манящего и грозного, что начнется, когда он (да, ведь именно он мог быть на месте этого рослого сутуловатого парня!) через считанные часы войдет в комнату, где ждет суженая... Как это будет? Он скажет ей: «Сабзина! Любимая моя! Наконец-то!». Что дальше? Она его поцелует? Нежно прильнет? Или, наоборот, испугается, забьется в угол?..

Он на мгновение задохнулся и переспросил, отводя затуманенный взгляд:

— Что?

— Говорю, гуляют хорошо, — повторил Санавбар.

Шеравкан кивнул.

— Хорошо-то хорошо, — скрипуче сказал Джафар. — Но...

— Что, учитель?

— Вы бы, Санавбар, подошли к старосте... м-м-м... или к кому там?

— Зачем?

— Пусть кувшин вина принесут.

— Ах, вина, — повторил Санавбар. — Вы хотите вина, учитель?

— В чем дело? — насторожился слепой, наклоня голову. — Ну да, я хочу выпить вина. Нельзя?

Санавбар покивал с такой печалью, как если бы Царь поэтов своей последней фразой неопровержимо подтвердил его самые черные подозрения. Шеравкан подумал, что сейчас он заведет разговор насчет того, что можно пить мусульманину, а чего нельзя, и заранее заскучал.

Но Санавбар, покивав, неожиданно просветлел, как если бы у него появилась совершенно иная идея.

— Да, конечно, учитель, конечно... почему бы нам не выпить? Думаю, староста не настолько крепок в своей вере, чтобы устоять перед звоном серебра.

— Серебра? — озадаченно повторил Джафар. — Ты думаешь, что...

— Или золота, — уточнил Санавбар. — Ну да, учитель. На мой взгляд, староста производит впечатление весьма правоверного мусульманина. Похоже, он не пропускает ни одного намаза. Вряд ли его порадует роль поощрителя запретных удовольствий. В данном случае — потатчика пьяниц. Однако небольшая мзда поможет ему иначе взглянуть на дело.

— Ну хорошо... Шеравкан, дай денег.

— Опять денег! — сказал Шеравкан.

С чего это, вообще, Санавбар взял насчет старосты? Староста как староста. Не хуже других. И что за странная мысль насчет покупки кувшина вина? Готовы от радости под ноги стелиться, а вином не могут даром угостить?

— Ты слышишь? — поторопил Санавбар.

— Надо просто так сходить, без денег, — хмуро посоветовал Шеравкан. — Кувшин вина они и бесплатно дадут.

— Вы слышите? — саркастически спросил Санавбар. — Приятно узнать мнение опытного человека. Вы его слушайте, учитель, слушайте. Он вас научит.

— Что ты упрямисься, Шеравкан? — досадливо бросил Джафар. — Дай денег.

Шеравкан вздохнул.

— Сколько?

Джафар пожал плечами.

— Ну сколько стоит в этом захолустье кувшин вина? Дирхем дай.

— Лучше динар, — озабоченно поправил Санавбар. — Что десять раз туда-сюда бегать.

— Верно, дай динар, — согласился слепец.

— Динар?! — изумился Шеравкан. — Учитель, вы что! Что ж мы то и дело динарами бросаемся?! Актерам дали, теперь за вино должны давать! Это где такое видано? За динар весь этот несчастный кишлак можно вином запрудить.

— Тебе что учитель сказал! — Санавбар повысил голос. — Твое какое дело? Сказали «дай», значит дай!

— Не ори!

— Учитель, вы слышите?!

— Тихо, тихо! Шеравкан, ты чего? Дай, пожалуйста, деньги Санавбару.

— Эх! — сказал Шеравкан в бессильном негодовании и, не найдя больше слов, нехотя начал отвязывать кошелек. — Навязался на нашу голову!

— Что ты там ворчишь?

— Ничего.

— Нет, ты скажи. Кто навязался?

— Отстаньте, уважаемый, — буркнул Шеравкан.

— Вы прекратите препираться или мне обоих палкой отходить? — рассердился Джафар. — Ждете, пока я от жажды умру?!

— Я-то ничего, учитель, — с готовностью пояснил Санавбар. — Я-то молчу. Это ваш милый поводырь все бухтит чего-то. Честное слово, молодой парень, а хуже деда. Да жадный какой: как до денег доходит, так прямо спасу нет.

И, ловко выхватив из пальцев Шеравкана тяжеленькую золотую чешуйку, он удалился, сокрушенно качая головой и что-то еще на ходу договаривая.

* * *

Вино принесли скоро: не успел Джафар в шестой раз нервно поинтересоваться, куда запропастился этот чертов жулик Санавбар, как сосредоточенный юноша поставил на дастархан два пузатых кумгана.

— Пожалуйста, господин Рудаки, — сказал он. — Староста прислал. Вам налить?

— Что? Где? Что прислал? Вино прислал? — забеспокоился Джафар.

У Шеравкана сжалось сердце: так жалко слепец тянул сейчас шею, так смешно задирает голову, как будто надеясь хоть что-нибудь увидеть из-под повязки.

Он быстро наполнил ему пиалу.

— Пожалуйста, учитель... держите.

Джафар осторожно отпил... почмокал... снова припал.

— М-м-м. Райская влага!

— Сейчас и угощения поспеют, — сообщил парнишка и добавил так, будто приводил исчерпывающий сомнения довод: — Суруш-ака с утра хлопочет.

Дело, похоже, и впрямь шло к тому: со стороны взгорка, где белый яблоневый цвет сменялся розовым сливовым, давно уж тянуло дымом и будоражащими запахами.

Не успел парнишка удалиться, как будто в подтверждение его слов пришли два мальчика: давешний, что поил чаем, доставил стопку горячих лепешек, а его такой же серьезный товарищ — вместительную плоскую жареную лепешку с жареным мясом. Затем последовала зелень (лежала на чистых лопушиных листьях), кислое молоко, вареный горох с луком и маслом, а также здоровущее блюдо ячменной каши, заправленной шкварками, — все в бедняцкой глиняной посуде, но такое свежее и пахучее, что у Шеравкана стало мутиться в глазах.

Но едва он успел проглотить кусок, как вернулся Санавбар — и не один, а в сопровождении старосты и еще нескольких немолодых и столь же смущенных людей.

— Прошу вас, прошу! — повторял Санавбар, рассаживая визитеров. — Учитель будет рад. Не стесняйтесь! Это ведь мы у вас в гостях, а не вы у нас. Рассаживайтесь, угощайтесь. Чувствуйте себя как дома! Это, учитель, уважаемые люди. Хотят вам еще раз почтение засвидетельствовать.

— Хорошо, хорошо.

— Простите, если что не так, господин Рудаки, — шепеляво повторял староста, беспрестанно кланяясь. — Вы привыкли, наверное, к богатым приемам... а мы люди простые... деревенщина. У нас все по старинке... уж вы не гневайтесь.

— Господь с вами! — отвечал Джафар. Он протянул ладони, нашаривая, и староста тут же с новым поклоном взял их в свои. — Что вы говорите! Все замечательно. Невесту привезли?

— Слава богу, слава богу!.. все своим чередом, — говорил староста. — Такой праздник у нас сегодня, видите. Большой праздник!

— Кстати, Санавбар. Налей-ка вина.

— Как не поднять чашу за счастье молодых! — шумел Санавбар, разливая по пиалам.

Шеравкан только сейчас обратил внимание, что он обут в новые сапоги; ну, может, не совсем новые, но все равно едва ношенные. А уходил в дырявых. Откуда взялись?

— Прошу вас! Свадьба — большой праздник. Самый главный в жизни. Кто-нибудь, конечно, скажет, что самый главный — это рождение. На том основании, дескать, что пока человек не родился, у него и свадьбы быть не может. Верно?

— Да, да, конечно, конечно, — несмело соглашались пришедшие.

— Но ведь перед рождением все равно должна быть свадьба? — напирал Санавбар. — А иначе откуда дети возьмутся? Разве не так, уважаемые?

— Конечно, конечно...

— Вот и получается, что свадьба главнее.

— Урок греческой философии, — одобрительно заметил Джафар, протягивая Санавбару пустую пиалу. — Что было раньше — яйцо или курица? А скажите, уважаемые, невеста из вашего кишлака?

— Нет, из соседнего. Вон ту горку обойти — там кишлак Сангияр. Оттуда она.

— Но из хорошей семьи? — озабоченно поинтересовался поэт.

— Из хорошей, — кивнул староста.

— Отлично, — встрял Санавбар. — Семья — корень жизни! Если корень крепкий, то и невеста — лучше не бывает. Давайте выпьем за здоровье ее уважаемого отца!

— Корень-то крепкий, — согласился староста, принимая полную пиалу. — Да вот с самим отцом несчастье случилось.

Он горестно покачал головой. Пришедшие с ним покивали, а седобородый старец в синей чалме сказал со вздохом:

— Бедный, бедный Бахрам!..

— А что стряслось?

Староста свел брови, по-видимому, подбирая слова. Потом расстроено сказал:

— Видите ли, учитель, сад у него был хороший.

— Сад?

— Ну да, сад.

— И что же? — поторопил Санавбар. — Что за причина для несчастья — хороший сад! При хорошем саде жить нужно да радоваться.

— Так-то оно так, — согласился староста. — Да вот только понравился этот сад одному богатому мулле.

— Бухарскому?

— Верно, бухарскому. Захотел в наших краях летний дом построить.

— Вот-вот, летний дом, — подтвердил кто-то. — А что ж? — у нас прохладно.

— Предложил продать. Бахрам отказался.

— Бахраму зачем продавать сад? — пояснил седобородый в синей чалме. — Он с этого сада жил. Ему детей поднимать.

— Вот именно.

— Кто последнее продает?

— Мулла этот и говорит: ага! Не хочешь, значит? И купил выше кусок земли. У Варшаба-ложечника. Плохая земля. Варшаб-ложечник всю жизнь на этих камнях бился, лоскутками сеял.

— С хлеба на воду перебивался.

— Понятно: на такой-то земле.

— А мулла-бухарец ему хорошую цену дал. На, говорит.

— А зачем ему выше? — спросил Санавбар. — Какой смысл? Вы же говорите, он сад хотел купить?

Переглянувшись с односельчанами, староста снова горестно покивал. Потом все же пояснил:

— Через землю Варшаба-ложечника ручей шел.

Санавбар пожал плечами.

— Бухарец землю купил — и запруду построил. Понимаете, уважаемый? Вода в сторону пошла.

— Ах, подлец! — сказал Джафар. — Мимо сада?

— Ну да, мимо сада. Два года Бахрам с ним ссорился. К эмиру жаловаться ездил. А когда сад засох, сам пришел к мулле: ладно, говорит, уважаемый, добились вы меня. Согласен, покупайте. А тот смеется. Какой, говорит, сад? Где сад? Это? Не смейте меня, такой сушняк только на дрова годится. Иди, говорит, другому кому предложи. Раньше, говорит, думать надо было.

— Вот так.

— Такой мулла оказался.

— Бахрам не стерпел... но дело темное. Потом говорили: с ножом кинулся.
— Может быть, может быть, — вздохнул старец в синей чалме. — Горячий человек был. А может, и сами просто так избили.
— В общем, привезли его оттуда. Дня три полежал и умер.
Все молчали.
— Боже мой, боже мой! — негромко протянул Санавбар.
Он сжал виски пальцами и обвел присутствующих блуждающим взглядом.
— Это что же делается-то, господи!
Все молчали.
— Поистине, благо увяло, а зло расцвело!.. рассудок сбился с дороги!
— Золотые слова вы говорите, уважаемый, — заметил староста. — Лучше не скажешь. Позвольте, я налью вам вина.
— Истина, потерпев поражение, обратилась в бегство, — продолжил Санавбар, невидяще глядя на розовую струю, наполнявшую чашу. — А ее преследует по пятам торжествующая ложь. Смеется порок, и плачет добродетель. Справедливость обессиленна, и насилие берет верх. Благородство погребено во прахе, а низость воскресла. Попрано великодушие, ликует скупость. Слабеют узы любви и дружбы, крепче становятся силки ненависти и злобы, унижают праведников и возвеличивают злодеев. Пробуждается коварство, и заснула честность; обильно плодоносит ложь, и засыхает правда; униженно опустив голову, влачится справедливость, и горделиво шествует тиранство!..
Шеравкан сглотнул слюну и мельком взглянул на Джафара: по лицу того почему-то блуждала улыбка.
— Мудрецы будто нарочно совершают деяния, далекие от мудрости! — воскликнул Санавбар, жестом отчаяния сцепляя пальцы на груди. — Обиженный кается в грехах, проявляя покорность и смирение, а обидчик буйствует, не зная преграды своим порокам. Отовсюду грозит широко раскрытый зев алчности, что поглощает и близкое, и далекое. Люди забыли время, когда довольствовались своей долей. Удачливый злодей превознесен выше неба, а добрые люди из страха перед ним желали бы укрыться в земные недра. Благородство швыряют с вершины горы на обочину дороги, и низость попирает его, опьяненная собственной силой!..
— Да, да, уважаемый, — прошепелявил староста, едва сдерживая слезы. — Вот я вам потом расскажу, какой случай в нашем собственном кишлаке был.
— Удалась власть от мужей достойных, и ее подхватили разбойники и лиходеи. И мирская жизнь ликует, словно наглая блудница, говоря: «Ушли прочь добродетели, и встали на их место пороки!»
Санавбар замолк и обвел присутствующих таким взглядом, как будто только что проснулся и не может понять, не является ли то, что он видит, продолжением его прежних видений.
— Точно, точно! А дальше: и я погрузился в раздумья о дивных делах этого мира, — негромко сказал Джафар.
— Что? — переспросил Шеравкан, наклоняясь. — Что вы говорите?
— И не мог я понять, почему человек — самое благородное и совершенное из земных созданий — всю жизнь свою влачит в печали и в заботах, — пробормотал слепец. — По-

нимал я, что всякий разумный муж желал бы любыми средствами достигнуть спасения, но видел, что люди бездействуют, и не было конца моему удивлению...

После чего распрямился, усмехаясь, и воскликнул, протягивая в пространство пиалу:
— Молодец, Санавбар. Хорошие слова! Отличная память! За это надо выпить.

Утро. Айары

Санавбар угрожающе тянул к нему руку, рогами растопырив пальцы, и повторял:

— Козочка, чи-ги, чи-ги!

«Уважаемый, вы зачем Джафара обманули?!» — хотел спросить Шеравкан.

Но белый свет переливался и трепетал, как трепещет пленка на стынущем молоке, и все плыло и смазывалось.

В мгновенном испуге распахнул глаза: перед ними обнаружилось бескрайнее золотое пространство.

Моргнул, и оказалось, что это всего лишь пятно солнечного света на глиняной стене; а он лицом к ней и лежит.

Вздохнул, заворочался, неслышно потянулся.

Солнце било сквозь щелястую, связанную из ивовых жердей дверь.

Утро.

В комнатенку доносился привычный шум жизни: петух прокричал... еще... где-то вдалеке монотонно лает собака: уф, уф!.. и опять: уф, уф!

Едва слышно пошуршав сеном, повернулся на другой бок.

Джафар спит: левая рука под головой, ладонь правой прикрывает лицо, как будто защищаясь.

Другой тюфяк пуст, но хранит очертания тела. Куда-то Санавбар улепетнул спозаранку... ох уж этот Санавбар.

Мысли спросонья медленные, ленивые.

Давеча Бехруз, который их ночевать устроил... хорошая комната, чистая... брат каравансарайщика Салара... да, так вот Бехруз сказал, что вино, конечно, бесплатным было. Прямо на смех Шеравкана поднял, когда тот, помогая набивать тюфяки свежим сеном, спросил невзначай. Кто же, говорит, с гостей деньги будет брать... мол, смешно и думать даже, у нас в кишлаке такого не водится. Это, говорит, староста всю компанию угощал.

А сапоги Санавбар у него самого купил, у Бехруза. Бехруз хотел бесплатно отдать — ношенные сапоги-то, а человек — друг Царя поэтов, а на ногах у него — труха. Почему же ему сапоги не подарить? Но Санавбар настоял — дескать, не надо ему бесплатно ношенных сапог, он человек небедный, деньги водятся, может и купить. Разгорячился весь: нет — и все тут. Ну, он гость, гостю нужно уступать... согласился Бехруз взять за сапоги десять фельсов — сумму по нынешним временам скорее символическую, чем вещественную. Но Санавбар и впрямь человек небедный — мельче динара ничего нет. Поди еще разменяй. Короче говоря, сошлись на том, что несчастные эти фельсы Санавбар занесет на обратном пути: когда отведет Царя поэтов в Панчруд и будет возвращаться.

Возвращаться он будет!.. Его и туда-то никто не звал. Вот и опять видно, что жулик.

Ну ничего, динар-то отдаст, никуда не денется. Вчера-то все пьяные были, не с руки, а сегодня Шеравкан до него доберется. Так и так, Санавбар, я все узнал, вино бесплатное. Давай динар обратно, а то сейчас учителю пожалуюсь. Ничего, отдаст как миленький.

