Государственный институт искусствознания

От религиозного реформаторства к европеизации культуры мусульман

К 155-летию со дня рождения Исмаила Гаспринского

Москва 2016

УДК 008(28)
ББК 70
О 80

Печатается по решению Ученого совета
Государственного института искусствознания

Рецензенты:
М.В. Каманкина, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Государственного института искусствознания
П.Р. Гамзатова, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Государственного института искусствознания, член-корреспондент Российской академии художеств

От религиозного реформаторства к европеизации культуры мусульман. К 155-летию со дня рождения Исмаила Гаспринского. Сборник статей / Ред.-сост. З.А. Имамутдинова – М.: ГИИ – 376 с.

ISBN 978-5-98287-109-1

Издание посвящено личности крымско-татарского просветителя Исмаила Гаспринского, инициативы которого определили на рубеже XIX–XX веков пути модернизации исламской культуры во всех ее сферах. В статьях освещаются разные грани жизни и деятельности великого мусульманского реформатора, дается характеристика исторической эпохи, исследуются процессы европеизации художественной культуры мусульманских народов, дается представление о путях развития новых форм искусства.

Сборник адресован как специалистам, так и широкому читателю.

ISBN 978-5-98287-109-1

© Коллектив авторов, текст, 2016
© Государственный институт искусствознания, 2016
© И.Б. Трофимов, оформление, 2016

Оглавление

6 Введение
Зиля Имамутдинова

Личность и наследие Исмаила Гаспринского
Контекст эпохи

11 Светлана Червонная (Торунь)
Личность и деятельность Исмаила Гаспринского в перспективе времени

34 Сельвина Сеитмеметова (Бахчисарай)
Книги и брошюры из фондов КРУ БИКЗ с автографами и дарственными надписями, адресованные Исмаилу Гаспринскому

54 Эльмира Абибуллаева (Бахчисарай)
Наследие Ризаэддин Фахреддина в фонде Мемориального музея Исмаила Гаспринского. Новые факты

69 Айдар Хабутдинов (Казань)
Концепция модернизации российских мусульман у И. Гаспринского

86 Татьяна Котюкова (Москва)
Поздний имперский дискурс в вопросе традиционного образования мусульман Туркестана (по материалам газетных публикаций М.С. Андреева в 1915 году)

Восток и Запад: точки соприкосновения

132 Валентина Борисова (Уфа)
Исмаил бей Гаспринский и Ф.М. Достоевский

143 Татьяна Прохорова (Севастополь)
Миссионерская деятельность Султан-Кати-Крым-Гирея
в среде крымско-татарского населения в начале XIX века

163 Виолетта Юнусова (Москва)
Музыкальная культура Крыма в контексте исламских традиций
России: некоторые итоги и перспективы

179 Анна Алябьева (Краснодар)
Крым и Кубань как единый историко-культурный регион
в контексте идеи межконфессионального согласия.
К теории вопроса

К проблеме европеизации культуры мусульман
Новое искусство

198 Зиля Имамутдинова (Москва)
Тенденции просвещения и европеизации в исламском мире.
XIX столетие и рубеж XIX–XX веков

226 Евгений Кононенко (Москва)
«Тюркская идея» и поиски национального стиля в османской
архитектуре

247 Александр Джумаев (Ташкент)
Полемика о музыке, народных развлечениях (тамаша)
и искусстве в среде мусульманских теологов
и просветителей-интеллектуалов Средней Азии
(конец XIX – начало XX века)

282 Гузель Валеева-Сулейманова (Казань)
Процессы европеизации в искусстве татар
начала XX века

299 Гузель Сайфуллина (Казань – Амстердам)
Время переоценок: татарские мыслители начала XX века
о проблеме «Ислам и музыка»

328 Диляра Гусейнова (Москва)
Диалог культур: у истоков современного арабского театра

347 Амина Ризаева (Москва)
Восток – Запад. Два вектора исламского кинематографа

359 Об авторах

From Religious Reformatory Activity to Europeanization of Muslims' Culture
To the 155-th Anniversary of Ismail Gasprinsky's Birthday

361 Contents

364 Summary

Введение

Сборник статей посвящен выдающемуся крымско-татарскому просветителю Исмаилу бей Гаспринскому (1851–1914) – общественному деятелю, реформатору (джадидисту), гуманисту, автору книг, издателю и редактору газеты «Терджиман» («Переводчик»), всколыхнувшему своей многогранной деятельностью на рубеже XIX и XX веков мусульманские народы России, Средней Азии, а также других регионов Востока.

Новаторские начинания Исмаила Гаспринского (Гаспралы) привели к коренным преобразованиям в культуре и самом образе жизни мусульманских народов, что означало ломку привычных стереотипов, переключение на европейские ценности, освоение новых форм литературы и искусства и пр.

Значимость инициатив Исмаила Гаспринского (изначально для крымско-татарских, а позже – для российских и остальных мусульман) заметно определялась его статусом религиозного деятеля. Уникальность течения джадидизма, как и просветительских движений ан-Нахда, охватившего в XIX веке арабский мир, и Танзимата в Османском халифате заключалась в религиозном реформаторстве, обеспечивающем необходимые условия для адаптации уммы (сообщества мусульман) к реалиям окружающей жизни и активного освоения достижений западной цивилизации.

И. Гаспринский в своих очерках «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения» и «Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания» обосновывает необходимость прокладывания и укрепления мостов между христианским (славянским) и мусульманским (тюркским) мирами, осуществляя это на практике. Важнейшим шагом

в этом направлении становится образовательная реформа исламских учебных заведений, вводящая новые методы преподавания, изучение светских наук, русского и европейского языков, возрождая некогда характеризующую мусульман, но в дальнейшем утраченную неодолимую тягу к «чужому» знанию.

В отечественной науке фигура Исмаила Гаспринского была предана забвению; лишь последние десятилетия возвращают имя выдающегося крымско-татарского деятеля потомкам. Публикации последних лет заметно восполняют недостаток материала о личности Гаспринского и его эпохе, связанной с реформаторством, в корне изменившем пути развития культуры мусульман в XIX – начале XX века.

В данном сборнике представлены статьи отечественных и зарубежных авторов, в большинстве своем являвшихся участниками Международной научной конференции на указанную тему (октябрь 2014 года, ГИИ). В сборнике, имеющем междисциплинарную направленность, решаются вопросы исторического, источниковедческого и искусствоведческого характера.

Сборник состоит из трех раздела. Статьи первого раздела – «Личность и наследие Исмаила Гаспринского. Контекст эпохи» ставят источниковедческие вопросы в отношении наследия просветителя, очерчивают значение личности Исмаила Гаспринского, дают представление об историческом контексте и деятелях, определявших со своей стороны прогрессивный характер джадидизма.

В масштабной статье С.М. Червонной, характеризующейся авторской личностной оценкой, прослеживаются основные этапы жизни и деятельности Гаспринского, показывается ее значимость и многосторонность, затрагиваются проблемы изучения наследия. Статьи С.А. Сеитмеметовой и Э.Э. Абибуллаевой являют пример обобщения редкого опыта работы с сохранившимися в фондах Мемориального музея Исмаила Гаспринского и музея Бахчисарайского историко-культурного заповедника рукописями и дореволюционными публикациями; это позволяет авторам внести существенные уточнения в отдельные факты, касающиеся наследия просветителя и его окружения, а также воссоздать картину его взаимоотношений с значимыми фигурами своего времени.

В статье А.Ю. Хабутдинова вскрываются социоисторические корни просветительского движения джадидизма, выявляется суть модернистской концепции Исмаила Гаспринского, предлагается обстоятельный анализ деятельности в осуществлении реформ как лидеров национальной элиты, так и их противников.

Статья Т.В. Котюковой воссоздает картину образовательной системы Туркестана в том ее виде, в каком она представлялась современникам. Автор вводит в научный оборот уникальные газетные статьи из серии «Новометодные мактабы в Туркестане», подготовленные к публикации в 1915 году в газете «Туркестанские ведомости» инспектором народных училищ Самаркандской области М.С. Андреевым, в будущем профессором восточного факультета Среднеазиатского государственного университета, членом-корреспондентом АН СССР.

Во втором разделе – «Восток и Запад: точки соприкосновения» исследуются проблемы, порождаемые сопряжением реалий Востока и Запада. В статье В.В. Борисовой сводится воедино, казалось бы, не вполне сочетаемое. Отталкиваясь от идеи соприкосновения русского и тюркского миров, автор выводит «общий знаменатель» для знаковых для каждого из этих полюсов фигур – Ф.М. Достоевского и И. Гаспринского. Эта возможность исходит, по мнению автора –литературоведа, исследователя творчества Ф.М. Достоевского, – из близости точек зрения на проблемы русского мусульманства, понимания роли тюрков в русской истории, осознания особой евразийской миссии России. Статьи В.Н. Юнусовой и А.Г. Алябьевой могут быть сопоставлены как в связи с разработкой методологических проблем, так и нацеленности на культуру современных российских мусульман. В.Н. Юнусова дает анализ работ по музыкальной культуре крымских татар-мусульман, руководствуясь при этом исторической периодизацией. В исследование, что важно, привносится авторское видение важнейших религиозных музыкальных явлений, ставятся вопросы крымско-татарской музыкальной терминологии, что позволяет ввести крымско-татарскую музыкальную культуру в общетюркский контекст. В статье А.Г. Алябьевой предпринято теоретическое осмысление проблем типологического характера, выстраивающихся при рассмотрении Крыма и Кубани (Северный Кавказ) как единого этнокультурного региона. При этом автор обогащает теоретические суждения различным этнографическим материалом.

Статья Т.А. Прохоровой представляет собой увлекательное описание жизни Александра Ивановича Султана Крым-Гирея (1788–1846), потомка османских султанов, принявшего в поездке в Англию христианство и занявшегося по возвращении в Крым миссионерской деятельностью. Автор исходит из скрупулезного анализа записок путешественников, встречавшихся в Крыму с Крым-Гиреем. Данные исторические источники полны интересных сведений и по этнографии края.

Третий раздел – «К проблеме европеизации культуры мусульман. Новое искусство» – посвящен проблемам европеизации культуры

и искусства, охватившей в той или иной мере почти весь исламский Восток. В статье З.А. Имамутдиновой открывается новый аспект в изучении проблемы европеизации исламской культуры, рассматриваемой в одновременном сопряжении с ан-Нахда, танзиматом и джадидизмом. Автор идет по пути выявления общности и различий в исходных посылах просветительских течений, целей и задач осуществляемой реформы образования, специфики форм модернизации мусульманской культуры и искусства (прежде всего музыки) и др. Если данная статья призвана обрисовать тенденции географически разобщенных мусульманских культур как целостности, то последующие публикации адресуют к отдельным этническим традициям, погружая в реалии разных видов искусства. Статью Е.И. Кононенко отличает глубина осмысления вопросов, вставáвших в Османском халифате на рубеже XIX–XX веков при решении национальной архитектурной идеи. Автор прослеживает роль идеолого-эстетических установок, характеризует архитектурные течения, предваряющие и готовящие формирование иконографии позднеосманского стиля, вводит детальный анализ неоосманских построек начала XX века, спроектированных знаменитыми архитекторами Мехметом Ведатом и Ахметом Кемалеттином.

Публикации А.Б. Джумаева и Г.Р. Сайфуллиной объединяет предмет исследования – рассмотрение активно обсуждаемого в мусульманских обществах в начале XX века в контексте распространения джадидизма вопроса о допустимости музыки. Авторы исходят во многом из анализа архивных материалов – национальной периодики, а также богословских трудов той эпохи, несущих в себе реформистские идеи. В статье А.Б. Джумаева дается масштабный срез позиций различных социальных групп традиционного общества Средней Азии, включая приверженцев канонического ислама, сторонников умеренных реформ и просветителей-джадидов как в отношении к музыке, так и развлечений в целом. Работа изобилует малоизвестными российскому читателю именами, интереснейшими фактами, в частности, свидетельствующими о нарастающей популярности в начале XX века среди среднеазиатских мусульман такой технической новинки, как граммофон. Значение статьи Г.Р. Сайфуллиной определяет публикация фрагментов работ по проблеме «ислам и музыка» авторства современников Исмаила Гаспринского, известных татарских богословов рубежа XIX–XX веков – Х.-Г. Габаши, Р. Фахретдина, Г. Баруди и Х. Кильдебаки. Г.Р. Сайфуллина предваряет публикуемые тексты анализом их содержательной направленности,

подчеркивает их значимость в развернутой дискуссии по указанной теме между кадимистами и джадидистами Урало-Поволжья.

Статья Г.Ф. Валеевой-Сулеймановой отличается большой информативностью, впервые адресует к феноменам изобразительного и народного декоративно-прикладного искусства российских тюрков (татар), рассматриваемым в общекультурном контексте. Автор указывает на значение направления реформаторства в пробуждении национального самосознания народа, осознания национальной элитой необходимости создания новой «высокой культуры», обозначает роль данного фактора в становлении европейского типа профессионального творчества в изобразительном и народном декоративно-прикладном искусстве, формировании профессиональной школы (появлении первых живописцев, художников-графиков, скульпторов).

Статьи Г.А. Гусейновой и А.С. Ризаевой объединяет обращение к видам и формам искусства, являющимся принципиально новыми для арабской исламской культуры. Статья Г.А. Гусейновой дарит русскоязычному читателю возможность погрузиться в неизученное прошлое профессионального арабского театра европейского типа. Автор подчеркивает значение в его возникновении течения ан-Нахда, дает представление о первых национальных театральных труппах и их репертуаре, деятельности драматургов Якуба Руфаила Саннуа, Мухаммеда Османа Галляля и др. Значение статьи А.С. Ризаевой определяет предмет исследования: данная публикация посвящена кинематографу Египта, пережившему в XX веке стремительный взлет. Автор сопоставляет факторы, обеспечившие популярность этого вида искусства на Ближнем Востоке, прослеживает истоки арабского кинематографа, выявляет значение немого кино, намечает вехи в развитии звукового фильма, включая в текст характеристики наиболее ярких лент.

Подытоживая, необходимо подчеркнуть высокую степень актуальности сборника, наполненность статей идеями, фактами, именами. Издание предназначено как специалистам, так и широкому читателю, увлеченному постижением мира исламского Востока.