Вчера... да, вчера.

По мере того как юноша, ведавший кумганами, уносил пустые, чтобы вернуть их полными (сделал это трижды, если не четырежды), застолье прошло все положенные фазы развития: и радостно-приветливое оживление, и приступы нежности, во время которых только правила приличия мешали новообретенным друзьям заключить друг друга в объятия, и припадки буйного веселья, а затем и беспричинного раздражения (в частности, Санавбар, задетый каким-то совершенно невинным замечанием, вспылил и хотел немедленно покинуть не только компанию, но и кишлак; однако в конце концов поддался на дружные уговоры и передумал, ударившись вместо того в слезливые и путаные воспоминания обо всех когда-либо понесенных им незаслуженных обидах).

Часа через полтора разговор, будто полноводная река, пропадающая в пустыне, окончательно разбрелся на отдельные высказывания, совершенно не связанные друг с другом. Один из уважаемых людей прикорнул, положив голову на колени другого, третий сидел, бессильно обмякнув после очередной неуспешной попытки увлечь друзей в огневой танец.

Санавбар, качаясь, как китайский болван, бормотал обрывки стихов, сам себя поправляя, проговаривал заново и опять сбивался.

Только староста по-прежнему пытался поведать о целом ряде ужасных случаев, что происходили некогда в кишлаке Кунар, но его и раньше-то не вполне внятная в силу шепелявости речь по мере пополнения кумганов окончательно испортилась, и чем дальше, тем труднее было понять, о чем же он все-таки толкует; впрочем, слушать его давно уже никто не пытался.

В конце концов их привели сюда. Санавбар два раза падал. А Джафар ничего, твердо шел. Шеравкан его маленько только поддерживал.

Санавбар сразу повалился — как мертвый.

А Джафар сел на тюфяк и стал пьяно куражиться.

— Шеравкан!

— Что, учитель?

— Это мы куда пришли?

— Как куда, учитель? Ночевать пришли... вы ложитесь.

— Ночевать, говоришь?

— Ну да.

Джафар надменно оттопырил нижнюю губу:

— Это что же за ночевка такая? Опять клоповник?

— Почему клоповник? Чистенько. Я же говорю: Бехруз, брат каравансарайщика Салара...

— Брат каравансарайщика... и сам каравансарайщик... и дети его будут каравансарайщиками. Чисто, говоришь?

— Чисто, учитель. Мы с Бехрузом свежего сена в тюфяки напихали. Пощупайте. Недовольно потыкал кулаком. Подозрительно наклонил голову.

— А храпит кто?

— Санавбар.

— Любитель поэзии... казалось бы, утонченное существо... а храпит, как сапожник. Ну хорошо... хорошо. Чисто, говоришь. А вот я сейчас сам посмотрю, как тут чисто. Знаю я этих каравансарайщиков... и братьев каравансарайщиков... грязь всюду непролазная. А то что ж это я, как крот...

И с этими словами вдруг на самом деле взял — и стянул повязку с лица.

Шеравкан содрогнулся.

— А то водят меня куда-то... ночевать, туда-сюда... а я ни черта не вижу... крот кротом.

Но секунда прошла — и ничего.

Шепча что-то горестное, Джафар осторожно ощупал два глубоких шрама. В келье было сумрачно, и Шеравкан не разглядел толком.

Слепец вздохнул.

— Ах, господи. Вот так, значит... ну понятно, — с пьяным разочарованием махнул рукой. Посидел, свесив голову. Снова надел повязку. Поправил. — Шеравкан!

— Что?

— Так чисто здесь?

— Чисто, учитель.

— Ну, если ты говоришь — чисто, значит, так тому и быть... ты человек надежный. Шеравкан!

— Да, учитель.

Голос прежний, будто и не пьяный вовсе.

— Будь добр, принеси пиалу воды... поставь сюда. Принесешь?

— Принесу.

— Я спать буду, Шеравкан. Ладно?

— Спите, учитель.

— погоди, а собака где? Кармат куда делся?

— На поляне был. Потом не знаю... не следил.

— Пошел любви искать, — вздохнул слепой. — Ну ничего. Хлебнет — и вернется.

Шеравкан отправился за водой, а когда вернулся, Джафар уже мирно посапывал.

Да, вот так было вчера... праздник кончился. Что ж... надо вставать.

Он еще раз на славу потянулся. Сел, чувствуя приятную утреннюю легкость. И, еще не поняв, что, собственно говоря, случилось, похолодел от пяток до кончиков волос на макушке.

Легкость!

Вот тебе и легкость: кошелька-то нет! Был привязан к поясу тяжелый кошелек с деньгами Джафара! Где он?!

Вскочил, переворшил тюфяк.

Нет кошелька!

Злые слезы брызнули из глаз.

Мало ему было динара! Подлый человек! Он все украл, все у них украл!

— Учитель! — трубно воззвал Шеравкан. — Учитель, беда!
Выскочил из кибитки наружу, дико огляделся.
Кармат лежал в траве у крыльца. Поднялся, приветливо мельтеша обрубком хвоста, припал на передние лапы, скуля и потягиваясь.
Тишина, покой. Дымы над домами... легкий туман лежит в складке холмов... стадо коров рассыпалось на зеленом склоне, будто горстка разноцветных камушков.
Украл! Все деньги украл!
— Учитель!
Ворвался в каморку.
Джафар заворочался, сел.
— Что ты орешь? Пожар? Наводнение?
— Учитель, беда!
— Да что случилось, черт тебя возьми!
— Санавбар сбежал! И деньги украл!
— Какие деньги?
— Ну деньги же! Вам привезли! Вы что, не помните?! Я из них вчера ему динар давал! На вино!
Слепец зевнул.
— Ах, деньги...
Почесал голову.
— Ну понятно. Кармат пришел?
— Какой Кармат?! Учитель, у вас деньги украли!
— Да понял я... ты ему дай что-нибудь.
— Кому?
— Собаке. Хлеба дай хотя бы.
— Да что вы все про собаку, учитель, — Шеравкан чуть не разрыдался от обиды и горечи. — Я же говорю вам: Санавбар деньги украл. А вином староста угощал. Тоже не нужно было никаких денег!
— Староста угощал? — удивился слепой.
— Староста!
— Ну что тут скажешь... Не перевелись еще добрые люди на свете.
— Что он за человек?! — бушевал Шеравкан. — Он какие слова вчера говорил, скорпион!!
Джафар зевнул и снова почесался.
— Какие слова?
— Вчера! Говорил!
— Если ты про весь этот бред, то лучше забудь, — вздохнул Джафар. — И у трезвого-то нечасто найдется разумное слово, а уж у пьяных!..
И безнадежно махнул рукой.
— Еще не пьяные были! Когда он про алчность! Когда про отца невесты староста рассказывал! Справедливость обессилела! Низость воскресла! Ведь говорил?!
— Ну и что? — Джафар пожал плечами. — Думаешь, он сам это придумал?
Вопрос сбил Шеравкана с толку.
— А кто?

— Это из предисловия, — пояснил Джафар. — «Калила и Димна» имеет предисловие. Санавбар оттуда наизусть читал.

— Наизусть... ну и что? какая разница! Ведь говорил?! Сам говорил, а сам вон чего дождался, пока усну, и деньги спер! Он же вор, вор! В Бухаре ему руку бы отрубили!

Слепой хмыкнул.

— А сколько, говоришь, было?

— Пятьдесят!

— Пятьдесят? Гм... за пятьдесят могли бы и голову. Но мы ведь что-то уже потратили?

— Что мы потратили?! Динар масхарабозам... да динар ему самому вы велели дать. Ему руки надо рубить, а вы деньги даете. Чужими словами! — кипел Шеравкан. — Вот и видно, что сволочь! Еще и чужими словами! Чтобы всех заморочить! Пусть знают, какой он честный! Какой добрый! Справедливость обессилела! Низость воскресла! А сам кошелек попятил!

Джафар вздохнул и снова почесался — на этот раз запустив обе пятерни в бороду.

— Бесчестный человек! Бессовестный! Говорит чужие слова о чести — а сам ворует!

— Что ты привязался к этим чужим словам? — недовольно перебил слепой. Пошарил возле себя, нашел кулях. Посадил на голову. — Будь к нему снисходительней. У него хотя бы есть слова, которые он может сказать. Он знает, где их найти. Большинство не имеют об этом ни малейшего представления.

— Ага, знает он, где слова найти! Чтоб честным людям глаза отвести! А мы теперь без денег!

— Не горячись так, мой дорогой, — посоветовал Джафар. — Ты уже стихами говоришь. Если будешь так кипятиться — вообще невесть до чего дело дойдет.

— Какими стихами?

— Пока еще простенькими: «Слова найти, чтоб глаза отвести». Но лиха беда начало, — Джафар усмехнулся. — Хватит. Как-нибудь образуется. Может, еще вернутся твои деньги.

— Ну конечно: вернутся! Вот вы смешной, честное слово!..

Они помолчали.

— Слушай, — задумчиво сказал Джафар. — А записка тоже в кошельке лежала?

— Ну да, — покаянно кивнул Шеравкан. — Тоже в кошельке.

— Так и не прочли. Вот и выходит: слепой — все равно что неграмотный. А неграмотный — все равно что слепой. Я-то уж вряд ли когда-нибудь прозрею. Так надо хотя бы тебя грамоте обучить.

— Меня?

Шеравкан потрясенно молчал.

Предложение Рудаки прозвучало так просто, как будто речь шла о чем-то совсем немудреном — ну, скажем, научиться месить тесто или стирать белье. Но обучиться грамоте! Стать чтецом! И даже, может быть, уметь писать!..

— Времени у нас хоть отбавляй. Правда, я не смогу проверять твою писанину... но что-нибудь придумаем. Можно палочкой на земле... я буду водить твоей рукой, а ты — смотреть, что получается.

— Палочкой, — замороженно повторил Шеравкан.

- Кто твой отец? — неожиданно спросил Джафар.
- Отец?
- Ну да, отец. Кто он? Ткач, кожемяка? Портной?
- Он стражник, — сказал Шеравкан. — Его Бадриддином зовут. Это он вас в Панчруд отправлял... сказал, что я с вами пойду. Помните?
- Нет, не помню... я никого не видел, — он вскинул голову и добавил, хмыкнув: — По вполне понятным причинам. Кстати, скажи-ка...
- Что?
- Покрутил головой, как будто нервно озираясь.
- Там ведь были какие-то всадники?
- Да, были. Трое.
- И Гурган среди них?
- Эх, зачем сюда разговор повернулся! Надо было молчать, что отец стражник. Нечистый за язык потянул.
- Ну да, был, — нехотя сказал Шеравкан. — С двумя нукерами. Как вас привели, они сразу уехали.
- Так и есть: не ослышался он. Узнал по голосу. Это был голос Гургана: «Вот он каков теперь, полюбуйтесь!..»
- Джафар вздохнул.
- Ну ладно. Взгляни-ка, там не осталось глотка?
- Шеравкан потянулся, качнул кумган: вчера Бехруз принес, когда разводил гостей.
- Осталось.
- Налей, пожалуйста.
- Шеравкан наполнил пиалу.
- Значит, стражник, — пробормотал поэт, отпив.
- Стражник, — подтвердил Шеравкан. — Вообще-то мы из ремесленников. Отец в молодости айаром был.
- Айаром? — удивился Джафар. — Если он был айаром, то как стал стражником? Айары стражников ненавидят.
- Да, он был правой рукой головы айаров, удальца из удальцов, — сказал Шеравкан, немного волнуясь.
- Seriously?
- Да!
- От волнения и гордости перехватило горло, и Шеравкан, поскольку не мог ничего сказать, только подтверждающе кивнул.
- Вот как, значит. Ты тоже хочешь стать айаром?
- Что за вопрос! Кто же не хочет стать айаром?!
- Всякий хочет стать айаром, да не у каждого получается.
- Во-первых, ты должен быть крепким, веселым парнем, уметь за себя постоять, да чтоб острое слово всегда наготове. Если станешь таким, овладеешь приемами боя, применяемыми в состязаниях, докажешь дружбу, проявишься в деле, выкажешь храбрость и удалство, закалишься в схватках с соседними кварталами — тогда, если тебя приметит кто-нибудь из старших по братству, лет в семнадцать станешь на первую ступень: наденешь рубаху с закрытым воротом, обуешь на босу ногу кожаные каву-

ши на высоких каблуках, плотно-плотно навьешь чалму с «мышинным хвостом» коротко выпущенного конца и повесишь на поясной платок пару небольших ножей в лаковых ножнах.

Весной, когда земля ждет определения, каким быть будущему урожаю, когда она мается, как роженица, ожидая подмоги от людей и животных, — пусть бы своей яростью и мощью помогли проснуться ее дремлющим силам! — за городскими воротами собираются партии удальцов.

Поначалу соперники все вместе становятся в большой круг. Первыми выпускают бойцовых кекликов — горных куропаatok.

Ах, как наскакивают они друг на друга, как сшибаются, как бьют крыльями, вздымая вихри! Сколько чувства в криках болельщиков, сколько радости одних и разочарования других при конце яростной битвы!

Когда свежий ветер уносит пестрые перья, выходят петухи; за петухами бараны — круторогие красавцы, бьющие друг друга так, что лопаются лобные кости.

Сколько азарта, сколько ожесточения! Хватит ли птиц и животных, чтобы позволить страстям выплеснуться из этих разгоряченных, из этих то ликующих, то готовых плакать людей?

Куда там!

Выступают первые молодцы — один на один. Договариваются, как бить: кулаком ли, ладонью, коленом или головой. Долго манерничают, предлагая сопернику право первого удара. Вот наконец один берется руками за ворот собственного халата, расставляет ноги пошире.

— Очень прошу вас, уважаемый, сделайте свое дело!

Бац!

Шатнулся молодец, но устоял.

— Это все, на что вы способны, уважаемый?

Трах!

Снова удержался.

— Уважаемый, мне стыдно за вас. Вы не могли бы хоть немного постараться?

Хлесь!

Переступил... пошел... должно быть, земля перед ним багровая... алая!.. голубая и зеленая!..

Выправился!

— Вы закончили, уважаемый? Тогда позвольте мне.

Там другая пара... там третья... жару больше... пышет пылом!..

Вот уже и вместе пошли — стенка на стенку, дружина на дружину. Гром битвы катится на весь свет. Пыль сражения застилает солнце. Скачут нукеры эмира разнимать ратников.

Не дай бог зашибут кого-нибудь насмерть — ну что ж, партия платит за кровь, скидываются все по-братски.

В жарких перепалках, неустанных трудах и заботах о требующей неусыпного внимания чести, в самоотверженном единении и беззаветной дружбе пройдет года два — и поднимешься на вторую ступень: таёр.

А если так, то теперь тебе позволены сапоги на высоких подборах, легкий халат

нараспашку — зимой и летом без рубахи, чалма-корзинка, конец которой раза в полтора длиннее, чем у новичков, и полуаршинный нож на непомерно длинном кушаке из цельного куска маты.

Ну а на самой высокой ступени айарского молодчества стоит муж из мужей, молодец из молодцов.

Сколько бы партий ни было в городе — да хоть бы даже и четыре: шахристанцы, регистанцы, калабадцы и джуйбарцы, — муж мужей все равно один: один удалец удалцов на свое время. Сменит его новый раис айаров — значит, и время сменилось, пошел новый круг, начинай сначала... А как сменит? — только вызвав на честный бой и победив так легко, так очевидно и играючи, что все только ахнут: о да, верно, тут не поспоришь, уж удалец так удалец, молодец из молодцов, муж из мужей. А если случится малейшая заминка, если победа не свалится в руки так же легко, как переспелое яблоко с подсохшей ветки, прежний раис останется на своем месте, а того, кто зря покусился на его славу, с позором и навсегда выгонят из айарского братства.

...Шеравкан вздохнул.

— Не знаю.

— Не хочешь? — удивился Джафар.

— Хочу. Но сыну стражника трудно стать айаром.

Слепец допил вино, поставил пиалу.

— А как же отец стал стражником?

Шеравкан пожал плечами.

— Он хотел жениться.

Замолчал.

— Ну? — поторопил слепец.

— Ну вот. На маме на моей хотел жениться. Ну то есть... на будущей моей маме. А дедушка Рашид... мамин отец... помните, вы еще сказали, что он огнепоклонником был?

— Что?! — изумился Джафар. — Когда я говорил, что дедушка Рашид был огнепоклонником?

— Помните, про свинью поспорили? Вы и сказали. Да ладно, ничего, я же не обиделся.

— Нет, подожди. Я про дедушку Рашида ничего не говорил. У меня и мысли такой не могло быть. Я говорил всего лишь, что твои предки поклонялись Ормазду. Как и мои, впрочем. Понимаешь? Бог с тобой, это совершенно не про твоего дедушку Рашида.