Зиля Имамутдинова,
редактор-составитель

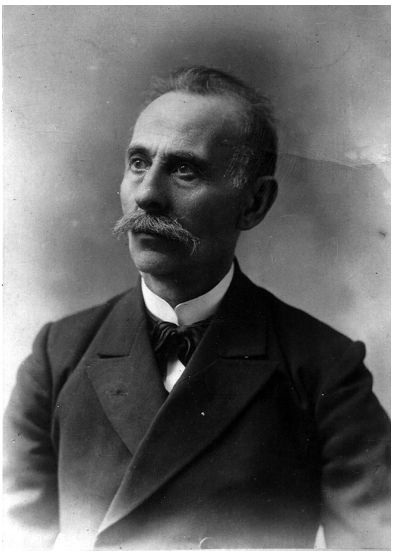
Личность и наследие Исмаила Гаспринского. Контекст эпохи

Светлана Червонная (Торунь)

Личность и деятельность Исмаила Гаспринского в перспективе времени

Исмаил Бей Гаспринский принадлежит к числу великих прогрессивных деятелей мировой культуры. Просветитель и гуманист, он много сделал для развития народов Востока, для углубления диалога между христианской и мусульманской цивилизациями. Его реформы способствовали обновлению всего образа жизни и мировоззрения мусульманских народов России.

Исмаил Бей Гаспринский родился 8 (20) марта 1851 года в деревне Аджикой, около Гаспры, в Крыму. Его отец мурза Мустафа Гаспринский, получивший в 1853 году чин поручика и дворянство, был переводчиком у графа М.С. Воронцова. Своему сыну он дал европейское образование, отправив его после окончания сельского мактаба сначала в Воронеж, а затем в московский Кадетский корпус. В годы учебы в Москве Исмаил сблизился с семьей известного ученого и публициста, интересовавшегося Востоком, издателя журнала «Русский Вестник» М.Н. Каткова. К этому времени относится также начало многолетней дружбы, связавшей Гаспринского с его товарищем по Кадетскому корпусу, литовским татарином Мустафой Давидовичем (будущим мэром города Алушты). Вместе они совершили путешествие по Волге, Дону и Азовскому морю, побывали в Одессе (1867). Попытка отплыть нелегально в Стамбул и на Крит окончилась для них неудачно, юношей вернули на берег. Не завершив полный курс Кадетского корпуса, Исмаил Гаспринский вернулся в Крым и несколько лет учительствовал в мусульманской семинарии в Бахчисарае. Отсюда в 1873 году он уехал в Париж, где провел около трех лет, посещая лекции в Сорбонне, занимаясь торговой рекламой на восточных языках в «конторе объявлений». Одно время он служил секретарем у жившего в Париже русского писателя И.С. Тургенева.



Исмаил Бей Гаспринский

Несколько путешествий дали молодому Гаспринскому возможность познакомиться с Францией, Испанией, Австро-Венгрией, побывать в Польше. В Крым из Парижа он возвращался через Алжир, Тунис, Египет, Грецию и Турцию.

Вернувшись на родину в 1876 году[1], Гаспринский активно включился в просветительскую деятельность, которая сразу приобретает многосторонний характер. Это и непосредственная педагогическая практика (в 1881 году, завершая свое сочинение «Русское мусульманство», Гаспринский пишет, что несколько лет отдал работе в школе, открытой для татарских детей, и пришел к выводу о нецелесообразности начального образования татар на русском языке), и подготовка сборников «Шефакъ» и «Тонгъуч», содержавших высказывания классиков мировой культуры и собственные суждения автора о науках и религиях.

Гаспринский постоянно живет в Бахчисарае («в прекрасном Бахчисарае», как нередко подчеркивает он в своих сочинениях). В марте 1878 года горожане избирают его в городскую думу, а в феврале 1879 года он становится «городским головой» и отдает много сил благоустройству города. Он добивается от Министерства внутренних дел разрешения

[1] По другим данным – в 1875 году. Как отмечает один из немногих биографов Гаспринского, лично его знавших, Джамалетдин Валидов, «в 1875 году он вернулся на родину полный желаний служить не только своему народу, но и своей расе». См.: *Валидов Дж.* Очерки истории образованности и литературы у татар до революции 1917 г. М.; Пг.: Гос. изд-во, 1923; *Mende, G. von.* Ismail Bey Gasprinski – zur nationalen Bewegung der Russland Türken // Osteuropa.1934. October. № X.

В терминологии авторов начала XX века понятия «раса» и «племя» часто использовались для обозначения группы родственных по языку народов, в данном случае народов тюркской языковой группы большой алтайской семьи.

формировать городскую думу наполовину из христиан, наполовину из мусульман (раньше православные гласные здесь преобладали). После выборов 1883 года в бахчисарайской думе, превратившейся в своего рода «совет национальностей», оказалось 34 татарина, 27 греков, 2 караима и 2 русских. На посту главы города Гаспринский находился, однако, недолго. В 1884 году он стал жертвой интриг влиятельных горожан и сложил с себя обязанности «головы города» и гласного думы. Но и не занимая никаких постов, Гаспринский до конца своей жизни принадлежал к числу наиболее почитаемых людей города (неслучайно в 1893 году именно ему было предложено встречать и сопровождать в Бахчисарае бухарского эмира Сеид-Абдул-Ахад-хана, которого на его пути из Бухары в Петербург принимали самые высокие чиновники в Баку, Тифлисе, Владикавказе, Киеве и других городах).

Особенно энергично и плодотворно Гаспринский работал над реформированием системы школьного образования. Он разработал «новый метод» обучения грамоте и светским наукам мусульман (прежде всего крымско-татарских детей, которые были его первыми учениками; Гаспринский впервые опробовал новый метод в бахчисарайской школе в 1884 году; вскоре, однако, этот метод получил распространение в других мусульманских регионах Российской империи и за ее границами, приобретя интернациональное значение). Он принципиально отличался как от методов обучения детей в традиционных мусульманских школах (мактабах), в которых главную роль играла формальная зубрежка (дети заучивали наизусть арабский текст Корана, далеко не всегда понимая его смысл и редко получая от муллы-наставника необходимые и доступные им разъяснения), так и от так называемого «метода Ильминского[1]», внедряемого в «инородческих» школах Российской империи конца XIX века и нацеленного на русификацию этих школ, программы которых были упрощенным вариантом русских начальных школ, функционирующих при сельских церковных приходах. «Новый метод» Гаспринского был рассчитан на то, чтобы учащиеся, слушая учителя (значение обращенного к ним слова было настолько велико, что этот метод иногда называли «звуковым методом» обучения), хорошо понимали все, что предстояло им заучить, а поскольку понимать дети могли только на родном языке, школа становилась базой развития национальных языков и культур. Главным достоинством нового метода было осмысленное освоение учащимися предметов (вместо

[1] Николай Иванович Ильминский (1822–1891) был членом-корреспондентом российской Академии наук.

механического заучивания наизусть), активное использование тюркских языков в системе обучения, приоритет живого слова над буквенным знаком. Единая система обучения в «новометодных» школах, в которых существовал взвешенный баланс между религиозным (изучение Корана, основ ислама) и светским образованием (уроки истории, географии, всемирной литературы, иностранных языков, приобщение к точным наукам и техническим дисциплинам), становилась предпосылкой формирования в разных регионах новой формации мусульманской интеллигенции. Поэтому неслучайно из названия «нового метода» («usul-i ceded») выросло понятие «джадидизм», имевшее более широкий смысл. Речь шла о новом общественном движении (его сторонников называли «джадидами»), направленном на приобщение российских мусульман к достижениям мирового прогресса.

Гаспринский много ездил по России, совершал специальные экспедиции для изучения быта, культуры, истории литовских, касимовских, казанских, астраханских татар; поддерживал тесные связи с мусульманской интеллигенцией в Закавказье – с издателями азербайджанских газет в Тифлисе и Баку, с педагогами татарской учительской семинарии в Гори. Дважды, в 1893 и 1908 годах, он побывал в Туркестане, посетил Самарканд, Бухару, Ташкент, написал исследование о среднеазиатской культуре, обратив особое внимание на памятники Средних веков, обсерваторию Улугбека и другие сокровища этого края. В Бухаре он участвовал в открытии «новометодной» школы «Музаффария». К 1911 году относится поездка Гаспринского в Индию. В Бомбее он издал учебное пособие «Ходжа суфьян», открыл «новометодную» школу для мусульман и дал в ней показательные уроки.

Особое значение имеет издательская деятельность Гаспринского. Главным его детищем была первая в России общетатарская газета «Терджиман» («Переводчик»).

Задумав основать регулярное периодическое издание, Исмаил Гаспринский отправляется в столицу за разрешением. Много лет спустя он с юмором описал свои хождения по инстанциям: «Целые три года я входил перед двумя губернаторами и тремя министрами, сменившимися за это время, с ходатайствами, в течение четырех лет ездил в Петербург...»[1]. Но даже получив разрешение, Гаспринский столкнулся с множеством проблем, в том числе финансовых и связанных с привлечением к газете массового читателя. Вспоминая историю рождения «Терджимана», Гаспринский пишет: «Отпечатав в Петербурге

[1] *Куркчи А.И.* Исмаил бей Гаспринский // Дружба народов. 1991. № 12. С. 224.

объявления-циркуляры предполагаемых изданий <…>, мы поехали на Нижегородскую ярмарку, где можно встретить мусульман из разных областей России. Здесь, после усиленного труда и убеждений в безвредности светской печати для правоверия и мусульман вообще, нам удалось раздать наши объявления, кои разошлись с мусульманским купечеством во все значительные места европейской и азиатской России»[1]. На собранные средства И. Гаспринский приобретает типографию. Отпечатав «Календарь» на 1882 год, наконец он может приступить к изданию газеты. Ее первый номер выходит из «Мусульманской типографии» Бахчисарая 10 апреля 1883 года. Открывая издание, Исмаил Гаспринский писал: «Приступая к делу во имя Аллаха, беремся за перо, чтобы служить правде и просвещению. “Переводчик” будет служить по мере сил проводником трезвых, полезных сведений из культурной жизни в среду мусульман и обратно, знакомить русскую [публику] с их жизнью, взглядами и нуждами»[2].

Сначала еженедельная, газета стала выходить затем чаще, через день, и просуществовала до 1918 года, пережив своего основателя на четыре года (после смерти Гаспринского редактором стал его старший сын Рефат). Кроме «Терджимана» Исмаил Гаспринский издавал (в разные периоды, относящиеся уже к началу XX века) еженедельную газету «Миллет» («Нация») и журнал «Алами нисван» («Женский мир»).

С издательской и журналистской деятельностью Гаспринского тесно связаны его усилия по проведению языковой реформы – выработка *тюркӣ*, который был чем-то вроде изысканного тюркского эсперанто. Процесс был трудный, ибо живые языки и говоры тюркских народов сильно отличались друг от друга. Важными задачами, которые решались в ходе языковой реформы, были очищение тюркских языков от чужеродных заимствований (с арабского, персидского, русского и других языков) и минимизация фонетических различий. В результате был создан «общий язык» («lisan-i umumi»), понятный практически всем народам тюркского мира[3]. Именно «общий язык» обеспечил успех и широкое распространение «Терджимана» в Крыму, на Кавказе, в Поволжье, Восточном Туркестане, Турции. Его тираж достигал пяти

[1] *Гаспринский И.* Из истории «Терджимана» // Терджиман. 1883. 25 ноября (№ 24). С. 1.

[2] *Гаспринский И.* От редакции // Терджиман. 1883. 10 апреля (№ 1). С. 2.

[3] Исследованию этого языка был посвящен труд, подготовленный в 1950 году в Гамбургском университете, оставшийся в рукописи. См.: *Burbice G.* Die Sprache Ismail Gaspyralys. Hamburg: *Hamburger* Universität, 1950.

тысяч в 1880-е годы, шести спустя двадцать лет – для того времени это был очень высокий показатель.

Титаническая работа, проделанная Гаспринским по разработке *тюркӀ* не была напрасным «сизифовым» трудом, совершенным впустую (если судить только потому, что впоследствии языковое развитие тюркского мира пошло по пути дифференциации между национальными языками). Свою роль *тюрки* безусловно сыграл, подняв уровень культуры письменной речи, литературы и журналистики в разных регионах.

Имея в виду многогранность творческой деятельности Гаспринского, мы можем сказать, что подобно своим великим предшественникам эпохи европейского Возрождения он был *человеком универсального дарования*, необычайно широкого круга интересов и практического приложения своих знаний и способностей.

По одной из своих основных специальностей он был учитель, мы могли бы сказать «просто школьный учитель», ибо время, в котором он жил, было до обидного скупо на наделение достойных людей почетными званиями и учеными степенями. Но это был учитель с профессорским запасом знаний, со способностью к творческому эксперименту, с широкой программой обновления и совершенствования образовательной системы.

По роду своих занятий, поглощавших значительную часть рабочего времени и заполнявших и своей рутиной, «текучкой», повседневной перепиской, и своей непростой «дипломатией» в отношениях с цензурой, всю его жизнь, он был журналист, тоже можно сказать «просто журналист», написавший своей рукой сотни, если не тысячи порою даже не подписанных его именем заметок, репортажей, взявший сотни интервью у своих известных и безвестных, анонимных корреспондентов. Но это был такой журналист, который умел анализировать информационные потоки и никогда не отказывался от их личной интерпретации, связывал все свои публикации единым стержнем идейной программы и поднимал каждую свою статью на уровень высокой литературы. Это был журналист-писатель, журналист-ученый, журналист-политик, журналист с безупречным нравственным кодексом и личным достоинством.

Он был издатель, говоря современным языком, талантливый «менеджер» издательского дела, не перекладывавший на плечи других людей заботу о материальной базе и ответственность за финансовую сторону своего успешно развивавшегося предприятия, умевший организовать распространение своих изданий, найти на их страницах

место для выгодной рекламы, привлечь подписчиков. Но ему не было безразлично, какую именно литературу и периодику выпускает его издательский дом, и никакой соблазн возможной прибылью не заставил бы его опуститься до бизнеса, не совместимого с высоким воспитательным предназначением литературы.