— Ну ладно, ладно, — отмахнулся Шеравкан, которому не терпелось продолжить рассказ об айарах. — В общем, дедушка Рашид-то и говорит ему, папе-то моему: пока, говорит, ты с айарами путаешься, я за тебя дочь не отдам. Мне, говорит, зачем такое нужно: тебе башку проломают, а она с детьми останется. Такой уж дедушка человек. Я его люблю, конечно, но... — Шеравкан расстроено махнул рукой. — Так и заставил отца из айаров уйти.

— И он стал стражником, — вопросительно уточнил слепец.

— Ну да, стал стражником, — кивнул Шеравкан.

— То есть и тебе, скорее всего, придется стать стражником, — полуутвердительно сказал Джафар.

Шеравкан пожал плечами:

— Не знаю. Наверное.

Произнеся последние слова, он с удивлением почувствовал, что его согласие с будущим немного горчит.

Да, он станет стражником... но зачем тогда уметь читать?

Слепец нашарил пиалу, придвинул.

— Налей...

Шеравкан взялся за кумган.

И вдруг, неожиданно для самого себя, спросил, запинаясь:

— Джафар... уважаемый Джафар... а как это с вами случилось?

(Продолжение следует)

Бахтияр БАБАДЖАНОВ

Смогут ли *Scholar Sovieticus* адаптироваться к новым условиям?

О старых и новых методологиях исследований по истории Средней Азии

От редакции. В 2010 году в Ташкенте вышла монография известного историка и исламоведа Бахтияра Бабаджанова «Кокандское ханство: власть, политика, религия». Это фундаментальное исследование по политической истории Кокандского ханства сразу привлекло к себе внимание специалистов и всех, интересующихся историей Средней Азии. ВС откликнулся на выход книги Б. Бабаджанова, опубликовав рецензию на нее Сергея Абашина (Институт антропологии и этнологии Российской академии наук, Москва) (ВС, XXIII-XXIV, С.103-109). Естественно, что появление такой обобщающей работы на столь актуальную историческую тему вызвало среди историков дискуссию, вскрывшую не только различия в оценках того или иного события в истории Коканда, но и разницу в методологических подходах. Действительно, вопросы методологии в исследовании Средней Азии обсуждаются среди историков региона довольно редко и остаются одними из наименее решенных. Еще в 1996 году известный востоковед Юрий Брегель выражал сожаление, что «центральноазиатские историки, почти без исключения, не испытывают какого-либо интереса к общим методологическим проблемам», что они «продолжают использовать практически без изменений прежние марксистские клише, безотносительно к [исследуемому] периоду или теме» (Bregel Yu. Notes on the study of Central Asia. – Papers on Inner Asia, 28. – Bloomington, Indiana: Indiana University Research Institute for Inner Asia Studies, 1996. – P. 18). Публикуемая ниже статья Бабаджанова показывает, что за прошедшие годы эта ситуация, к сожалению, не слишком изменилась.

Обращаем внимание, что данная статья – как и остальные материалы, помещаемые в ВС в рубрике «Дискуссия», – публикуется в дискуссионном порядке и отражает личное мнение автора.

1.

Вот уже более века вопрос о методах исторических исследований остается не менее, если не более, обсуждаемым, чем собственно история. Тон в этих дискуссиях обычно задавали философы; реже – сами историки или, скажем, ориенталисты. В мире образовались целые школы, направления, различающиеся в подходах и методах. Одни из них развивались и могли обрести иные формы эволюционным путем, другие просто терпели крах, но тоже могли возрождаться в измененных видах.

Пример современного Узбекистана и соседних стран региона в этом отношении, пожалуй, самый показательный. Распад СССР означал крах не просто советской идео-

логии, но старых подходов в гуманитарных науках, основанных на примитивно истолкованном марксизме, ленинизме и прочих «измах». Новый политический статус Узбекистана и призыв руководства страны вернуться к объективному описанию и толкованиям истории¹ налагал колоссальную ответственность не только на историков, востоковедов, но и на представителей других направлений в гуманитарной сфере. Однако адаптация к новым условиям и, соответственно, к новым требованиям в отношении гуманитарных наук (прежде всего исторических) оказалась непростой и под силу не всем ученым. Кто-то из них сумел это сделать, поскольку в советское время не особенно идеологизировал свои работы либо в их публикациях ссылки на «классиков» выглядели не более чем «дежурной декорацией». Другие же не нашли иного способа адаптироваться к новым требованиям науки, кроме как попытаться перетащить советские методы исследований в современное научное и, отчасти, идеологическое пространство.

Поэтому представляется крайне важным обратить внимание на главную методологическую проблему, которая вновь и вновь встает перед нашими историками.

В этой статье я хотел бы коснуться только одного ее аспекта. А именно – стиля описания и толкования так называемых «народных восстаний», которые в советской традиции рассматривались исключительно как проявление «классовой борьбы». Еще важнее обратиться к оценке работ, в которых старые (именно советские!) подходы осознанно или бессознательно переносятся в современные исследования истории Узбекистана или региона в целом.

Сегодня, казалось бы, очевидно, что советские методы не просто ущербны в плане научном, но и опасны в идеологическом и политическом отношении. Поэтому в случаях скрытой реанимации «советизма» (под личиной новой национальной истории) особенно тревожит одно обстоятельство. При интерполивании таких оценок на современность, когда история представлена в виде непрерывных или перманентных «восстаний», у современного (особенно молодого) читателя могут возникнуть совершенно недвусмысленные ассоциации. Разве революционная или «повстанческая» история и идеология не доказали своей общественной и политической опасности, особенно в смысле перманентного возрождения революционных идеологий? Ведь эта «левацкая идеология», доведенная, скажем, у Ленина или Троцкого до абсолюта, сумела внушить, что бунты, восстания, революции суть явления прогрессивные. В советской исторической науке «революционная история», как признак перманентной классовой борьбы, должна была найти свое подтверждение в так называемых «национальных историях». Требовалось отыскать побольше «восстаний» и применить к ним классовую методологию. К чему приводил такой поиск, хорошо известно. Это было фактически насилием (если не надругательством) над историей, сотворением новых мифов, с приложением к любым бунтам или смутам, независимо от их стимулов, причин и целей их лидеров, схем «классовой борьбы» и ярлыков «народных», «прогрессивных», «реакционных» восстаний – в качестве признаков этой борьбы.

Теперь хотел бы обратиться к конкретным примерам. В качестве наиболее примечательного я предлагаю рассмотреть работы Хайдарбека Бабабекова².

2.

Однако вначале – две небольшие оговорки. Я далек от мысли, что работы Х. Бабабекова совершенно бесполезны в научном отношении. Даже критически отозвавшись о них в своей монографии³, я отметил наличие в них полезных сведений и фактов⁴. Это можно сказать и о его кандидатской диссертации, о которой речь пойдет ниже. И второе. Я полагаю, более продуктивным будет рассмотреть некоторые его работы в обратном хронологическом порядке, то есть начиная с тех, которые он опубликовал в период после 1991 года, а затем уже обратиться к исследованиям, что увидели свет в советский период или защищены в виде диссертаций. Такой порядок анализа мне важен для того, чтобы более точно и ясно показать прямую связь его методов с «классовым подходом» советского времени.

С 2007 года Х. Бабабеков публикует частями работу «Кўқон хонлигини қисқача тарихи» («Краткая история Коканда») в издаваемом им популярном журнале «Тўрон тарихи» («История Турана»). В одном из выпусков журнала автор обратился к некоторым восстаниям, имевшим, по его мнению, место в Кокандском ханстве⁵. Особое внимание привлекает таблица, в которой он пытается систематизировать тридцать четыре «восстания»⁶.

В первых трех столбцах указывается название восстания или его лидер, годы событий, затем – этническая принадлежность «восставших» (киргизы, казахи, таджики и узбеки; иногда национальности смешанные*). Четвертый столбец содержит характеристику результата «восстания» – как «победа» или «поражение»; пятый – заключение о «характере восстания», выраженное дихотомическими характеристиками советского времени: «прогрессивный» или «реакционный», иногда с добавлением – «народное движение за свободу».

Возникает вопрос: на каком основании эти характеристики даны автором большинству из названных движений (бунтов, смут), которые в местных источниках оцениваются отрицательно, в том числе с точки зрения норм религиозной, политической, родоплеменной или социальной этики? В таблице сразу угадывается влияние прежней, «классовой», методологии, когда требовалось показать, что история представляет собой непрерывную череду восстаний «угнетенных классов».

Свою верность старым методам исторического анализа Х. Бабабеков доказывает в толковании и изложении также и других эпизодов из истории Кокандского ханства перед его аннексией (февраль 1876 г.). Например, в брошюре «Пўлатхон қўзғолони» («Восстание Пулат-хана») ⁷ киргиз Пулат-хан представлен как борец за независимость, активно участвовавший в антиколониальной борьбе. Однако насколько это соответствует историческим фактам?

По сведениям практически всех местных источников Пулат-хан (точнее Лже-Пулат-хан) – лицо, совершенно случайно вовлеченное в движение против Худаяр-хана. Это был юный повеса, сын ташкентского киргиза, продавца табака (*носфуруши*), и при этом – самый жестокий грабитель оседлого населения. Об этом пишут практически все местные авторы, кто обращался к его фигуре и деяниям⁸. А самое главное – све-

* Эти «этнические» обозначения Бабабекова в таблице противоречат данным, приводимым кокандскими авторами той эпохи.

дений о прямом участии Пулат-хана по его собственной инициативе в столкновениях с войсками Кауфмана нет. Фактически все прецеденты его «сопротивления» войскам фон Кауфмана представляли собой ответную реакцию на нападение русских на его отряды. Он просто бежал от преследований. Российские военные чины выбрали отряд Пулат-хана в качестве объекта преследования не потому, что тот был опасен для русского владычества в Туркестане. Они хотели лишь продемонстрировать, – не забывая о возможности получить награды и чины, – что именно они окончательно «подавили смуту» на территории Кокандского ханства. Однако это отдельная история. Нам важнее выяснить: правомерно ли видеть в деяниях Пулат-хана те «порывы к борьбе за национальную независимость», которые ему старается приписать Х. Бабабеков? Допустимо ли называть антиколониальным восстанием движение, в котором этот лже-хан практически не участвовал?

Еще больше возражений вызывает вывод Х. Бабабекова о том, что после выдвижения лидером Пулат-хана восстание приобрело организованный и целенаправленный характер. Все было как раз наоборот!

Я не хотел бы задавать риторические вопросы, вроде того, что же побуждает Х.Бабабекова в работах периода независимости хранить верность старой методологии или сохранять старые мифы в новых обертках. Мне важнее установить – где корень проблемы? Для этого предлагаю обратиться к его докторской диссертации, которая названа в стиле советской историографической школы «Народные движения в Кокандском ханстве и их социально-экономические и политические предпосылки (XVIII–XIX вв.)»⁹.

Диссертация написана (на основе его монографии¹⁰) в конце периода перестройки и защищена фактически в самом начале независимости Узбекистана (1991 г.). Она является довольно странной метаморфозой. Автор отступил даже от тех положительных в научном смысле достижений, которые мы видим в его кандидатской диссертации (о ней речь пойдет ниже). Возможно, сама тема докторской диссертации, сформулированная (как и в монографии) в стиле советской исторической школы, побудила автора избрать в качестве методологии своего исследования примитивно истолкованный марксизм, что вообще характерно для многих работ советского периода. И хотя к диссертациям времени, о котором идет речь, жестких идеологических требований уже не предъявлялось, Бабабеков, тем не менее, пишет, что все его сведения по «восстаниям», почерпнутые у русскоязычных авторов, должны быть рассмотрены «и критически осмыслены с позиции марксистско-ленинской методологии»¹¹. Напомню, что в советской традиции термин «восстание» носил идеологический смысл, и именно в таком значении он продолжает использоваться Х. Бабабековым, который в своей диссертации придерживается этого принципа достаточно твердо, обильно ссылаясь на труды В.И. Ленина, причем чаще всего без особой системы и не всегда к месту¹².

Именно эта «революционная идеология», как метод и подход, прочно заняла свое место в исследованиях Х.Н. Бабабекова и в несколько видоизмененной фактически перешла в его работы, написанные после 1991 года. Попробую продемонстрировать это утверждение на конкретных примерах, а заодно попытаюсь доказать научную и методологическую ограниченность подобного подхода.

В этой же докторской диссертации Х. Бабабеков упрекает некоторых авторов именно в отсутствии «классовой оценки». Например, А.Х. Хасанов обвиняется в том, что в его работе¹³ «не подчеркнут такой важный момент, как развитие совместной классовой борьбы трудящихся киргизов и других народов Средней Азии против кокандского ханства»¹⁴. Такие же претензии высказаны и в адрес других авторов – особенно тех, которые знали местные источники лучше и были очень осторожны в оценках «восстаний», не прилагая этого термина ко всем без разбора волнениям и смутам¹⁵. И в советской историографической школе находились трезвомыслящие историки, стремившиеся избежать, когда это было возможно, идеологических штампов.

Предлагаю обратиться еще к одному примеру – описанию так называемого «восстания кипчаков», произошедшего в период правления Абд ал-Карим-бия (1733–1749 или 1751). Речь идет о выступлении кипчаков в Касане, одну из версий которого приводит Аваз-Мухаммад¹⁶. Другая, похожая версия «восстания» (использованная Х. Бабабековым) изложена в сочинении Мирза Алима Мушриф¹⁷, который писал, что кипчаки, «подняв головы, стали притеснять и терроризировать население Коканда»¹⁸. Множество ограбленных людей жаловались правителю Абд ал-Карим-бию, но кипчаки «не оставили своей привычки к грабегам». Попытки правителя «увещевать кипчаков» и уладить дело миром не увенчались успехом. Тогда «богословы и ученые»* (в диссертации они названы «реакционной феодальной верхушкой»¹⁹) вынесли соответствующее решение и выставили на базаре глашатая, который призвал к борьбе с кипчаками. В ответ смутьяны (как их называет Мушриф), движимые племенной солидарностью, собрали войска под Касаном, принялись грабить близлежащие становья и селения, в том числе и крупное селение Тура-курбан, без разбору убивая жителей. Только тогда Абд ал-Карим-бий вынужден был приказать двинуть войска на кипчаков. Те, поняв, что «дело мести зашло далеко», и испугавшись, попытались уладить дело миром, послав делегацию к правителю Намангана, который, однако, арестовал посланцев. Смутьяны бежали и подверглись избиениям, а заложники были казнены.

Таково краткое изложение событий по Мушриф. Спрашивается, каким образом, даже прибегая к марксистским оценкам, мы можем назвать это «восстанием», тем более «прогрессивным» или «народным», как это делает Х.Н. Бабабеков? Однако он находит «выход» из ситуации. Он утверждает (со ссылкой на то же место у Мушрифа), что, мол, кипчаки были вынуждены восстать потому, что им не достались чиновничьи должности в государстве, которые были отданы узбекам и таджикам²⁰. Но у Мушрифа и других авторов об этом не сказано ни слова! Результат мятежа Х. Бабабеков оценивает привычным штампом советской историографии – как «победу феодалов». Причем само «восстание» названо «прогрессивным»²¹.

Особенно впечатляет его вывод:

«Анализ этого восстания показывает, что в данном случае стоял вопрос, кто раньше сумеет привлечь на свою сторону население Коканда – кипчаки или правительство. Реакционная феодальная верхушка ... спровоцировала их погром [т.е. кипчаков – Б.Б.], вместо того, чтобы наказать истинных виновников ... Разумеется, кипчаки не могли простить этого и решились отомстить

* В тексте *'улама'* *ва фузала*, т.е. те, кто может дать фетву по тем или иным проблемам общины (богословы), либо те, кто пользуется авторитетом в общине.

кокандцам. В результате население столицы было вынуждено держать сторону правительства ... Этим коварно воспользовались реакционные круги... Восстание кипчаков можно характеризовать как прогрессивное, так как погром был спровоцирован феодальной верхушкой»²².

И так далее в таком же духе.

Основную проблему я вижу даже не в том, что автор прибегает к открытым подтасовкам либо к подгонке конкретного события под рамки примитивных бинарных оценок в духе худших традиций советской исторической школы. Но сам контекст таких оценок должен предполагать, что победа кипчаков в этом «восстании» привела бы к тому самому «прогрессу», каковым термином оценивается их смута. Период, связанный с господством кипчаков в истории Коканда (во второй пол. XIX в.), всеми историками оценен как «смутное время»²³. Он унес жизни тысяч безвинных людей и сопровождался грабежами и насилиями.

Х. Бабабеков резко критикует В. Наливкина (называя его «буржуазным историком») за то, что тот показал, что «восстание кипчаков», по сути, было результатом мести со стороны племени, всегда чувствовавшего свою безнаказанность²⁴. Однако «буржуазный историк» Наливкин был ближе к истине: он рассмотрел эти события как обычное для Коканда столкновение экономических интересов кочевых племен и оседлых жителей. Кроме того, в дореволюционной русскоязычной литературе в понятие «восстание» вкладывались совершенно иные смыслы, чем те, в каких оно использовалось в советской историографии²⁵. Этой разницы Х. Бабабеков, кажется, не увидел.

По сути, Бабабеков не понял особенностей родоплеменной структуры кокандского общества, в котором затянувшееся на долгое время разложение родового строя и постепенное оседание кочевников сопровождалось кровавыми акциями борьбы за господство в далеко не прочном союзе племен ханства²⁶. Это ставит под сомнение возможность применения к сложным и неоднозначным историческим событиям бинарных оценок, особенно в духе «марксистского ориентализма».

Самые невероятные толкования дает Бабабеков событиям, связанным с бухарско-кокандской войной 1841-1843 годов. Я не стану рассматривать все имевшие место во время этой войны эпизоды, которые Бабабеков пытается искусственно толковать как проявления «классовой борьбы». Достаточно остановиться лишь на одном, который он называет «Восстанием Каландара». Коротко этот легендарный эпизод, сведения о котором содержатся в сочинениях Хакимхана²⁷ и 'Аваз-Мухаммада, сводится к следующему. Неудачи в первых столкновениях с бухарцами заставили кокандского правителя Мадали-хана (правил с 1822 по 1842 гг.) собрать совет, на который будто бы бесцеремонно и беспрепятственно (!) явился некий медник по имени Хаджжи Каландар²⁸. Этот Каландар просил дать ему на один день управление Кокандом; взамен он обещал предотвратить интервенцию Мангытов (т.е. бухарцев). Напуганный Мадали-хан, якобы, согласился. В результате толпа, увлекаемая Каландаром, разорила дома восемнадцати приближенных придворных хана (*надиман*) и предала смерти (по другим версиям – прогнала) бухарского посла.

Совершенно очевидно, что в этом эпизоде смешаны правда и вымысел. Причем вымысел относительно «однодневного правления» Каландара полностью иници-

ирован Хакимханом, которому данный эпизод необходим для того, чтобы показать степень «позора и падения» его врага – Мадали-хана*. Более объективны непосредственные свидетели этих событий 'Аваз-Мухаммад и Кари Кундузи. Они не повторяют явный вымысел об «однодневном правлении» Хаджжи Каландара, зато упоминают о Каландаре в более позднем эпизоде, когда именно он с 'Абд ал-Кадир шайхом и муридами открыл ворота бухарцам и те сумели ворваться в город с незащищенной стороны. Причем оба шейха-каландара мотивировали свои действия желанием наказать Мадали-хана за нерадивость руками эмира бухарского²⁹. Во всяком случае, те авторы, которые излагают причины этого бунта, сообщают только о том, что действия бунтовщиков были направлены против унижительного договора с бухарцами, заключенного по совету надимов Мадали-хана, а также против постоянного нарушения ханом предписаний шариата. Однако настроениями толпы воспользовались именно упомянутые бродячие суфии, в которых 'Аваз-Мухаммад склонен видеть агентов бухарцев³⁰.

Теперь посмотрим, как интерпретирует этот эпизод Х.Н. Бабабеков. Он пишет:

«Случай с Ходжа Каландаром в истории Кокандского ханства является уникальным: феодалы, во главе с ханом, показав свою беспомощность ..., передали власть, хотя и не надолго, в руки трудящихся. Однако, не имея достаточного опыта в организаторской работе и в правильной оценке создавшейся ситуации, руководители восстания, во главе с Ходжа Каландаром, не смогли воспользоваться полученными полномочиями в интересах народа в целом. ... Поэтому ... население Коканда не оказало сопротивления Бухарскому эмиру** и не поддержало своих ханов. Таким образом, постепенно, понемногу созревало политическое сознание населения Коканда»³¹.

Вот к каким абсурдным выводам привели подобные оценки-клише, кочующие из одной исторической работы в другую еще со сталинских времен³². Игнорирование религиозных толкований событий, искусственное приписывание «массам» «классовых мотиваций» или даже «политического сознания»...

Приведу еще один пример, демонстрирующий приверженность Бабабекова методу бинарных оценок («прогрессивное» – «реакционное»), который был принят в советской исторической школе. Я имею в виду историю мятежа под предводительством Рустамхана (выходца из правящего дома Мингов) и Мирза Мунаввара в борьбе за кокандский трон. В версии Бабабекова (полностью заимствованной им у В. Наливкина и Р. Набиева³³) эти события названы «восстанием», причем толкуется оно им как «прогрессивное»³⁴. Между тем, В. Наливкин и Р. Набиев использовали первый («черновой») вариант сочинения 'Аваз-Мухаммада «*Тарих-и джахан-нама*», где ясно говорится о *заговоре* Рустамхана тура (попытавшегося взять власть в свои руки), которого поддержали некоторые ходжи Коканда, обиженные властью. После подавления этого мятежа воины Худаяр-хана из страха стали избивать многих невинных людей, попавшихся под руку на базаре. Это возбудило толпу, но о конкретных ее действиях в источниках не говорится ничего. Однако 'Аваз-Мухаммад все-таки называет это и похожие стихийные выступления «смутами, мятежами»³⁵. Более категоричен

* Таким образом, Хакимхан – лицо пристрастное. К тому же во время этих событий его в Коканде не было.

** Это утверждение не соответствует фактам: сопротивление бухарцам как раз было оказано самое ожесточенное.

в характеристике этого «восстания» упомянутый Мирза 'Алим Ташканди, обвиняя «восставших» в «смутьянстве», заговоре, грабежах и насилиях. Оба автора говорят, что мятежи были подавлены. Между прочим, известные историки Коканда Р.Н. Набиев и Т.К. Бейсембиев называют это «восстание» именно «мятежом», или «заговором Рустам-хана тура», поскольку оба отлично осведомлены в местных источниках, в которых точно описан основной мотив (естественно, власть!) лидеров восстания³⁶.

Итак, во-первых, мы имеем два разных события (связанных между собой только как следствие одно другого), и объединять их в одно «восстание» неуместно. Во-вторых, в первом случае мы видим обычную попытку *государственного заговора*, и значит характеризовать данные события как «прогрессивные», даже используя методы Х.Н. Бабабекова, по меньшей мере некорректно. В-третьих, еще меньше оснований говорить, что восстание кончилось победой, тогда как все организаторы были схвачены и сосланы в Каратегин.

Вообще, у самих кокандских авторов того времени нет ничего даже отдаленно похожего на оценку того или иного события как «прогрессивного» или, наоборот, «реакционного». Они и их потенциальные читатели жили в других условиях, думали по-другому, обладали другим менталитетом, прибегали к иным оценкам. И их оценки мы не должны игнорировать.

И, наконец, упомяну кратко о кандидатской диссертации Х. Бабабекова³⁷. Хотя эта диссертация являет собой пример обычной для того времени библиографической работы, написанной в стиле «марксистского анализа», в ней мы находим массу полезных и интересных авторских наблюдений. Кроме того, представляется справедливым замечание о «беспощадной борьбе за власть между членами ханского дома [Мингов], вовлекших народ в братоубийственную войну» (с. 13 автореферата). К сожалению, позже Х. Бабабеков отошел от этой продуктивной идеи, что особенно заметно в его докторской диссертации и последующих работах. Получился явный парадокс: чем меньше требовалось трактовать «восстания» в марксистском духе как нечто «позитивное», тем больше Бабабеков придерживался такой трактовки и отходил от своего же более раннего, но более объективного вывода.

Обращаясь к глубинным причинам «кокандских смут», вновь решусь напомнить, что смуты эти были, прежде всего, последствием разложения родового строя в кочевых и полукочевых обществах. Что и выливалось, как это обычно бывает, в борьбу за власть в своих родах и в государстве, в готовность воспользоваться слабостью хана, недовольством племен, изнуренных налоговыми поборами. Постоянно существовал соблазн спровоцировать передел власти, экономических ресурсов, а самое главное – массовые грабежи и убийства, совершаемые порой даже не во имя осуществления своих целей, а следуя низменному инстинкту – урвать побольше добычи³⁸. Не случайно местные авторы в один голос обвиняют именно «смутьянов» в политическом и экономическом ослаблении ханства и, в результате, завоевании его Российской империей³⁹.

Таким образом, Х.Н. Бабабеков игнорирует следующие важные обстоятельства, которые не вписываются в устаревшие схемы интерпретации событий:

1. Чаще всего в Кокандском ханстве выступления происходили по условно «национальному» признаку (киргизов, кипчаков, таджиков или казахов), нередко как реакция на несправедливо взимаемые и распределяемые налоги.

2. В большинстве «восстаний» в Коканде чаще всего очевидна обычная борьба за власть, за племенную доминанту, с массовыми кровопролитиями и грабежами, которые практиковали «восставшие».

3. Сами «восстания» весьма противоречивы, в них смешаны различные мотивации участников и противодействующих им сил, сложные причины столкновений придворной элиты и внутренние расколы между участниками и т.д.

Все это обязывает исследователя избегать любых однозначных, прямолинейных идеологических оценок, пытаться проанализировать весь материал в комплексе, в том числе и в аспекте религиозной этики или норм обычного права, как это делали кокандские историки, писавшие об этих событиях.

Проблема еще в том, что Х.Н. Бабабеков слишком доверился своим русскоязычным источникам. Нигде он не раскрывает собственного метода анализа и интерпретации источников, словно используемые им работы и документы абсолютно беспристрастны. Между тем, не лишне было бы учесть намеренное искажение российскими военными информации с целью оправдать свою экспансию в Туркестане, происшедшую, как известно, без прямого разрешения из Петербурга и при сопротивлении МИДа империи, не видевшего экономических резонов в захвате новых земель.

3.

Над советской исторической школой всегда довлела идея перманентной классовой борьбы народа за свое освобождение. Или, согласно штампам того времени, «освобождения от эксплуатации феодалов/капиталистов». Советским историкам необходимо было всячески подтверждать эту идею; отступление от нее выводило исследователя из круга советской исторической школы и могло иметь для него неприятные последствия. Такие подходы порождали примитивные дихотомические оценки, побуждая исследователей искать исключительно «прогрессивные» или «реакционные» мотивы участников любого народного волнения и превращать все без разбору смуты и волнения в определенные этапы «классовой борьбы».

С другой стороны, эти идеологические штампы были удобны для многих исследователей, они давали им возможность скрыть очевидные огрехи своих трудов. Низкий научный уровень работ и слабая эрудиция исследователей могли вполне компенсироваться идеологическими декорациями в виде обильных ссылок на труды «классиков марксизма», официальные речи лидеров страны, компартии и т.п. И отчасти – компенсируются таким образом до сих пор.

Даже более серьезные исследователи, излагая ход того или иного «восстания», часто противоречили себе, поскольку вынуждены были, ради объективности, указывать на более сложные мотивы «восставших», на их агрессивные и антигуманные действия – особенно когда, добившись власти, «восставшие» сами превращались в «феодалов-эксплуататоров». Это ставило под сомнение не только «благородный порыв за свободу» восставших, но и сам идеологический штамп примитивно истолкованного марксизма. Исследователи либо были вынуждены вносить коррективы в оценки и методы (но в пределах «официальной линии»), либо игнорировали те последствия «восстаний», которые не вписывались в принятые схемы и штампы.

В этом смысле работы Х.Н. Бабабекова, написанные до 1991 года, представляют собой пример применения именно таких подходов: «восстания» в Кокандском ханстве рассматривались им по обычной для советской исторической школы дихотомической схеме: «прогрессивное» или «реакционное» (иногда в вариации: «народное» или «антинародное»). Но этот подход ученый сознательно или, скорее, неосознанно перенес и в свои поздние публикации, лишь слегка их видоизменив.

В начале 1990-х возник вопрос о научной надежности старых методов: что из них пригодно, а что следовало бы сдать в архив. Увы, некоторые историки не нашли ничего лучшего, как приспособить старые клише к решению новых задач. И Х. Бабабеков тоже выбрал далеко не оригинальный способ сохранить за собой репутацию специалиста по «народным движениям» и истории Коканда и заодно – придать актуальный вид своим старым классификациям. Эти «движения» он перекалфицирует в... «народно-освободительные» восстания или «борьбу за независимость». Все это снова выглядит как откровенная натяжка, создание новых мифов.

Единственное, что действительно было скорректировано в его работах, в которых он использует старые тексты, взятые из его докторской диссертации и монографии по «народным восстаниям», – удалены некоторые слишком «по-советски» сформулированные абзацы и цитаты из Ленина и основоположников марксизма. Суть же работ Х. Бабабекова, его методология и подходы остались прежними.

Еще раз хотелось бы отметить, что цель данной статьи не состояла в критике лично Х.Н. Бабабекова и его работ. Увы, проблема не в нем одном. Основная проблема (или даже беда) подобных исследователей в том, что на их глазах разрушилась старая методология, к которой они привыкли и которая долгие годы служила им путеводной звездой. Эта методология была удобна в том смысле, что не нужно было узнавать и применять ничего нового в анализе используемых источников. Достаточно было четко делить ученых на «буржуазных» и «своих», а исторические события классифицировать как «прогрессивные» и «реакционные».

Сказанное не стоит понимать как ожидание «покаяния» от тех ученых, кто был вынужден включать в свои работы цитаты из трудов «классиков» марксизма-ленинизма, итоговых речей на партийных съездах и т.п. Я сам учился в советском вузе и начинал публиковать свои первые статьи в советское время. Правда, мне повезло больше, чем многим, поскольку мои статьи начали выходить в конце 1980-х, когда на отсутствие «идеологических ссылок» уже закрывали глаза. Да и тема, которой преимущественно тогда я занимался (эпиграфика), не требовала таких ссылок. Я также далек от мысли, что в то сложное время ученые не имели серьезных достижений. Напротив, многие работы (особенно в области востоковедения или исторических дисциплин) оказались серьезным достижением и актуальны до сих пор.

И все же, появление в последние годы переводов новых источников и публикаций по истории Коканда, казалось бы, должно было повлиять на явно устаревшие подходы, заставить исследователей, подобных Х. Бабабекову, отказаться от прямолинейных и непродуктивных оценок в советском стиле, попытаться выработать новые методы анализа. Однако этого, увы, не произошло.

Впрочем, чтобы использовать новые методологии, их надо знать. А для этого необходимо читать соответствующую литературу, прежде всего зарубежную⁴⁰. Но при

обычном языковом барьере (тоже характерный признак провинциальной советской школы) знакомство с новой литературой у многих наших исследователей крайне ограниченное, а потому и нет возможности изучить те новые подходы или методы, которые применяют их зарубежные коллеги. Приходится довольствоваться старым «багажом».

Вот о каких вещах я бы призвал подумать тех историков, кто до сих пор с опаской относится к новым методам в исторических, историографических и иных направлениях исследований в гуманитарной сфере. Эти методы и подходы, естественно, разные, но основное требование к ним заключается в том, чтобы отказаться от анализа и оценок истории исключительно с точки зрения наших современных этико-правовых и политических норм. Навязывая историкам прошлого (а значит и их описанию собственной истории) наши взгляды и оценки, мы лишаем себя возможности реконструировать идеологию самого историка и его потенциальных читателей, то есть его современников. И, наконец, дихотомические (или бинарные) подходы крайне упрощают наши реконструкции, игнорируя всю невероятную сложность причинно-следственных связей локальных и более глобальных контекстов событий и явлений.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Каримов И. *Ўзбекистон мустақилликка эришиш остонасида*. – Тошкент: Ўзбекистон, 2011. – Б. 91.

² Настоящая статья не является ответом на его критические замечания по поводу моей диссертации (см.: Х. Бобобеков. Б.М. Бобожоновнинг “Кокандское ханство: власть, политика, религия” номли монографияси амда “Власть и религия в Кокандском ханстве (по сочинениям местных историков)” докторлик диссертацияси хусусида // *Тўрон тарихи*, № 2-3. – Б. 21-31). Х.Н. Бабабеков использовал для публикации сборник (а фактически журнал) института «Махпират», в котором сам он является директором, редактором, администратором и сотрудником в одном лице; серьезное научное издание едва ли взялось бы публиковать такого рода памфлеты. Свой ответ Х.Н. Бабабекову я намерен опубликовать в одном из республиканских журналов.

³ *Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство: власть, политика, религия. – Токио-Ташкент: Yangi nashr, 2010. – С. 81.

⁴ Там же. – С. 370.

⁵ См.: *Бобобеков Х.* Қўқон хонлигини қисқача тарихи. II қисм // *Тўрон тарихи*. – Тошкент, 2008. – Б. 17-21.

⁶ См. там же, с. 19-20.

⁷ *Бобобеков Х.* Пўлатхон қўзғолони. – Тошкент, 1996; изд-во не указано.

⁸ Эти события я постарался подробно описать и проанализировать на основе ряда местных источников (см.: *Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство... – С. 285-304 и, особенно, С. 539-557).