Он был и писателем – фантастом, лириком, мастером «авантюрного романа», и переводчиком (не именем ли собственной «главной профессии» назвал он свой любимый журнал – «Терджиман / Переводчик»?), и художником, ибо едва ли не каждая страница его «Терджимана» становилась произведением изысканного каллиграфического искусства. При этом творчески развивая традиции орнаментально-каллиграфического искусства (новые шрифты, новые композиции заголовка, изысканные унваны, фаслы и колофоны – формы выделения титула, разделения и завершения текста), он открыл дорогу в татарскую журнальную и книжную графику и новому типу рисунков, иллюстраций, рекламных постеров, карикатур, сблизивших мусульманский мир с европейской эстетикой и европейским искусством.

Он был известным общественным и политическим деятелем исламского мира – делегатом трех первых всероссийских мусульманских съездов[1]; председателем различных президиумов, комитетов, учредителем организаций локального, межрегионального и даже международного радиуса действия. Он был одним из лидеров джадидского «Союза мусульман» («Иттифак ал-муслимин»). Ему принадлежит идея созыва Международного конгресса мусульман всего мира. Но политическая карьера никогда не становилась для него самоцелью, и все рычаги влияния, которыми он обладал в силу должности и мандата, он использовал для реализации своей широкой гуманитарной программы возрождения, освобождения народов России. Важное место в этой программе занимал «женский вопрос» – комплекс задач, связанных

[1] Показательно то почетное место, какое занимал Исмаил Гаспринский на мусульманских съездах (Первом – в Нижнем Новгороде в августе 1905 года, Втором – открывшемся под председательством Гаспринского в январе 1906 года в Санкт-Петербурге, Третьем – проходившем в августе 1906 года вблизи Нижнего Новгорода). При том, что большинство делегатов этих съездов представляло уже новые тенденции в национальных движениях и предпочитало выработку программы более радикальных действий по сравнению с социальными утопиями Гаспринского, Исмаил Гаспринский был необходим этим радикалам как символ солидарности тюркских народов.

с достижением подлинного равноправия мужчин и женщин во всех сферах общественной жизни мусульманского мира.

Он был лидером реформаторского движения – джадидизма, направленного на обновление всей жизни мусульман, на приобщение их к научно-техническому прогрессу, к передовой (в пору его жизни – европейской, теперь все более отчетливо обретающей американские черты) цивилизации.

Он был мусульманином и крымским татарином, преданным своей родине и кровно связанным со своим народом, но никакая религиозная или этническая ограниченность не сужала его духовный мир, не мешала ему подняться до высот нового мышления, выдвинуть программу взаимодействия цивилизаций и культур. И его идеалы общетюркской солидарности, и его концепция «русско-восточного соглашения», «тюрко-славянского союза» были важнейшими ступенями на пути к утверждению подлинного интернационализма.

Свои взгляды на единство тюркского мира, определившие теоретические основы пантюркизма, Исмаил Гаспринский изложил в сочинениях «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина»[1], «Русско-восточное соглашение»[2], а также во многих статьях, опубликованных на страницах «Терджимана». Всю совокупность тюркских, мусульманских народов России Гаспринский определяет как этнокультурную общность, обладающую устойчивой внутренней цельностью и выступающей на этнополитической арене как спаянный полиэтнический блок. Границы этой тюрко-татарской общности очерчиваются Гаспринским как область проживания тюркских племен на огромных просторах Евразии между христианским Западом и буддистским Востоком. «Племя это, – пишет он, – разбросано на громадных просторах Европейской и Азиатской России и во многих местах смешано с русским или иным населением. Однако, имея особые и прочные религиозно-бытовые условия жизни, оно представляется нам довольно крупной единицей

[1] Это сочинение впервые было опубликовано на страницах крымской газеты «Таврида» (вып. 43–47, 1881 год), затем, в том же году, было издано в Симферополе отдельной брошюрой (см.: *Гаспринский И.* Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь: Тип. Спиро, 1881), пережило впоследствии множество переизданий и переводов, наиболее известно по оксфордскому изданию. См.: *Гаспринский И.* Русское мусульманство. Oxford: Society for Central Asia Studies (Reprint series № 6), 1985.

[2] *Гаспринский И.* Русско-восточное соглашение. Бахчисарай: Типография литературной газеты «Переводчик», 1896.

среди народностей нашего обширного отечества, и судьбы ее заслуживают, мне кажется, серьезного внимания общества и государства»[1].

Рассматривая Россию как преемницу бывшей татарской державы (следовало бы сказать, «Золотой Орды», но этой терминологией Гаспринский не пользуется), он писал: «Мне кажется, что пока русские границы, как наследие татар, не дойдут до исторических, естественных пределов их поселений, они не могут быть прочны. Таким образом <…> в будущем, быть может, недалеком, России суждено будет сделаться одним из значительных мусульманских государств, что, я думаю, нисколько не умалит ее значения как великой христианской державы»[2]. И там же: «Разрозненные ветви тюрко-татарского племени, в свое время единого и могущественного, переходят под власть России и делаются ее нераздельной, составной частью»[3].

В этой характеристике «тюрко-татарского племени, в свое время единого и могущественного», выражено важнейшее политическое кредо тюркизма. Разумеется, с позиций не только современного исторического знания, но и того уровня, на каком стояла историческая наука и этнография в те времена, когда создавались сочинения Гаспринского, это утверждение далеко не бесспорно. Никакого «единого» тюрко-татарского племени не существовало в Евразии ни до походов Чингисхана и его наследников (кстати, вовсе не тюркского происхождения и рода), ни в период расцвета Золотой Орды, ни в эпоху тех поздних ханств, которые перечисляет Гаспринский в ряду последовательного присоединения к России (Казанское, Астраханское, Сибирское, Крымское). Вряд ли Гаспринский мог настаивать на таком единстве как историк и этнограф, в значительном объеме знаний которого не приходится сомневаться. Он, однако, здесь выступает не как историк, а как политик. Ему нужен смутный призрак былого единства, вырастающий из воспоминаний о силе и блеске средневековых ханств, о славе «даровитых, воинственных ханов»[4], ему нужен исторический миф о когда-то «едином и могущественном тюрко-татарском племени», чтобы вселить в своих современников и соотечественников веру в принадлежность к общему древу великой культуры, чтобы преодолеть их разобщенность и гражданскую пассивность, чтобы убедить их в необходимости объединения сил для отстаивания общих интересов.

[1] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. С. 5.

[2] Там же. С. 4.

[3] Там же. С. 3.

[4] Там же. С. 4.

Главный пафос концепции пантюркизма вытекал из понимания того, что одному сравнительно маленькому народу, нередко уже полностью или частично отторгнутому от своей земли и рассеянному по огромной стране или уцелевшему на небольших островках, как, например, сибирские татары в Тоболо-Иртышском междуречье, в окружении инонациональной среды, или столь принуждаемому к эмиграции, как крымские татары, – задачи успешного национального движения были непосильны. Только объединившись народы Востока могли противостоять имперской политике ассимиляции, этноцида, вооруженные любым, даже мифическим лозунгом тюркской общности.

Гаспринского справедливого считают «отцом» идеологии тюркизма (пантюркизма)[1], хотя тюркизм (пантюркизм) как идея солидарности народов одной культурной семьи существовал задолго до формирования теорий Гаспринского, которые вошли в историю общественной мысли конца XIX – начала XX века как цельная идеология тюркизма. Однако именно Исмаил Бей Гаспринский мощью своей личности пытается обеспечить практическое осуществление этой теории.