⁹ *Бабабеков Х.* Народные движения в Кокандском ханстве и их социально-экономические и политические предпосылки (XVIII-XIX вв.). Диссертация на соискание

ученой степени доктора исторических наук. ФБ АН РУз, шифр: РД/5392.

¹⁰ *Бабабеков Х.Н.* Народные движения в Кокандском ханстве и их социально-экономические и политические предпосылки (XVIII-XIX вв.). – Т.: Фан, 1990.

¹¹ *Бабабеков Х.* Народные движения в Кокандском ханстве... Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. – С. 4.

¹² См. там же, с. 5, 56, 100, 129, 229, 247-249. Еще более примечательно Х.Н. Бабабеков сформулировал методологию своего диссертационного исследования, используя цитату из работы В.И. Ленина: «Марксизм завоевал себе свое историческое значение как идеология революционного пролетариата» (там же, с. 5). Действительное знание основ марксизма большинством советских историков, особенно в бывших южных республиках, может стать темой отдельного исследования.

¹³ *Хасанов А.Х.* Народные движения в период Кокандского ханства. – М.: Наука, Главная редакция вост. лит-ры, 1977.

¹⁴ *Бабабеков Х.* Народные движения в Кокандском ханстве... Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. – С. 24.

¹⁵ См. там же, с. 30-31.

¹⁶ См.: *Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство... – С. 108.

¹⁷ *Ансаб ас-салатин ва таварих ал-хавакин* (Генеалогия султанов и история хаканов). Ркп. ИВ АН РУз, № 3753, л. 206-22а (у Х. Бабабекова листы указаны неточно; см.: *Бабабеков Х.Н.* Народные движения... – С. 49).

¹⁸ Аваз-Мухаммад уточняет, что кипчаки грабили сар-

тов в базарные дни (См.: *Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство... – С. 108).

¹⁹ *Бабабеков Х.* Народные движения в Кокандском ханстве... Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. – С. 49-50

²⁰ См. там же. – С. 115-116 (С. 48 монографии).

²¹ Там же. – С. 116 (С. 50 монографии).

²² Там же. – С. 49-50.

²³ См.: *Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство... – С. 416-419 и далее.

²⁴ Там же. – С. 115-116; здесь же ссылка на работу В. Наливкина.

²⁵ Осторожные и более объективные оценки т.н. «восстаний» мы видим в работах В.В. Бартольда. См., например: *Бартольд В.В.* История Туркестана <V. Узбекские ханства> // Соч., т. II, часть 1. – М.: Наука, Главная редакция вост. лит-ры, 1963. – С. 109-168; *Он же.* Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Соч., т. III. – М.: Наука, Главная редакция вост. лит-ры, 1965. – С. 262-266; *Коканд* // Соч., т. III. – М.: Наука, Главная редакция вост. лит-ры, 1965. – С. 462-469 и др.

²⁶ Я попытался рассмотреть эту проблему в своей монографии (см.: *Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство... – С. 400-423).

²⁷ Для изложения этих событий автор использует сокращенный узбекский перевод сочинения Хакимхана тура (написано не позднее 1845 г.). Между прочим, верхние части листов рукописи (точнее, сокращенного тюркского перевода сочинения, который использует Х.Н. Бабабеков), где изложены эти события (Ркп. ИВ АН РУз, № 594), восстановлены при реставрации. Поэтому в тексте оказались повторы или, наоборот, сокращения, которые без использования персидского оригинала могут ввести в заблуждение, что, собственно, и случилось с Х.Н. Бабабековым.

²⁸ При этом возникает элементарный вопрос – как же ему удалось пройти через охрану хана? См. более подробное изложение событий и соответствующие сноски на оригиналы сочинений в моей книге (*Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство... – С. 177-180). Я не пытался выяснить достоверность этих эпизодов и оговорил, что они меня интересуют как этико-дидактическое толкование результатов не-шариатского поведения Мадали-хана.

²⁹ См.: *Бабаджанов Б.М.* Указ. соч. – С. 177-178; *Кари Кундузи (Имам Али, Ками).* Таварих-и манзума (Стихотворные хронограммы). Ркп. ИВ АН РТадж, № 204, л. 88а-90а. Пользуясь случаем, хочу поблагодарить Л. Додхудоеву, предоставившую в мое распоряжение копию этого списка.

³⁰ См.: *Бабаджанов Б.М.* Указ. соч. – С. 180.

³¹ *Бабабеков Х.* Народные движения... – С. 57; его же одноименная диссертация, с. 127-130.

³² В своей книге «История Коканда» (Ташкент: Фан, 2006, с. 46-48) Х.Н. Бабабеков сильно сокращает изложение этого эпизода и заключение, удалив также цитату из работы Ленина.

³³ *Наливкин В.П.* Краткая история Кокандского ханства.– Казань: Типография Императорского университета, 1886. – С. 185-186; *Набиев Р.Н.* Из истории Кокандского ханства. – Ташкент: Фан, 1973. – С. 53.

³⁴ См.: *Бобобеков Х.* Қўқон хонлигини қисқача тарихи ...– С. 19, № 24 в упомянутой таблице. См. также: *Он же.* История Коканда... – С. 64-66.

³⁵ См.: *Набиев Р.Н.* Из истории... – С. 53-54; *Бейсембиев Т.К.* Кокандская историография. Исследование по источниковедению Средней Азии XVIII–XIX веков. – Алматы: ТОО «Print-S», 2009. – С. 441.

³⁶ См.: *Набиев Р.Н.* Указ. соч. – С. 53; *Бейсембиев Т.К.* Указ. соч. – С. 441, 531.

³⁷ *Бабабеков Х.* Историческая литература о Кокандском ханстве (Русская литература 60-70 гг. XIX в.). Автореферат на соискание ученой степени канд. ист. наук. – Ташкент, 1977.

³⁸ См.: *Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство... – С. 227, 301-304, 506-516 и др.

³⁹ Там же. – С. 301-303.

⁴⁰ В названной докторской диссертации Х.Н. Бабабеков упоминает ряд зарубежных исследователей с чудовищными искажениями их имен и без ссылок на конкретные работы и страницы, а также без анализа конкретных пассажей в их работах, имеющих отношение к истории Коканда (см. с. 32-33). Но даже в этом формальном списке «зарубежной литературы» большинство названных авторов (насколько можно «идентифицировать» их по искаженным фамилиям) не имеют отношения к истории Коканда, тем более к теме, которую разрабатывал Х.Н. Бабабеков.

И никого не встретил?

Я люблю читать мемуары. Особенно воспоминания очень пожилых людей. Иногда попадаются интересные тексты. Перечень эпизодов, встреч, впечатлений – вплоть до вкуса блюд, которыми автор угощался в одна тысяча девятьсот ... году, рисунок на платье его матери, пейзажи детства. Действительно значимые события и встречи упоминаются лишь мельком, хорошо, если в виде скупых замечаний. «...В том году я вышла замуж, муж скончался тридцать лет спустя от воспаления легких», – и все об этом. А дальше – опять про сухость песка на пляже у речки или про кустистые брови преподавателя политэкономии. Может быть, срабатывает некая целомудренность, желание сберечь самое дорогое в глубине сердца. Или заметное у стариков цепляние за детали в ущерб главному. Не знаю. Мне кажется, есть еще одна причина.

В одном мультике была такая сцена. Суслик учит хомяка не бояться ночных прогулок. Идет суслик по тропке, поет песенку, а за ним, буквально в сантиметре, крадется лиса. А он ее демонстративно не замечает. И, со словами «Я шел домой и никого не встретил!» – суслик ныряет в свою норку. Лиса, изумленная такой смелостью, остается с носом.

Мне кажется, многие авторы мемуаров не хотят на самом деле встречаться со своим прошлым. Оно ведь всякое бывает, можно многое и переоценить на расстоянии. А значит, итоги жизненные тоже ведь могут поменяться? А кому хочется на склоне лет таких кардинальных перемен? Вот и цветут ландыши в садике у тети Маши, а щенка звали Команча, и еще мороженое продавали по десять копеек, если в бумажном стаканчике.

Но я хотела поговорить не о прошлом. Что происходит в настоящем?

Нас атакует поток информации. Тех, кто смотрит телевизор или запутался в социальных сетях интернета. Это мутный, разнородный поток. Часть его ужасна – убийства жен мужьями, политические бои, коррупция, образцы подлости и душевной черствости. Часть – нейтральна. Информация о скидках, реклама, обмен мнениями по профессиональным вопросам, беседы друзей, художественная литература, публицистика (конечно, нейтральна эта часть потока условно). А есть еще одна часть – самая милая. Это красивые фотографии – природа, путешествия, цветы, мода, вышивки,

дизайн дома, кошечки, афоризмы о любви и дружбе, приятная музыка, мудрые мысли о жизненных ценностях.

Я знаю многих людей, которые сознательно уходят в этот третий условный поток. Они идут по жизни с улыбкой, походка их легка, потому что «никого не встретил». Но жизнь – не мультяшная. И вторгающаяся в наш безоблачный мир суровая реальность и на секунду не остановится, ее ничем не удивить. Слопает злая лиса суслика – и всё.

К чему все эти разговоры об ужасах мира, спросит читатель. Что же теперь, заставлять себя читать полицейские сводки, вникать в политические дебаты, спорить о нравственности и духовности? Не хочу! Не буду! Не нужна мне изнанка жизни. И вообще – «тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман».

Верно. С одной стороны. Мы, живущие не только для себя, но и для наших близких, тяжело работающие, не очень здоровые люди. Мы нуждаемся в психологической защите. Не трогайте нас со своей общественной и духовной позицией. Мы будем смотреть комедии и громко смеяться. Еще громче. Вот так.

С другой стороны, – если лиса все же цапнет – как ужасны терзания такого человека. Он бросается к друзьям, – но что они могут, даже самые лучшие? Денег займут, послушают, посочувствуют, а дальше – извини, у нас своих проблем хватает. К психологам наш человек ходить не приучен, да и вообще врачей опасается. Что делать?

И вот тогда все вдруг вспоминают о религии. Да вот же оно! Как я сразу не подумал! И идут толпы неопитов, и ждут чуда, и надеются на понимание, сочувствие и помощь. Но человек есть человек. Кому-то батюшка не понравился («какой-то он формальный, не входит в обстоятельства»). Кому-то стоять службы неинтересно, молиться – скучно. Кому-то читать священные книги лень. Кому-то кто-то что-то не то сказал. И пошло-поехало. И здесь не добиться справедливости и любви.

Одна моя знакомая, человек действительно не очень счастливый и везучий, часто повторяла: «Вот станет совсем плохо – уйду в монастырь!». А мне всегда хотелось ответить ей: разве хорошо идти к Богу лишь в печали, в горе, в злобе на жизнь, в отчаянии? Почему не вспомнить о Нем в минуты счастья и покоя? Когда никакой лисы, и правда, не видно? И не просто вспомнить, а работать – годами, кропотливо, возвращать в душе самое лучшее, молиться, читать, «жить не по лжи»?

Есть такое выражение: «Спасение утопающих – дело рук самих утопающих». Трюизм, который, тем не менее, не теряет своей актуальности. Да, не от всех бед можно уберечься. Да, жестокость и несправедливость есть в этом мире. Да, мы бываем слабы и незащищены. И – да, только мы сами можем сделать первый шаг к решению проблем, только нам самим дано разобраться в своей жизни. Таков Его промысел – человеку дана свобода воли.

Никто не проделает душевную работу вместо тебя. Никто не поможет – ни друзья, ни священники, ни врачи, – если сам себе не хочешь помочь. Нельзя застраховаться от бед, но можно внутренне быть готовыми к жизни. Не уходить в зыбкий мир возвышающего обмана, не отворачиваться от низких истин, жить жизнью и интересами общества, а не себя одного, помогать бедным, больным, не проходить мимо чужого горя и молиться не потому, что хочешь что-то взамен или тебе плохо, а потому что душа радуется и спокойна.

Социальные страницы *Лилии КАЛАУС*. И никого не встретил?

Меня в молодости коробил библейский сюжет об Иове. Действительно, ужасная история. Веру человека проверяют самым жестоким образом. «Это же несправедливо», – думала я. И не понимала, почему Иов по-прежнему верит в Бога и молится ему – с благодарностью!

Суть притчи, как я понимаю ее сегодня, в том, чтобы не терять веры в самых ужасных обстоятельствах. Потому что все в этой жизни преходяще. И только то, что в душе – с тобой всегда. Не потерять веру. Не потерять себя. Не предать себя.

Это трудно. Невероятно трудно. Но если не помнить об этом – останешься без всякой защиты вообще.

И последнее. Я убеждена в том, что нам не дадут ноши, которая была бы нам непосильна.

Рубен НАЗАРЬЯН

«Тот мирный городок...»

Долицейский период биографии В.К. Кюхельбекера

От редакции. Вильгельм Кюхельбекер (1797–1846) не относится к числу тех русских литераторов, чьи юбилеи отмечают широко и помпезно. Почти незаметным прошел его двухсотлетний юбилей; на 215-летие – дату еще менее круглую – в 2012 году, кажется, вообще никто не откликнулся. Между тем, как это показал еще первый крупный исследователь его творчества Юрий Тынянов, – Кюхельбекер в русской литературе является фигурой во многом недооцененной. Не будучи крупным поэтом, он, тем не менее, оставил блестящие критические статьи и удивительные дневниковые записи периода тюремного заточения и ссылки.

ВС публикует главу из неизданной монографии о Кюхельбекере постоянного автора нашего журнала Рубена Назарьяна – одного из самых известных современных исследователей творчества этого литератора.

Уездный городок Верро только начинал свою историю: он был основан в 1784 году по повелению императрицы Екатерины II на главной Псково-Рижской дороге для оживления торговли между Дерптом и Псковом. Пансион, в который в 1808 году определили Вильгельма Кюхельбекера, существовал при уездном народном училище. Ректором этого училища с 1792 года был Иоганн-Фридрих Бринкман, который с того же года и держал пансион для учащихся. Количество пансионеров не превышало двадцати человек.

Попасть в это училище было довольно сложно, так как число желающих получить среднее образование намного превышало количество ученических мест в немецко-язычных учебных заведениях прибалтийских губерний. Потому-то преимущественным правом поступления в любое из этих училищ пользовались отпрыски местной знати, не нуждавшиеся в жилье и пище. Дети же окрестных помещиков вынуждены были довольствоваться местами, оставшимися вакантными после приема лиц «местного» происхождения. Причем каждый из родителей, естественно, желал пристроить своего недоросля в пансион, но мизерное количество самих пансионеров и мест в них вынуждало производить отбор претендентов в пансионеры.

При этом решающую роль играли имена и связи. Можно с большой долей уверенности предполагать, что и Вильгельм попал в весьма престижный пансион Бринкмана по протекции своего дяди. Старший брат матери Кюхельбекера – Юстины Яковлевны,

вице-адмирал русского флота Федор (Фридрих-Вильгельм) фон Ломен был женат на Гедвиге-Маргарите Врангель, родственница которой жила в Верро и с 1803 года содержала там частное воспитательное училище для девиц. Ее компаньоном в этом предприятии был инспектор Верроского учебного округа Карл-Август фон Рот, в ведении которого находилось и уездное училище для мальчиков, руководимое Бринкманом. Вполне естественно, что мать Вильгельма обратилась за помощью к своему брату вице-адмиралу, командующему Ревельской эскадрой и директору Балтийского штурманского училища. Дальнейшая цепочка прослеживается достаточно ясно¹.

Выбор этого учебного заведения отнюдь не был случайным – училище в Верро на протяжении многих лет имело прекрасную репутацию, считаясь лучшим среди уездных и успешно конкурируя с аналогичными школами таких крупных культурных центров, как Рига и Дерпт.

Заведение Бринкмана помещалось в каменном двухэтажном здании. Помимо учебных классов, здесь были кабинет географии с набором различных карт и глобусов, библиотека, небольшие комнаты для пансионеров. В специальном помещении размещались скульптурные и живописные образцы для рисования, коллекции минералов². Здание имело и подвальный этаж, который был настолько глубоким, что и вход в него, и сами комнаты, служившие жильем для истопника и прочих школьных служителей, всегда были сырыми. Пришкольный участок был очень небольшим: часть его служила для хозяйственных нужд (дровяные склады, амбары, хлев), а другая отводилась под огороды учителей, вынужденных держать их из-за невысокого жалования³.

Перечень учебных дисциплин определялся существовавшим положением министерства народного просвещения. Здесь изучали физику и математику, Закон Божий, мораль и антропологию, каллиграфию, отечественное законодательство, основы архитектуры, историю и географию, рисование, мифологию, немецкий, французский и латинский языки.

Дворянских детей знакомили также и с некоторыми ремеслами, могущими пригодиться в жизни. Занятия проводились по 32-часовой недельной программе, с большими перерывами для обеда и отдыха учащихся. После каждых двух полных учебных дней следовал один укороченный. Свободное время предназначалось для самостоятельных занятий, чтения, прогулок по городскому саду.