Построенная Гаспринским триада «*Dilde, fikirde, işte birlik*» – «Единство в языке, вере и в труде»[2], выдвинутая как нравственный императив,

[1] В русском языке приставка «пан» означает распространение данной идеологии на *все* без исключения тюркские народы; никакого негативного смысла, связанного с какими бы то ни было претензиями тюркской общности на мировое господство или на превосходство по сравнению с иными суперэтническими общностями, понятие «пантюркизм» не содержит. Заметим при этом, что в других языках и других национальных историографических традициях различия между терминами «тюркизм» и «пантюркизм» имеют несколько иное значение. Так, в турецкой научной литературе XX века «тюркизм» (Türklük) означал единение турецкоязычных граждан Османской империи / Турецкой республики, в то время как термин «пантюркизм» (Türkçülük) употреблялся для обозначения культурной и политической целостности тюркского мира за границами самой Турции, то есть определял важнейший инструмент внешней, а не внутренней политики Турецкого государства (причем эта внешняя политика на протяжении XX века радикально менялась).

[2] Призыв к единству «в языке, вере, работе», «в языке, мыслях, делах» имел различные переводы и стилистические вариации. Всюду при этом в предложенной Гаспринским формуле мобилизованного тюркизма на первом месте стоит «dilde» – единство «в языке», чему Гаспринский уделял первостепенное внимание, считая языковую близость основой общетюркской культуры и солидарности.

обращенный к народам тюрко-исламского мира, красной нитью проходит через многие труды ученого, неустанно звучит со страниц его «Терджимана». Один из наиболее авторитетных в мировой историографии исследователей наследия Исмаила Гаспринского Александр Беннигсен пишет: «Gasprinski summerised his ideas about the necessity of uniting the Muslim Turks of the Empire in the phrase: *Dilde, fikirde, işte birlik* («Unity of language, of thought, of actions»). In his view pan-Turkic and pan-Islamic unity was the only way to save not only his small Crimea nation but the entire Turkic community of the Empire from being absorbed and assimilated into the larger Russian masses»[1].

Живя в эпоху, названную идеологами марксизма-ленинизма эпохой бурного «развития капитализма в России», Исмаил Гаспринский не мог не видеть признаков национального пробуждения, ростков национального самосознания, не совпадающего с ощущением религиозной общности мусульманских народов России, не мог не наблюдать тех процессов этнической дифференциации, которые были бросающейся в глаза исторической реальностью в гетерогенном, многонациональном социуме российского государства. Процессы модернизации не только не устраняли эту дифференциацию, но даже еще ярче выявляли ее признаки. Теряли значение многие, прежде абсолютные, религиозные доминанты и связанные с ними тенденции конфессиональной интеграции, безразличной к этническим компонентам[2]. Казалось бы, на этом фоне настойчивое обращение Гаспринского к понятиям «тюрко-татарское племя» и «русские мусульмане» выглядит явным анахронизмом. В тюркском и в мусульманском мире тоже шли

[1] *Bennigsen A.A.* Ismail Bey Gasprinski (Gaspraly) and the Origins of the Jadid Movement in Russia // *Гаспринский И.* Русское мусульманство. С. 12.

[2] Это касалось всех народов России. Православные русские и православные украинцы по-разному определяли цели своих национальных движений. Поляки и литовцы, долгое время воспринимаемые и царским двором, и массовым русским общественным сознанием как нечто единое, как католики, все более явно и последовательно выступали носителями разных национальных интересов и культур, вынашивали идеи своей (отнюдь не общей) национальной государственности. Латыши, эстонцы, российские немцы, финны, вовсе не желая смешиваться друг с другом в «общелютеранской» массе, создавали свои национальные объединения, братства, придавали первостепенное значение развитию своих национальных языков, печати, проводили свои фольклорные праздники песни, имеющие ярко выраженное этническое своеобразие.

активные процессы дифференциации национального самосознания, опирающегося как на исторический опыт и память (к примеру, башкиры всегда ощущали свое отличие от татар), так и на новые социально-политические реалии. Исмаил Гаспринский и эту историческую память, и эти новые реалии никогда не упускал из виду, неоднократно упоминая в своих трудах разные народы (внутри тюрко-татарской общности) с их особой судьбой. Он писал о кочевниках-киргизах (этот этноним он относил к казахам), считая их положение в царской России наиболее бедственным. Он писал о башкирах, защищая их право на свои земли. Он писал о «крымцах», отмечая усиление их вынужденной эмиграции в Турцию. Исключительное внимание уделял Гаспринский небольшой группе литовских татар, прослеживая их историю, изучая их культуру и нестандартную языковую ситуацию. В массе татар его интересовали «казанцы», «касимовцы», «кавказцы», сибирские татары. Он подчеркивал раннее распространение ислама в среде казанских татар[1]; обращал внимание на то, что «казанские мусульмане в последнее время довольно часто проявляют энергичную защиту собственного достоинства»[2]. В Средней Азии как особую зону он выделял Туркмению; называя узбеков сартами, придавал особое значение современной печати «на сартском наречии»[3].

В статье «Два слова о русских мусульманах» Гаспринский писал: «Помимо различий в некоторых обычаях и образе жизни мусульман разных областей России, существуют также некоторые [различия] между группой южнорусских мусульман, живущих в Крыму и Закавказье, с одной стороны, и мусульманами северных и восточных частей России, с другой»[4]. Он группировал северо-восточное «мусульманство» по оси Казань – Астрахань – Ташкент, а южнорусское – в пределах широкого региона (Крым – Кавказ), непосредственно прилегающего к Турции. «Крымские и кавказские мусульмане, – замечает он, – находились под влиянием османской и арабской жизни и воззрений, тогда как северные и восточные мусульмане России

[1] *Гаспринский И.* Казанские мусульмане // Терджиман. 1886. 1 апреля (№ 24). С. 1

[2] *Гаспринский И.* Из внутренней и иностранной жизни // Терджиман. 1883. 1 июля (№ 10). С. 2.

[3] *Гаспринский И.* Мусульманская печать в России // Терджиман. 1883. 10 апреля (№ 1). С. 2.

[4] *Гаспринский И.* Два слова о русских мусульман[ах] // Терджиман. 1883. 15 июля (№ 11). С. 3.

просвещались Бухарой»[1]. Все различия в тюрко-мусульманском мире, все признаки внутренней дифференциации были ему хорошо известны.

Тем не менее *общность* «тюрко-татарского племени» была для Гаспринского важнее, существеннее всех частных различий. Он не игнорировал эти различия. Он строил свою систему на иной основе, ставя во главу угла триединство «секты, языка и племени»[2]. Это единство должно было работать не против каждого из тюркских народов, но рассматривалось как сила, способная защитить их общую и их индивидуальную идентичность, стать рычагом их слаженных действий и знаменем в их борьбе за право на достойную жизнь.