Преподавателей в училище было немного, так как контингент учащихся не превышал 60 человек. Кроме двенадцати пансионеров Бринкмана здесь получали образование сыновья дворян, купцов и мещан Верро и его окрестностей. С них взималась плата лишь за учение, пансионерам же (вернее, их родителям) приходилось платить еще за кров, пищу, бытовые услуги и воспитание.

Каждый из учителей вел несколько учебных предметов и получал 500 рублей годового жалованья. Помимо самого Бринкмана, здесь служили И.-Ф.-А. Пабст, Ф.-А.-Ф. Гелднер и И. Ленгенфельд. Закон божий преподавал пастор Густав Борнвассер. Желчный и всем недовольный Пабст, вызывавший неприязнь не только у своих коллег, но и у учеников, особенно проигрывал в сравнении со своим предшественником – обаятельным и веселым Фридрихом-Вильгельмом Лоренцем, о котором с похвалой отзывались в Верро. «Лоренц, – писал в одном из своих отчетов инспектор Рот, – превосходит все, что я знаю об уездных учителях. Не только в области языков и наук, которые он преподает,

но также и в отношении моральных качеств и в свойственной ему общительности это редкий молодой человек»⁴. Вильгельм Кюхельбекер уже не застал Лоренца в Верро, ибо тот весной 1808 года принял приглашение занять место пастора в приходе Нью близ Дерпта.

По инициативе инспектора Рота в воспитательном заведении Барбары Врангель дважды в месяц (по воскресеньям) давался концерт «для упражнения и удовольствия молодежи; в котором мог бесплатно принимать участие каждый, причислявший себя к обществу». После окончания концерта юношам и девушкам – учащимся мужского и женского училищ – предоставлялась возможность потанцевать. Будучи совсем молодым городом, Верро еще не имел ни клубов, ни танцевальных залов, и потому концерты и танцевальные вечера в заведении баронессы Врангель собирали весь местный бомонд. Это начинание отнюдь не сводилось к простому развлечению, а преследовало цель педагогическую – научить молодых людей общению, привить им навыки рыцарства и этикет кавалера, что должно было отличать дворянских отпрысков от простолюдинов.

На эти вечера воспитанники мужского училища являлись лишь в сопровождении любимого наставника Бринкмана, который добросовестно жертвовал несколькими часами своего свободного времени, чтобы наблюдать за вверенными ему пансионерами во время этого «служащего их нравственному воспитанию мероприятия». Иногда танцы заканчивались довольно поздно, и в этих случаях инспектор Рот позволял Бринкману отменять утренние уроки в понедельник⁵.

Находясь в доме Бринкмана, Вильгельм пристрастился к чтению немецких книг, отрывки из которых он декламировал по вечерам дочери своего наставника Филиппине. Здесь же он и сам начал писать стихи, в которых чувствовалась явная зависимость от Ф.-Г. Клопштока, любимого поэта его отца: Карл Кюхельбекер любил иногда похвастать тем, что учился в той же школе Пфорта, которую до него окончил знаменитый поэт.

Поэзия постепенно овладевала всем существом Вильгельма, что вызывало насмешки со стороны его приятеля по училищу Людвиг Рихтера, сына местного купца. Практичный товарищ, не будучи дворянином, мог рассчитывать только на коммерцию и не понимал Вильгельма, видя в его увлечении лишь дворянскую блажь. Проучившись полтора года в Верро, Рихтер уехал в Петербург, где, блестяще окончив коммерческое училище, так, однако, и не сделал желаемой карьеры (некоторое время он служил архивариусом в канцелярии Смольного института благородных девиц, которой заведовал лицейский товарищ Кюхельбекера С.Д. Комовский).

Население города, в те годы немногим превышавшее 1200 человек, составляли преимущественно немцы. Как и все провинциальные остзейские города, входившие в состав Российской империи, но жившие, по существу, совершенно особой жизнью, Верро практически не испытывал потребности в изучении русского языка, ибо и богослужение в лютеранской церкви, и делопроизводство, и обучение, и бытовое общение осуществлялись исключительно на немецком. Овладение русской речью считалось личным делом желающего, а преподавание русского языка было здесь вовсе не обязательным, а факультативным.

Когда в 1802 году был открыт Дерптский университет, предназначенный преиму-

щественно для немецкого населения Прибалтики, в штате его полагался лишь один преподаватель русского языка, который, помимо обучения желающих его изучать, исполнял бы и обязанности переводчика. По уставу же, принятому 12 сентября 1803 года, решено было открыть кафедру русского языка и словесности во главе с профессором. Это место занял муж сестры Вильгельма, Юстины Карловны, – Г.А. Глинка.

Несмотря на все попытки Глинки придать преподаванию русского языка обязательный характер, предмет этот рассматривался здесь как иностранный и второстепенный, что привело впоследствии ко многим спорам на эту тему. Последовали и распоряжения петербургского начальства, «которое не могло не видеть в государственном языке гораздо более важного и существенного элемента университетского обучения, чем это представлялось административной и педагогической корпорации университета, совершенно чуждой тогда общерусских государственных интересов»⁶.

Попечитель Дерптского университета Ф. Клиндер, получивший указание на сей счет из столицы, потребовал от университетского совета «основательно улучшить знание и преподавание русского языка». Того же требовал он в июне 1804 года от подведомственных ему уездных училищ Дерптского округа (куда входило и училище в Верро), отметив в своем распоряжении, что и по рапортам проверявших эти заведения инспекторов, и по его собственным наблюдениям, русский язык там «не в должном уважении»⁷.

После этого прошло несколько лет, но положение почти не изменилось. В 1813 году министр народного просвещения писал Ф. Клиндеру: «...прошу и вообще более пещись о том, чтобы российский язык в училищах округа и в самом университете успешнее был преподаваем, нежели как сие доселе происходило к ущербу собственной славы и чести университета»⁸.

Грозные распоряжения, исходившие из Петербурга в Дерпт, а из Дерпта в Верро, мало изменили реальное положение вещей. Достаточно отметить, что учитель русского языка в уездном училище Бринкмана, коллежский асессор фон Пейтлинг, появился лишь в 1809 году, когда В. Кюхельбекер был уже во втором классе этого трехлетнего учебного заведения. Отношение же к преподаванию русского языка характеризует то обстоятельство, что Пейтлинг был «ущемлен» материально: тогда как все другие преподаватели имели годовое жалование в пятьсот рублей, ему положили лишь двести. Столько же получал здесь лишь учитель рисования И. Ленгенфельд, предмет которого считался необязательным и второстепенным⁹. Вполне понятно, что включение этого нового предмета в учебный план отнюдь не было продиктовано желанием научить воспитанников русскому языку.

Характерно, что ситуация с русским языком и словесностью не изменилась и позже. Н.М. Языков, проживший с 1822 по 1829 годы в Дерпте и обучавшийся в тамошнем университете, писал своему брату: «Уведомляй меня о литературных новостях; здесь ничего об Руси не слышно, журналов нигде не видать, а немцы никогда почти не говорят о своих добрых соседях»¹⁰. В другом письме Языков замечает: «Ты напрасно спрашиваешь от меня известий о нашей литературе: я об ней почти ничего не знаю»¹¹. Единственную возможность следить за русской литературой в германоязычной Лифляндии, которую поэт именовал «Неметчиной», он видел в подписке на московские и петербургские журналы. «Вообще без Языкова наша русская, среди немцев, колония, слу-

шая немецкие лекции, читая только немецкие книги, была бы совершенно чужда тогдашнему литературному в России движению, но он получал русские журналы, альманахи, вообще все новое и замечательное в русской литературе», – вспоминал позднее дерптский приятель поэта А.Н. Татаринов¹². Подписка эта стоила отнюдь не дешево, и то, что мог позволить себе весьма состоятельный Языков, было попросту недоступно для едва сводившего концы с концами Кюхельбекера.

Десять лет, проведенные Вильгельмом в Лифляндии, в исключительно немецкоязычном окружении, наложили естественный отпечаток на его развитие. Еще в Авинорме он стал читать немецкие книги, а затем и газеты, выписываемые его отцом из Германии¹³. Его кумирами были Клопшток и Гёте (с которым учился в Лейпцигском университете Карл Кюхельбекер).

Естественно, что в библиотеке в Верро не имелось русских книг и журналов, а беседы с товарищами по пансиону и знакомыми студентами в Дерпте на литературные темы ограничивались лишь словесностью Германии. С французской литературой Вильгельм был знаком в меньшей степени, русская же литература ему вовсе не была знакома, ибо переводов творений ее авторов на немецкий или французский языки почти не существовало.

Именно здесь кроются корни «германофильства» Кюхельбекера, вызывавшего позднее нападки лицеистов. Несмотря на то, что в Лицее были и другие немцы, лишь один Вильгельм получил немецкое среднее образование, лишь он один, в отличие от всех остальных, вырос не в российских столицах, а в немецкоязычной провинции. Не следует забывать о том, что Кюхельбекер был старше других лицеистов и по возрасту: он пришел в Лицей со своим мировоззрением, в то время как мировоззрение других воспитанников лишь складывалось в лицейские годы...

Между тем здоровье Карла Кюхельбекера катастрофически ухудшалось. Понимая, что болезнь его (чахотка) неизлечима, и чувствуя приближение смерти, означавшей для его семьи потерю Авинорма и мало-мальского достатка, узуфруктуарий* в октябре 1806 года отправил прошение на высочайшее имя:

«...От щедрот Их Величеств светлейших государей императоров-родителей, а равно и Вашего императорского величества, обеспечен я на всю свою жизнь относительно пристойным содержанием: часть пенсионами, а часть арендой земли, пожалованной мне в Лифляндии в пожизненное владение.

Поелику же жена и дети мои в случае моей смерти должны остаться без пропитания, если не удостоятся монаршего воззрения, то я прошу распространить право пожизненного владения упомянутой аренды на мою жену...»¹⁴.

Ответ из Петербурга не заставил себя долго ждать. По всем правилам чиновничьего крючкотворства статский советник Кюхельбекер ставился в известность, что прошение его несколько запоздало, ибо несколько месяцев тому назад (19 мая 1806 года) указом императора было решено мызу Авинорм по истечении срока аренды (то бишь, смерти ее владельца) передать в распоряжение Дерптского университета с

* Узуфруктуарий – лицо, обладающее правом узуфрукта, то есть пользования чужой непотребляемой вещью в сочетании с правом извлечения из нее плодов при условии сохранения в целостности самой вещи. Карл Кюхельбекер не являлся собственником мызы, принадлежавшей казне, а только арендовал ее, став по существовавшему статусу узуфруктуарием.

запрещением сдачи ее в аренду, но с правом продажи имущества на публичных торгах. Помимо того, в правительствующем сенате посчитали, что получаемый Кюхельбекером пенсион вполне достаточен для содержания семьи.

Почти одновременно с отказом о продлении аренды в Авинорм пришло сообщение военных властей о смерти старшего сына Кюхельбекера – Федора, павшего в бою под Кенигсбергом. Гибель первенца, офицера Главного Штаба, с успешной карьерой которого связывались последние радужные надежды на будущее семьи, и вовсе подкосила узифруктуария: 6 марта 1809 года он скончался. Эту смерть искренне оплакивали эстонские крестьяне и немцы – лютеране Авинорма и Логузена, Мустафера и Майцме, Вотифера, Аллекиля, Вади и других окрестных сел и хуторов. При погребении узифруктуария пастор Асверус проникновенно говорил о покойном как о человеке высоконравственном и благородном, бывшем подлинным благодетелем эстов. Многим, по мнению духовника, были обязаны Кюхельбекеру и прихожане Логузенской церкви, старостой которой являлся усопший, исполнявший к тому же обязанности члена церковного совета округа Торма¹⁵.

Похоронив мужа, Юстина Яковлевна предприняла еще одну попытку сохранить за собой авинормское владение. Однако ее поездка в Петербург была безрезультатной, ибо Александр I не изменил своего прежнего решения. Единственное, чего удалось добиться матери Вильгельма, было «милостивое» разрешение остаться в Авинорме еще на один год – до марта 1810-го. Можно предположить, что этот «лишний» год для Юстины Яковлевны исхлопотала вдовствующая императрица Мария Федоровна, покровительствовавшая семье бывшего секретаря ее покойного мужа¹⁶.

Три года почти безвыездно (отлучаясь лишь на время праздников и вакаций в Дерпт или Авинорм) провел в Верро Вильгельм. Срок учебы подходил к концу, и Юстине Яковлевне вновь приходилось подумывать о будущем сына. Прежние планы, связанные с поступлением его в Дерптский университет, рушились, ибо зять ее, Григорий Глинка, на чье содействие рассчитывала вдова, неожиданно подал в отставку и, получив ее, уехал в свое смоленское имение.

Пристроив младшего сына Михаила в Морской кадетский корпус, Юстина Яковлевна ничего не могла придумать для Вильгельма, явно не рожденного для военной службы. И тут помог случай: будучи в гостях у своей сводной сестры, жены военного министра М.Б. Баркляя де Толли, она узнала об учреждении в Царском Селе нового учебного заведения – Лицея. «Наконец я начинаю действовать относительно Вильгельма, – пишет в письме старшей дочери Юстина Яковлевна весной 1811 года. – Думаю и надеюсь, что ежели удастся, то будет к его счастью ... Ходатай мой у министра просвещения военный министр Барклай; и замечательно то, что он и жена его, эти достойнейшие люди, пригласившие меня к себе, все это дело сами мне предложили, между тем как я считала себя без всякой опоры и покровительства...»¹⁷.

Военный министр сразу же написал и вручил матери Вильгельма письмо министру народного просвещения графу А.К. Разумовскому:

«14 мая 1811 года
Господин граф!

В глубокой уверенности в драгоценнейшей дружбе Вашего превосходительства я осмеливаюсь беспокоить Вас, нижайше умоляя включить в число кандидатов императорского Царскосельского

Лицея трех¹⁸ юных ливонцев, чьи имена я беру смелость присоединить к этому письму. Ваше превосходительство тем самым бесконечно обяжет того, кто с чувством глубокого почтения имеет честь, господин граф, оставаться нижайшим и покорнейшим слугой вашего превосходительства. Барклай де Толли»¹⁹.

Протекция столь влиятельного человека, естественно, сыграла свою роль: Вильгельм, успешно выдержав в августе экзамены, был принят в императорский Царско-сельский Лицей. Небезынтересно, что в это самое время вдовствующая императрица Мария Федоровна назначила Григория Андреевича Глинку, покинувшего Дерпт, кавалером при великих князьях Николае и Михаиле. Узнав от матери об этом назначении, император Александр Павлович недовольно буркнул, что он предполагал употребить означенного профессора в должности директора создаваемого Лицея²⁰.

В жизни Вильгельма начинался новый и, пожалуй, наиболее благополучный период. Однако прощание с Верро, полюбившимся ему наставником Бринкманом и друзьями детских лет оставило в его душе грустные чувства: десять лет спустя поэт вспоминает об этих днях: «...Вижу самого себя в день моего отъезда из того мирного городка, где получил первое образование. Матушкина зимняя бричка уже на дворе; слуга моего доброго наставника несет с крыльца мою поклажу; стою один и гляжу в сад, занесенный снегом, и в первый раз чувствую вдохновение; в первый раз предчувствие, тоска, стремление в неизвестную, туманную даль и тайная боязнь наполняют мою душу, томят и освежают ее. Слезы, которых я не знал до этого времени, хлынули из глаз моих; и тогда в первый раз я дерзнул спросить промысл и будущность!»²¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Не без протекции Ломена, думается, младший брат Вильгельма, Михаил, в 1811 году был принят в Морской кадетский корпус, выпускником которого некогда был и сам вице-адмирал. О наличии родственных и деловых связей с Ломеном свидетельствуют и записки отца Кюхельбекера о денежных расчетах с «Федором Яковлевичем», как почтительно именовал его узуфруктуарий (архив ИРЛИ, 18045, л. 14 об.).

² Центральный государственный архив Эстонии, ф. 384, оп. 1, ед. хран. 144, л. 23.

³ Там же, ф. 386, оп. 3, ед. хран. 61, л. 6.

⁴ Там же, ед. хран. 21, л. 20.

⁵ Один из этих вечеров стал причиной конфликта между инспектором Ротом и недолюбливавшим его учителем И.-Ф.-А. Пабстом. Этот учитель, служивший в уездном училище лишь с осени 1808 года, отличался чрезвычайно склочным характером. Как-то после очередного «бала» у баронессы Врангель (28 ноября того же года) инспектор Рот, отменив предстоящие утренние занятия, не успел известить об этом Пабста, жившего в квартире при училище. Утром же, услышав звонок истопника, возвещавший о начале уроков, учитель примчался в класс и не обнаружил там учеников. Взбешенный Пабст набросился на служителя, а затем написал

жалобу на «пьяного истопника» высшему начальству, метя, конечно же, в инспектора Рота. Это было началом конфликта между ними, затянувшегося на годы и окончившегося переводом (по существу, выдворением) нелюбимого всеми Пабста в 1811 году в школу Туккум.

⁶ Петухов Е.В. Кафедра русского языка и словесности в Юрьевском (Дерптском) университете. – Юрьев, 1900. – С. 4.

⁷ Там же.

⁸ Там же, с. 5.

⁹ См.: ЦГА Эстонии, ф. 384, оп. 1, ед. хран. 144, л. 23.

¹⁰ Языков Н.М. Песня русского поэта. – Тула, 1986. – С. 252.

¹¹ Там же, с. 267.

¹² Там же, с. 353.

¹³ Карл Кюхельбекер выписывал «Литературную газету» из Галле и целый ряд гамбургских газет (архив ИРЛИ, ф. 1, оп. 6, № 164, л. 4).

¹⁴ РГИА, ф. 559, оп. 2, ед. хр. 567, л. 2-3 (оригинал на французском языке).

¹⁵ Пастор Асверус, знавший, как оказалось, Карла Кюхельбекера еще со времени совместного обучения в

школе Пфорта, оставил о нем весьма интересные биографические записи в метрической книге Логузенской церкви (ЦГА Эстонии, ф. 1265, оп. 1, ед. хр. 63, л. 301).

¹⁶ С 1781 по 1789 Карл Кюхельбекер занимал высокие должности при дворе наследника императорского престола Павле Петровиче. Он был управляющим Каменным островом в Петербурге, а затем руководил строительством резиденции великих князей в Павловске. Беспредельная преданность и полнейшая бескорыстность Кюхельбекера были высоко ценимы цесаревичем и его супругой Марией Федоровной. К тому же есть сведения, что супруга Кюхельбекера, Юстина Яковлевна, была кормилицей младшего сына Павла Петровича – Михаила. И, став в 1796 году императором, Павел вспомнил о заслугах своего бывшего сподвижника: Карл Кюхельбекер был обласкан и получил место в его гоф-интендантской конторе. С той поры и до самой смерти

монарха он неотлучно находился при Павле, выполняя многочисленные поручения повелителя.

¹⁷ Русская старина, 1870. № 1. – С. 336.

¹⁸ Имена двух других протеже Барклая де Толли мне неизвестны.

¹⁹ Архив ИРЛИ, ф. 339 (Д. Бантыш-Каменского), № 1, л. 180. Оригинал на французском языке. Публикуется впервые.

²⁰ Глинка сообщил об этом в письме (от 14.06.1811) своей супруге Юстине Карловне: «...подумай, что Император без моего ведома хотел назначить меня *директором Лицея*: Императрица Мария высказала это в обществе» (Русская старина, 1876, № 9. – С. 82).

²¹ Кюхельбекер В.К. Путешествие. Дневник. Статьи. – Л., 1979. – С. 10-11.

Литературные страницы *Вадима МУРАТХАНОВА*

«Тем, кто хочет видеть...»

Тихон (Шевкунов), архим. «Несвятые святые» и другие рассказы. М.: «Олма Медиа Групп», Издательство Сретенского монастыря, 2012.

У Герберта Уэллса есть рассказ – «Страна слепых». Его герой, заблудившись в джунглях, набредает на деревню, все жители которой от рождения слепы. Живут они неплохо. Строят хижины, сеют, жнут, заводят семьи. Постигают окружающий мир на ощупь и не ведают, что можно иначе. Развитые глазные яблоки и не сросшиеся веки героя в их представлении – патология. Его рассказы о красках и величии мира – нелепые рассказы и болезненные фантазии, этой патологией вызванные. «Твой ум еще не оформился», – утешают они героя, а под конец решают его ослепить, чтобы больше не мучился и не мучил других.

Читая книгу архимандрита Тихона (Шевкунова) «“Несвятые святые” и другие рассказы», я вспоминал Уэллса. Потому что эта книга – попытка зрячего рассказать слепым о том, как устроен мир.

«В часы, когда тягучее уныние подкрадывается и хочет заполнить душу, когда то же происходит с близкими мне людьми, я вспоминаю события, связанные с чудным Промыслом Божиим».

В «“Несвятых святых”...» множество героев. Книга пестрит лицами монахов, священников, чиновников, военных... Но главный ее герой – это он, Промысел Божий.

На взгляд невоцерковленного читателя, в рассказах Шевкунова слишком много совпадений. Отец Василий (Родзянко) застает на дороге аварию, в которой погиб его «заочный» духовный сын – постоянный слушатель его радиопроповедей. Огромная стая ворон с карканьем летит со стороны больницы, где только что скончался режиссер Сергей Бондарчук. Сам автор по чистой и невероятной, казалось бы, случайности встречается с человеком, чье свидетельство помогает вывести на чистую воду жулика – самозваного священника Августина...

Для автора нет сомнений в неслучайности этих совпадений. По прошествии времени они удивляют его не больше, чем чтение мыслей отцом Нафанаилом или наблюдаемая им воочию левитация другого старца Псково-Печерского монастыря. Эпиграф к «“Несвятым святым”...» из Блеза Паскаля подчеркивает эту ключевую для книги идею:

«Открыто являясь тем, кто ищет Его всем сердцем, и скрываясь от тех, кто всем сердцем бежит от Него, Бог регулирует человеческое знание о Себе. Он дает знаки, видимые для ищущих Его и невидимые для равнодушных к Нему. Тем, кто хочет видеть, Он дает достаточно света. Тем, кто видеть не хочет, Он дает достаточно тьмы».

Беспрецедентно высокий для наших дней совокупный тираж «Несвятых святых»...» – более миллиона экземпляров – можно объяснить несколькими причинами. О том, что это искренняя, увлекательная проза известного не только в православной среде автора, говорить, наверное, излишне. Но, кроме того, сыграл свою роль и жанр книги. «Несвятые святые»...» – это нон-фикшн, жанр, пользующийся особым спросом и весом в литературе последних лет. Более того, это нон-фикшн о вещах чудесных. Книга изобилует свидетельствами о невероятных событиях и прозрениях, которые доносятся до читателя не по принципу «хотите – верьте, хотите – нет». Скорее так: «уверуете – и поймете». Это сугубо инсайдерская, как сказали бы о светской книге, информация. Из первых рук. Но вместо «забойных» интервью и «жареных» фактов – чаще тихие, но иногда и поразительные чудеса, которыми наполнена жизнь людей, стремящихся к Богу.

Равнодушно принимать эту книгу нельзя. Или ты за «Несвятых»...», или, если их пафос тебе чужд, резко против. Читатели, принявшие труд Шевкунова, обеспечили ему попадание в шорт-лист премии «Большая книга» и приз читательских симпатий. Писатели, не разглядевшие света, который брезжит со страниц этой книги, сделали так, что фаворит премиального списка остался без премии.

Надо признать, книга Тихона Шевкунова не лишена недостатков. До ее выхода мне доводилось читать некоторые из этих рассказов на православных сайтах. И нельзя сказать, что они безусловно выиграли, оказавшись под одной обложкой. Соотношение в книге рассказов, проповедей, отрывков из «Пролога» могло бы быть более пропорциональным и композиционно стройным. Слегка отвлекает обилие иллюстраций, которые местами как будто стремятся превратить прозу в фоторепортаж. И если изображения отца Иоанна (Крестьянкина), самого автора или героя нескольких последних рассказов – отца Рафаила – воспринимаются как должное, то, например, лисичка из «Пролога», посылаемая Богом к крестьянину, вполне могла бы обойтись без визуализации.

Но сколько книг, сделанных по всем правилам, однако лишенных обаяния и ярких достоинств прозы Шевкунова, отмечают ежегодно всевозможными премиями!

Реакция на «Несвятых святых»...» – это свидетельство раскола в современном российском обществе, так же, как полярные оценки, последовавшие за скандалом вокруг небезызвестной теперь панк-группы.

«Для либерального и антиклерикального по преимуществу премиального жюри, – пишет Галина Юзефович на сайте «Итоги», – Тихон оказался неприемлем. ...Между тем именно литература могла бы навести мосты между полярными идеологическими фракциями. Оценив «Несвятых святых» по гамбургскому счету, без поправки на духовный сан автора, жюри «Большой книги» могло бы сделать красивый жест и продемонстрировать готовность к диалогу»*.

Видимо, не могло: слишком разными глазами читает сегодня общество одни и те же книги.

...У рассказа Уэллса печальный конец. Герой бежит из деревни слепых в горы и умирает там в одиночестве. Последнее, что он видит, – красота мира, недоступная тем, кто остался внизу.

* Юзефович Г. Фигура умолчания // «Итоги». № 49 (860). 3 дек. 2012 г. (www.itogi.ru/arts-kolonka/2012/49/184855.html)

Лейла ШАХНАЗАРОВА

«...Слова, с которыми я стану перед Богом»

Встреча с Ириной Ратушинской в ташкентском Музее Есенина

*Поэты, очи долу опустив,
Свободно видят вдаль перед собою...*
Юнна Мориц

I

Когда-то Булат Окуджава в одном из своих выступлений сказал, что разговоры о нынешнем упадке культуры кажутся ему бессмысленными. Культура всегда, во все эпохи, была уделом немногих. Так уж Бог судил: быть ее носителем и хранителем самому тонкому и уязвимому слою любого общества – интеллигенции. Так что не стоит сетовать, – все идет своим чередом, не лучше и не хуже, чем всегда. Главное, что интеллигенция, а вместе с ней и культура – существуют...

Я вспомнила это на встрече с поэтом Ириной Ратушинской в ташкентском Музее Есенина 14 ноября минувшего года.

Высокая женщина с сильной проседью вышла на сцену, – и еще одна знаменитая строчка сразу вспыхнула в памяти: «Больше балласту – краше осанка!»

Коль скоро допустимо говорить об искусстве жеста, то здесь было воплощенное, если можно так выразиться, «искусство осанки»: в удивительной естественности – царственной и вовсе не сознающей своей горделивости...

О том, какой страшный «балласт» сумел так распрямить плечи Ирины Ратушинской, она написала в своей автобиографической книге «Серый – цвет надежды»¹:

«Тюрьма моя называется “Следственный изолятор КГБ”, а во время войны она называлась тюрьмой гестапо. У меня тут первая в моей жизни собственная, отдельная комната, и даже с меблировкой: железная койка, тумбочка, параша... Королевские бумаги ввиду их особой государственной важности регулярно пересматриваются “компетентными лицами”. Поэтому мой первый тюремный сборник стихов у меня не на бумаге, а в голове, вызубренный наизусть. Головы в принципе тоже подлежат исследованию в этом учреждении, но здешним принципам пришлось отступить

Лейла ШАХНАЗАРОВА. «...Слова, с которыми я стану перед Богом»

перед моим “вето”. Это довольно дорогостоящая привилегия, но зато она дает право осанки. Уж извольте примириться с этим, господа...»

История осуждения самиздатского поэта Ирины Ратушинской уникальна. Да, за «неприемлемые» для режима стихи сажали – до последних дней существования советской империи. Но, как считает сама Ратушинская, трудно найти пример, подобный ее случаю: чтобы дали срок – семь лет строгого режима с пятью годами последующей высылки! – *только* за стихи. Та самая опасная «вакансия поэта»...

«Мне слепили дело из того, что было», – невесело шутит Ирина Борисовна.

А что было?

Прежде всего – стихотворение «Родина», уже первой строчки которого, по мнению следователей, было достаточно, чтобы обвинить автора в клевете на Отечество:

Ненавистная моя родина!
Нет постыдней твоих ночей.
Как тебе везло
На юродивых,
На холопов и палачей!
Как плодила ты верноподданных,
Как усердна была, губя
Тех – некупленных
и непроданных,
Осуждённых любить тебя!..

...Нет, стихотворение не заканчивается на этом. Но похоже, что обвинители не дочитали его не только до конца, но даже до последней приведенной здесь строки – этого выдоха-выкрика-признания в обреченной любви к жестокой, несправедливой, опозорившей себя матери.

«Клеветническим документом стихотворной формы» было названо стихотворение, посвященное Николаю Гумилеву:

...Мне время – полночь – чётко бьет в висок.
Да, конквистадор! Да, упрямый зодчий!
В твоей России больше нету строк –
Но есть язык свинцовых многоточий.

Тебе ль не знать? Так научи меня
В отчаянье последней баррикады,
Когда уже хрипят: – Огня, огня! –
Понять, простить – но не принять пощады!

И пусть обрядно кружится трава –
Она привыкла, ей труда немного.
Но, может, мне тогда придут слова,
С которыми я стану перед Богом.

Несколько стихотворений... Да, еще отягчающее вину обстоятельство: найденный при обыске сборник стихов Волошина.

«Подельник ваш?!»

Услышав это, она приложила все усилия, чтобы не рассмеяться, сохранить невозмутимое лицо. Для чего? А чтобы следователь, «давивший» на то, что «подельник», этот самый Максимилиан, уже во всем признался и «сдал» ее, – не заподозрил абсурдности происходящего:

– Я хотела, чтобы каждое его слово попало в протокол.

Кому как не поэту знать цену слову – произнесенному и написанному? Эти протоколы существуют, и обвинения – вышеприведенное и подобные ему – зафиксированы в документах.

...Опозоренная, убогая,
Мать и мачеха...

Допросы, допросы, во время которых в кабинете раздавался только один голос – самого допрашивающего. Подследственная же каждый раз произносила лишь две фразы: «Здравствуйте», – входя в кабинет, и «До свидания» – когда выходила. Ни на один вопрос следователя она так и не ответила.

«...Мы изымали ваши стихи на обысках в Одессе, в Киеве, в Москве, в Питере, в Ташкенте даже! Пора уже остановить это безобразие!..»

Вряд ли следователь, говоря это, догадывался о масштабах «безобразия»: уже через несколько лет в Ташкенте – «даже»! – на стихи Ратушинской начнет сочинять музыку и исполнять эти песни со сцены бард и композитор Юрий Алеников.

3 марта 1983-го Ирину осудили по статье 62 УК УССР за антисоветскую деятельность. Ей тогда было двадцать восемь лет.

Почти четыре года провела Ратушинская в женской колонии строгого режима для особо опасных государственных преступников в Мордовии.

К счастью, «остановить безобразие» – распространение ее стихов – не удалось: в годы, проведенные за решеткой, она сумела выпустить «на свободу» – как говорят в таких случаях, «по эковскому телеграфу» – в самиздат три поэтических сборника.

...Сколько нам на крестах и на плахах
Сквозь пожар материнских тревог
Очищать от позора и праха
В нас поруганный образ Его?

Сколько нам отмывать эту землю
От насилия и ото лжи?
Внемлешь, Господи?
Если внемлешь,
Дай нам силы, чтоб ей служить.

«Право осанки» – действительно привилегия дорогостоящая. На зоне ее цена – бесконечные карцеры, где не положено держать человека дольше 15 суток (при минусовой температуре), но можно вытащить на час-полтора – и снова туда же, на бетонный пол, еще на две недели... Достаточно ли будет сказать, что и здесь, как и во время следствия, Ратушинская держала прямую спину?..

...Но уже наступал закат империи. Дело Ратушинской – одной из последних «узников совести» в предперестроечном СССР – получило широкую огласку во всем мире. За рубежом выходили переводы ее стихов на английский, французский. Международный ПЕН-клуб писателей боролся за ее освобождение. И 4 октября 1986 года русский поэт и прозаик, правозащитник Ирина Ратушинская была досрочно освобождена от дальнейшего отбытия наказания.

...Страна задумчивых вокзалов
И вечно жалостливых баб!
Своих детей – силён ли, слаб –
Ты всех сомненьем наказала!
.....
И как нам жить с тобой, такую?
Куда – с твоей землёй в горсти?
Ты смотришь, заслонясь рукою:
Забыть, проклясть, перекрестить?..

Тогда, на изломе эпох, когда прежняя страна доживала свои последние годы, месяцы, дни, для Ирины и ее мужа Игоря Геращенко ответом на этот вопрос – «как жить с тобой, такую?» – стала эмиграция. В 1986 году на пресс-конференции в Лондоне Ратушинская и Геращенко заявили, что не намерены возвращаться в СССР до тех пор, пока там нарушаются права человека.

II

«...С владыкой Антонием я познакомилась в декабре 1986 года. Меня как раз освободили из политлагеря, и после этого мы с мужем приехали в Англию. Владыка Антоний был первый священник, которого я видела в течение пяти лет. При советской власти заключенные не могли встречаться со священниками, для нас это было достаточно тяжело, потому что умереть в лагере вероятность была достаточно большая, и мы прекрасно знали, что если умирать – то без исповеди и причастия...»²

Это – из одного из многочисленных интервью, данных Ириной Борисовной после возвращения – уже не в СССР, а в новую Россию. Возвращения, на которое благословил ее и ее семью митрополит Антоний Сурожский.