Эту достойную жизнь он вовсе не связывал с непременным «самоопределением вплоть до отделения», как заговорила об этом на своем бюрократическом языке молодая советская власть через несколько лет после смерти Гаспринского. Он видел реальную перспективу прогрессивного культурного развития, решения насущных социальных и политических проблем тюркского мира в союзе и согласии с русским народом, о котором он писал: «Самый многочисленный и главный народ России – русские – одарены весьма редким и счастливым характером мирно и дружно жить со всякими другими племенами. Зависть, враждебность, недоброжелательство к инородцам не в характере обыкновенного русского человека. Это хорошая черта, несомненный залог величия и спокойствия России, где армяне, мусульмане, грузины, немцы, финны и многие другие племена живут мирно и дружно…»[3].

Разумеется, картина межнациональных отношений в Российской империи мало походила на эту идиллию, и это было очевидно и современникам Гаспринского, и его более молодым последователям-оппонентам, чье поколение было вовлечено в события первой и последующих русских революций, и представителям молодой советской историографии, твердо следующим истине, что царская Россия была «тюрьмой народов», и людям нашего времени, не склонным впадать в ностальгию по империи, «которую мы потеряли». Если внимательно проанализировать весь пласт «русофильских» высказываний Гаспринского, мы увидим, что это было вполне достойное человека и мыслителя, никогда не впадавшего в ксенофобию, уважение именно к русскому

[1] *Гаспринский И.* Два слова о русских мусульман[ах] // Терджиман. 1883. 15 июля (№ 11). С. 3.

[2] Там же.

[3] *Гаспринский И.* [Самый многочисленный народ России] // Терджиман. – 1884. 8 января (№ 1). С. 1.

человеку, к русской культуре, к русскому народу в его лучших нравственных качествах, но никогда – к российскому насилию, к «русскому господству», к имперскому шовинизму. Его неоднократно повторенное «спасибо» («…спасибо только русскому чутью и счастливому складу характера, что все-таки добрые и доверчивые отношения [между русскими и татарами] укрепляются и прогрессируют»[1]) никогда не звучало как индульгенция по отношению к политике, доводившей тюркские народы России до отчаяния. Он нисколько не идеализировал картину «жизни национальностей» в России, с горечью отмечая, что итогом выполнения российским государством своей «цивилизаторской миссии» на Востоке является «общественная и умственная изолированность мусульман, глубочайшее невежество, мертвая неподвижность во всех сферах их деятельности, постепенное обеднение населения и края, и, по окраинам, гибельная эмиграция!»[2]. И далее: «Там, где можно было, мы бросали свои пепелища и уходили бог весть куда (крымцы, бессарабцы, кавказцы), а где уйти было некуда и нельзя, мы уходили в свой тесный мирок <…> Русское господство не ведет мусульман к прогрессу и цивилизации, бессильно вдохнуть новую жизнь, идеи и стремления в область русско-татарской мертвечины, не говоря уже о материальных преуспеваниях. Мало того, я с болью должен констатировать, что при русском господстве пришли в некоторый упадок и те средства умственного развития татар, кои представлялись их школами и письменностью <…> Только полуразрушенные, развалившиеся памятники старины с их надписями, кое-какие засаленные, запыленные книги свидетельствуют, что когда-то и татары могли писать и говорить красиво, умели задумываться над вещами, требующими мысли, понимали красоты Гафиза и других арабских и персидских писателей и философов»[3].

Все это свидетельствует о мощном критическом заряде в теории Гаспринского, которая отнюдь не носила сервильный, конформистский по отношению к имперской власти характер. И эта власть никогда не заблуждалась в том, какого «ненадежного слугу», «строптивого раба» и, главное, недопустимо свободно мыслящего человека имела она в лице Исмаила Гаспринского. Сохранившиеся в архивах отчеты царской охранки (жандармского управления и ведомства по делам цензуры) свидетельствуют о том, что российская администрация отлично

[1] *Гаспринский И.* Русско-восточное соглашение… С. 5.

[2] *Гаспринский И.* Там же. С. 6–7.

[3] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. С. 7.

понимала, какую опасность представляет тюркское единение для самодержавной системы[1]. Это понимание унаследовал и вооруженный великодержавной идеей коммунистический режим.

Для понимания значения наследия Исмаила Гаспринского «в перспективе времени» небезынтересно обратить внимание на то, как менялось отношение к нему на протяжении минувшего столетия со стороны государства, российской и международной общественности. За динамичными переменами в отношении к Гаспринскому, которые ярко выявляются в тональности и риторике следующих друг за другом юбилеев, просматриваются качественные переломы политического устройства, смены господствующих режимов и стереотипов мышления[2].

Огромные заслуги Исмаила Гаспринского были оценены уже при его жизни. Это было одновременно и «внутреннее», в «собственном доме», прежде всего в Крыму, и международное признание. Вместе с признанием приходили, однако, и первые разочарования и неприятности. Еще при жизни Исмаилу Гаспринскому довелось испить горькую чашу если не крушения своих планов и надежд, то далеко не достаточного

[1] Проведенные недавно московским историком Д.Ю. Араповым изыскания в Государственном архиве Российской Федерации (Фонд 102, Департамент полиции Министерства внутренних дел, 7-е делопроизводство за 1911 год) выявили материалы, свидетельствующие о постоянной слежке за Исмаилом Гаспринским. В «Справке Департамента полиции о распространении панисламизма в России», составленной в ноябре 1911 года, в разделе о Таврической губернии сообщалось: «В виду большого процента татарского населения и близости к Турции губерния играет большую роль в деле пропаганды панисламизма в России. В г. Бахчисарае издаётся главный орган панисламизма в России газета “Терджиман”. Вообще Бахчисарай является очагом распространения панисламизма на Юге России». См.: ГА РФ. Ф. 102, Особый отдел, 1913 г. Оп. 243. Д. 74, ч. 1. Л. 6. – Опубликовано в статье: *Арапов Д.Ю.* Исмаил Гаспринский, его жизнь и деятельность по материалам Департамента полиции МВД Российской империи // Исмаил Гаспринский – просветитель народов Востока. К 150-летию со дня рождения / Отв. ред. и сост. С.М. Червонная. Материалы Международной научной конференции. М., 2001. С. 90.

[2] Отмечу, между прочим, что чаще эти юбилеи были приурочены ко дню его рождения или ко дню основания «Терджимана», то есть были исполнены позитивного, оптимистического потенциала (родился человек, родился журнал).

их осуществления и понимания. Можно сказать, он оказался даже не между двух, а между многих огней, каждый из которых мог болезненно опалить его душу, в каждом из которых могли сгореть труды его жизни, превратиться в прах его намерения. «Сверху», со стороны самодержавного трона, определявшего работу бюрократической машины Российской империи, со стороны губернской администрации, цензуры, органов политического сыска на него давил груз подозрительности, откровенной враждебности ко всему, что он делал, и ни на какую поддержку, ни на какой благодарный отклик на свою, по сути высоко патриотическую деятельность рассчитывать Гаспринскому не приходилось. Но и со стороны своих тюркских собратьев и соотечественников он не всегда и не во всем находил понимание. Одна линия противостояния ему определилась со стороны реакционного мусульманского духовенства, невежественных и консервативных мулл и настоятелей мусульманских школ при мечетях. Ничего не желая менять в косной системе, они не могли простить Гаспринскому его смелых инициатив, и объявили настоящую войну его «новометодной» системе. Идеологические битвы между джадидами и кадимистами (как называли сторонников старой, консервативной системы, противников реформ) продолжались не один год, и яростные нападки «справа», из реакционного лагеря, отравили значительную часть жизни Гаспринского. В то же время и «слева», в наиболее радикальных, прогрессивных, революционно и демократически настроенных кругах у Гаспринского не было надежного тыла. Его концепция общественной эволюции фактически была отвергнута младотатарами, искавшими освобождения татарского народа на пути революционной борьбы, тяготеющих к социал-демократическому лагерю.