Об истории знакомства и многолетнего общения с ним Ратушинская рассказывала не раз. И о том, как увидела его впервые – «монаха в черной одежде и сандаликах, который мыл пол в храме». И о том, как принесла ему на освящение сделанный мужем и тайком переданный ей в лагерь крест из моржового бивня, который «прошел» с ней все годы заключения, – а владыка взял крестик, ушел с ним в алтарь, а потом вернулся и сказал: «Нет, его не надо освящать, он освящен»... И о том, как ночью грабить церковь и обращенном в бегство всего несколькими словами владыки. И о том, как один час беседы с владыкой вернул надежду и желание жить девушке, которая уже решила умереть. И о его даре провидения – того самого, что «выдает» живущего среди обычных людей святого.

Лейла ШАХНАЗАРОВА. «...Слова, с которыми я стану перед Богом»

«...С момента нашего знакомства с владыкой мы жили в духовном смысле как малые дети у Бога за пазухой. Потому что у нас всегда был храм, куда можно было прийти со своими проблемами... Чувство, которое возникало в этом храме, можно было сравнить с тем, о котором сказали послы князя Владимира: «Как будто мы были в Царствии Небесном». После нескольких лет лагеря, после всего, что пришлось пережить, мы оказались в духовных детях владыки Антония... Благодаря владыке наши дети возлюбили храм, почувствовали Христа, им всегда было хорошо в храме. И у них возник тот самый личный контакт с Богом, когда человек не может сомневаться – есть Бог или нет, он Его знает, он уже с Ним знаком...»³

Годы жизни в Англии – может быть, одна из самых значимых страниц жизни Ирины Ратушинской: общение с владыкой Антонием, рождение двух сыновей, Темплтоновская премия, которая присуждается за общественную деятельность, – с формулировкой «за духовное развитие страны»...

...Под соборными сводами вечными,
Босиком по пыльным дорогам,
С обнажённо дрожащими свечками
Люди ищут доброго Бога.

...Чтоб увидел кричащие лица,
Темень душ и глаза без света,
Чтоб простил дурака и блудницу,
И священника, и поэта.

Чтобы спас беглеца от погони,
Чтобы дал голодающим хлеба...
Может, Бог – это крест на ладони?
Может, Бог – это тёмное небо?

Как к Нему отыскать дорогу?
Чем надежду и боль измерить?
Люди ищут доброго Бога.
Дай им Бог найти и поверить.

III

«Почему вы вернулись?..» Этот вопрос, в той или иной форме, ей задают все годы после возвращения в Россию. Ирина Борисовна сегодня вместе со своей семьей живет в Москве, выпускает книги, пишет сценарии для телевидения. Но –

«...там у вас были друзья, была возможность путешествовать, говорить по-русски. Рядом был владыка, который создавал для вас особую жизнь. И самое главное, это была безопасная жизнь. Безопасная для вас, безопасная для детей. Сегодня очень многие люди считают, что ради этой комфортной, удобной жизни легко можно пренебречь теми корнями, которые тебя связывают со страной, много чем. И уезжают или, по крайней мере, стремятся уехать... Вы все это оставили, вернулись с детьми, в общем, не зная, что вас ждет. Зачем?..»⁴

Подобный же вопрос был задан и в этот раз, на встрече в ташкентском Музее Есенина. И Ратушинская ответила правдиво, просто, исчерпывающе. Но мне хочется сейчас привести не те ее слова, а – в качестве ответа более развернутого, хоть и менее прямого – стихотворение, которое прозвучало в одной из программ телевизионного канала «Спас»:

По хлебам России бродил довоенный ветер,
А смешной гимназист, влюблённый во всё на свете,
Изводивший свечи над картами Магеллана,
Подрастал тем временем. Всё по плану

Шло, не так ли, Господи? Под холодным небом
Бредил всеми землями, путая быль и небыль.
– Апельсиновые рощи Сорренто, – шептал и слушал,
Как чужие слова застилают печалью душу.

– Варвары спустились в долину, –
Он твердил по-латыни,
И рвалось, как из плена, сердце к этой долине.
А когда уездный город Изюм занесло снегами,
Он читал, как рабыни, давя виноград ногами,

Танцевали над чаном под хохот медных браслетов,
И от этого сохло горло, как прошлым летом.
Со стены улыбался прадед в литых лосинах,
Бесконечно юный, но потускневший сильно.

Застеклённый декабрь стоял, как часы в столовой,
И смотрел, и ждал, не говоря ни слова.
А потом весна-замарашка в мокрых чулках –
Тормошила, смеясь, и впадинку у виска

Целовала – и мальчик немел от её насмешек.
Все уроки – кубарем! Все законы – смешаны!
Он сбегал посмотреть ледоход, и ветер апреля
Выдувал облака соломинкой. Марк Аврелий

Ждал с античным терпением, открыт на той же странице.
Продавали мочёные яблоки. Стыли птицы
В синеглазой бездне, выше колоколов!
И для этой печали уже не хватало слов.

И рука отчизны касалась его волос...
Он как раз дорос до присяги, когда началось.
Он погиб, как мечтал, в бою, защищая знамя.
Нам бы знать – за что нас так, Боже?
А мы не знаем.

Лейла ШАХНАЗАРОВА. «...Слова, с которыми я стану перед Богом»

IV

Четырехлетняя внучка Соня тербит мой зонт и приговаривает: «...какой замечательный цвет и лазмел у вашего зонтика, сэл...».

Из Ратушинской она знает пока только этот стишок.

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ Первое русское издание вышло в 1989 году в Лондоне в Overseas Publications Interchange Ltd. Опубликовано на английском, французском, немецком, шведском, финском, датском, норвежском, итальянском, голландском и японском языках.

² *Ирина Ратушинская*. Можно и нужно об этом говорить (Воспоминания о митрополите Антонии Сурожском) // Электронная библиотека «Митрополит Сурожский Антоний» (www.mitras.ru/memory/ratushinsk.htm)

³ Там же.

⁴ «Ирина Ратушинская – 4 года строгого режима – за стихи». Вице-президент Медиасоюза Елена Зелинская беседует с поэтом и общественным деятелем Ириной Ратушинской // Сайт «Православие и мир». 15 октября 2012 г. (www.pravmir.ru/irina-ratushinskaya-o-yumore-mordovskix-lageryax-i-mitropolite-antonii-video-text/)

АВТОРЫ НОМЕРА

БАБАДЖАНОВ Бахтияр – востоковед, исламовед. Доктор исторических наук; ведущий научный сотрудник Института востоковедения АН РУз, доцент Ташкентского Исламского университета. Автор более ста научных работ, опубликованных в Узбекистане, Великобритании, Германии, России, США, Франции, Японии. Почетный профессор Государственного университета Киото (Япония). Живет в Ташкенте.

БОГОСЛОВСКАЯ Ирина – кандидат искусствоведения. Работала старшим научным сотрудником Государственного музея искусств Узбекистана, главным хранителем Музея антиквариата и ювелирного искусства, старшим научным сотрудником Государственного музея истории. Автор многочисленных публикаций по изобразительному и декоративно-прикладному искусству Узбекистана.

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.

ДОРОФЕЕВ Роман – историк, религиовед; проректор Ташкентской духовной семинарии. 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.

КАМЕНСКИХ Алексей – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Пермского государственного университета. Руководитель проекта по созданию электронной библиотеки «Религиоведение и русская религиозная философия в изданиях XVIII – нач. XX вв.» (<http://relig-library.pstu.ru/>).

МУРАТХАНОВ Вадим – поэт, прозаик, критик. Один из основателей объединения «Ташкентская поэтическая школа», член редакционного совета журнала «Восток Свыше». Редактор отдела поэзии журнала «Новая Юность» (Москва). Автор пяти книг стихов. Живет в Подмосковье.

НАЗАРЬЯН Рубен – литературовед, историк, журналист и кинодокументалист. Кандидат филологических наук, доцент Самаркандского государственного университета, председатель правления Самаркандского общества преподавателей русского языка и литературы.

СТОЛЯРОВ Виталий – журналист, пресс-секретарь Ташкентской и Узбекистанской епархии. Живет в Ташкенте.

ХЕРСОНСКИЙ Борис – поэт, эссеист. Лауреат конкурса имени М. Волошина (2006), премий «Московский счет» (2007), Anthologia (2008), «Русской премии» (2010). Стихи переведены на несколько европейских языков, издавались в России, Украине, Италии, Германии, Австрии и других странах. Живет в Одессе.

ШАХНАЗАРОВА Лейла – журналист, редактор. Работала в качестве литературного редактора в ряде изданий Узбекистана, в том числе в журналах «Звезда Востока», «Общественное мнение и права человека» и др. Живет в Ташкенте.

Содержание журнала «Восток Свыше» за 2012 год

СЛОВО МИТРОПОЛИТА

Слово Митрополита Ташкентского и Узбекистанского, Главы Среднеазиатского Митрополичьего округа ВИКЕНТИЯ перед началом Великого Поста. - № 1 (25). С.5-7.

Из выступлений Митрополита Ташкентского и Узбекистанского, Главы Среднеазиатского Митрополичьего округа ВИКЕНТИЯ на встречах с верующими «Суббота с архипастырем». - № 1 (25). С.8-17.

Пасхальное Послание Митрополита Ташкентского и Узбекистанского, Главы Среднеазиатского Митрополичьего округа ВИКЕНТИЯ пастырям, монашествующим и всем верным чадам Русской Православной Церкви в Средней Азии. - № 2 (26). С.5-7.

Приветственное слово Митрополита Ташкентского и Узбекистанского, Главы Среднеазиатского Митрополичьего округа ВИКЕНТИЯ на Пятых научно-просветительских чтениях памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. - № 2 (26). С.8-13.

СТИХОТВОРНЫЙ КАМЕРТОН

Борис ХЕРСОНСКИЙ. Введение во Храм. - № 4 (28). С.5.

СООБЩЕНИЯ. СОБЫТИЯ. ДАТЫ

Календарные страницы *главного редактора*

«Роль наша не выше сохи...» 100 лет преставления равноапостольного Николая, архиепископа Японского (3 февраля 1912 года). - № 1 (25). С.18-20.

«Чудотворец изящный, предивный и милостивый...» 925 лет со дня перенесения мощей святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских, Чудотворца, в Бари (9 мая 1087 года). - № 2 (26). С.14-18.

Три сестры и София. 1875 лет преставления мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии (17 сентября ок. 137 года). - № 3 (27). С.5-9.

«Средоточная возвышенность...» 675 лет со времени основания Троице-Сергиевой Лавры (1337 год) - № 4 (28). С.6-10.

Новостные страницы *Виталия СТОЛЯРОВА*

Заседание Синода, День Православной Книги, «Суббота с Архипастырем» и другие события. - № 1 (25). С.21-23.

О радостных датах – и печальных данных. - № 2 (26). С.19-21.

«Царские дни», новый архиерей и подготовка к юбилею епархии. - № 3 (27). С.10-12.

«Дата преображения твоей души...». - № 4 (28). С.11-14.

Церковная жизнь: страницы *Романа ДОРОФЕЕВА*

Зачем «Катехизис» крещенной вере? - № 2 (26). С.22-25.

Воссоединение Церквей: первые итоги. К пятилетию Акта о каноническом общении внутри Поместной Русской Православной Церкви. - № 3 (27). С.13-16.

«Майянский Апокалипсис», или Как я проспал конец света. - № 4 (28). С.15-18.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

Евгений АБДУЛЛАЕВ. Из истории Ташкентского Свято-Успенского кафедрального собора. - № 1 (25). С.24-63.

Алексей УСТИМЕНКО. От апостола Фомы до... - № 1 (25). С.64-68.

Роман ДОРОФЕЕВ. Протоиерей Андрей Малов: вымыслы и факты о жизни знаменитого туркестанского священника. - № 2 (26). С.31-52.

ПРАВОСЛАВНЫЕ ПРИХОДЫ УЗБЕКИСТАНА

Ташкентский Свято-Владимирский храм. Материал подготовлен при участии *Ирины СЕРЖАНОВОЙ* и *игумена Григория (ПАЛЕХОВА)*. - № 2 (26). С.26-30.

Прот. Борис МАСЛАКОВ (при участии *Романа ДОРОФЕЕВА*). Храм «Всех скорбящих Радосте» в Газалкенте. - № 3 (27). С.17-32.

Свято-Троицко-Георгиевский мужской монастырь в Чирчике. - № 4 (28). С.38-44.

ПУТИ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Сергей ЕПИФАНОВИЧ. Преподобный Максим Исповедник (отрывок из неопубликованной диссертации). Публикация *Д.С. Бирюкова* и *Ю.П. Черноморца*. - № 1 (25). С.69-85; № 2 (26). С.53-62.

Алексей КАМЕНСКИХ. «София – Премудрость Божия» в Ветхом Завете. - № 4 (28). С.19-37.

ДИНАСТИЯ: К 400-ЛЕТИЮ ДОМА РОМАНОВЫХ

НИКОЛАЙ II. Дневники. Апрель-май 1905 года. – № 1 (25). С.86-97; Июнь 1905 года. – № 2 (26). С.63-70; Июль 1905 года. – № 3 (27). С.33-41.

Глеб ШУЛЬПЯКОВ. Глава из нового романа «Музей имени Данте». – № 1 (25). С.98-111.

«Любящая тебя тётя Элла...» Письма великой княгини Елизаветы Феодоровны великим князям Татьяне, Анастасии, Марии и наследнику цесаревичу Алексею. – № 3 (27). С.42-48.

ТУРКЕСТАНОВЕДЕНИЕ

Людмила САРАСКИНА. Ссылные русские писатели в Средней Азии: Федор Достоевский, Александр Солженицын. – № 2 (26). С.71-84.

Эдвард РТВЕЛАДЗЕ. *Respice post te*, или Академик Массон и другие (Из новой книги воспоминаний). – № 2 (26). С.85-93.

Валерий ГЕРМАНОВ. «Туркестанский след» династии Половцовых. – № 2 (26). С.94-99.

Бахтияр БАБАДЖАНОВ. Туркестанский конквистадор: взлеты и падения генерала Черняева. – № 3 (27). С.63-72; № 4 (28). С.45-60.

Рубен НАЗАРЬЯН. «Выгодно выделяется среди бесцветных беллетристок...» Людмила Симонова-Хохрякова и ее очерк о «чародействе» в старом Самарканде. – № 3 (27). С.73-84.

Александр ДЖУМАЕВ. «Радости бытия высокого порядка». Александр Семенов – исследователь культуры Средней Азии. – № 3 (27). С.85-95; № 4 (28). С.65-81.

Ирина БОГОСЛОВСКАЯ. «Вместо буржуазных, мещанских цветочков...» Экспансия советских лозунгов в традиционное искусство Средней Азии. – № 4 (28). С.61-64.

ORIENTALIA

Рубен НАЗАРЬЯН. Юрий Якубовский, туркестанский знакомец Льва Толстого. – № 1 (25). С.118-132.

Андрей ВОЛОС. Возвращение в Панчруд (Главы из нового романа). – № 2 (26), С.100-134; № 3 (27). С.96-122; № 4 (28). С.82-107.

ДИСКУССИЯ

Бахтияр БАБАДЖАНОВ. Смогут ли *Scholar Sovieticus* адаптироваться к новым условиям? О старых и новых методологиях исследований по истории Средней Азии. – № 4 (28). С.108-119.

ОБЩЕСТВО. ЛИТЕРАТУРА. ИСКУССТВО

Социальные страницы *Лилии КАЛАУС*

Золото на голубом. – № 1 (25). С.112-114.

То, что сохраняет. – № 2 (26), С.135-136.

Божий дар и яичница. – № 3 (27). С.123-124.

И никого не встретил? – № 4 (28). С.120-122

Литературные страницы *Вадима МУРАТХАНОВА*

«Тихий» текст Ларисы Миллер. – № 1 (25). С.115-117.

«Новый эпос» о Духе и Истине. – № 2 (26), С.137-141.

Сомнения в очевидном, уверенность в невидимом. О книге Антония, митрополита Суражского «Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001–2002)». – № 3 (27). С.132-134.

«Тем, кто хочет видеть...» О книге архимандрита Тихона (Шевкунова) «Несвятые святые» и другие рассказы. – № 4 (28). С.131-132.

Двойное прочтение: Протоиерей Сергей СТАЦЕНКО и Лилия КАЛАУС о книге архимандрита Тихона (Шевкунова) «Несвятые святые» и другие рассказы. – № 3 (27). С.125-131.

Инна КУЛИШОВА. Ре-анимация любви. Заметки о фестивале анимационных фильмов «Никози» в Никозской епархии (Грузия). – № 3 (27). С.135-140.

Лейла ШАХНАЗАРОВА. «...Слова, с которыми я стану перед Богом». Встреча с Ириной Ратушинской в ташкентском Музее Есенина. – № 4 (28). С.133-139.

Рубен НАЗАРЬЯН. «Тот мирный городок...» Долицейский период биографии В.К. Кюхельбекера. – № 4 (28). С.123-130.

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

Иван ИЛЬИН-ГАЛИЦКИЙ. Как самим построить храм, или Похвальное слово топору. – № 1 (25). С.133-142.

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/department_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).