И все же при жизни Исмаил Гаспринский был окружен почтением, любовью, вниманием своих земляков и современников, достойно отметивших и 50-летие (в 1901 году), и 60-летие (в 1911 году) своего учителя, и юбилейные даты со дня выхода в свет (в апреле 1883 года) его главного творения – газеты «Терджиман», в частности в 1908 году ее 25-летие. Красочное описание праздника, состоявшегося в Бахчисарае в связи с двадцатипятилетием газеты «Терджиман», мы находим на ее страницах. «2-го мая редакция и типография “Терджиман” молитвенно почтили двадцатипятилетие беспрерывного существования газеты. В молитве участвовало более 500 юношей, в основном, учеников новометодных школ, прибывших в Бахчисарай со своими учителями. С поздравлениями выступили представители русского, греческого, еврейского, караимского обществ, гости из Петербурга, Казани, Евпатории,

Керчи, Ялты, Карасубазара, Севастополя и других городов. Все присутствующие разместились в саду издателя под тенью деревьев и в шатре, убранном зеленью и бухарскими материями. На верхней террасе заняли места местные и иногородние мусульманки, свыше 100 женщин, пожелавших присутствовать на молитвословии, превратившемся в культурное народное празднество. Над садом высоко в небо был поднят белый флаг, на котором зелеными буквами было начертано "Яша Миллет" ("Живи, Нация"), изображены три звезды и трезубец. В адрес юбиляра в этот день поступило 118 телеграмм и писем и 76 адресов из разных губерний России, а также из Константинополя, Александрии, Каира, Бухары (от Эмира Бухарского), от съезда учителей Закавказья, были преподнесены ценные подарки <…> и были выдвинуты ценные инициативы: в честь 25-летия газеты Стерлитамакское мусульманское общество постановило открыть школу-мактаб «Исмаилие», Семипалатинское мусульманское общество – библиотеку, мусульмане города Нухи решили основать медресе имени Гаспринского, мусульмане Ташкента решили учредить "Общество прогрессистов"…»[1]. Исмаил Гаспринский был избран к этому дню почетным членом многих благотворительных и научных обществ. Группа французских журналистов выдвинула его на соискание Нобелевской премии. Юбилей «Терджимана» отмечала прогрессивная общественность всей России.

Смерть Исмаила Гаспринского, наступившая 24-го (по старому стилю 11-го) сентября 1914 года, вызвала такой всплеск поистине всенародного сопереживания, какого до той поры не заслужил еще ни один общественный деятель тюркского мира. Поток опубликованных в 1914 году соболезнований и некрологов[2] был не способен выразить боль, пронзившую сердца его соплеменников. Вспомним в этой связи также те исполненные глубокой почтительности ссылки на мнения Гаспринского

[1] XXV-летие // Терджиман. 1908. 9 мая. [автор не указан]. С. 1–2.

[2] Напомним лишь наиболее яркие из этих выступлений: *Айвазов А.С.* О великом Гаспринском // Терджиман. 1914. № 195; *Сеидамет Д.* К читателям «Терджимана» // Терджиман. 1914. № 196; *Акчокраклы О.* Выступление на похоронах Гаспринского // Терджиман. 1914. № 196; *Челебиджан Н.* Покойному И. Гаспринскому // Терджиман. 1914. № 197; *Каримов Ф.* Большой национальный траур // Терджиман. 1914. № 199; *Керимов К.* Отец нации // Выкъыт. 1914. № 1585; Величайшее отчаяние // Экъбал. 1914. 14 сентября; *Каюм К.* Умер тюрко-татарский и исламский гений // Терджиман. 1914. № 202; *Али Аббас Л.* По поводу смерти всеми нами уважаемого Гаспринского // Терджиман. 1914. № 202.

(в 1916 году уже «покойного Гаспринского»), какие мы находим в трудах выдающегося представителя российской тюркологии А.Н. Самойловича (1880–1938)[1].

После 1917 года центр тяжести исследований наследия Гаспринского переместился за рубеж, и именно там, в Турции, США, в европейских странах, увидели свет монографии, охватывающие в целом все творчество Гаспринского и освещающие его личность, а также специальные исследования по отдельным вопросам, касающимся проблематики пантюркизма и роли Гаспринского в качестве его основоположника[2]. Эта литература оставалась неизвестной как широкому читателю, так и узким специалистам в Советском Союзе, и если даже и поступала в центральные столичные библиотеки, хранилась там в закрытых «специальных фондах».

[1] *Самойлович А.Н.* Избранные труды о Крыме. Симферополь, 2000. С. 100–101.

[2] Напомним (в хронологическом порядке) лишь наиболее значительные из этих работ: *Kırımer C.S.* Gaspıralı Ismail Bey. Dilde, fikirde, işte birlik. Istanbul: Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi. 1934; *Mende G. von*. Ismail Bey Gasprinski – zur nationalen Bewegung der Russland Türken // Osteuropa. 1934. October. № . X.; *Orkun H.*N. Türkçülügün tarihi. İstanbul: Kenan Matbaas, 1944; *Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch*. La presse du mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920. Paris: Mouton, 1964; *Lemercier-Quelquejay, Ch*. The Tatars of the Crimea. A Retrospective Summary // Central Asian Review. London. XVI/1. 1968; 2-я сессия Курултая крымско-татарского народа VI созыва, г. Бахчисарай, 29 марта 2014 года. Avdet, 2014; *Ortaylı I*. Çarlık Rusyasında Türkçülük Hareketleri ve Gaspıralı Ismail Bey. Ankara: Anadolu Matbaası, 1968; *Lazzerini E.J.* Ismail Bey Gasprinskij and Muslim Modernism in Russia, 1878–1914. Doctoral dissertation. Seattle, University of Washington, 1973; *Fisher A.W.* The Crimean Tatars. Stanford: Hoover Institution Press, 1978; *Saray M*. The Man who Awoke the Turkic World – Ismail bey Gaspirali // Emel. Istanbul. March-April, 1983; *Devlet N*. Rusya Türkleri'nin Milli Mücadele Tarihi. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Ensitüsü, 1985; *Saray M*. Türk dünyasında eğitim reformu ve Gaspralı İsmail Bey (1851–1914). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1987; *Devlet N*. Ismail Bey (Gaspıralı). Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1988; *Allworth E. (Ed.)*. Tatars of the Crimea. Their Struggle for Survival. Durham and London: Duke University Press, 1988; *Sel Ü*. Kırım ve Kırım Türkleri. Ankara: Kırım Dergisi, 1997; *Bayram C., Türkoğlu İ., Baloğlu F*. Yüz Yılda Gasprıralı'nın İdealleri – Bildiriler. İstanbul: Türk Yurdu Yayınları, 2001.

В Советском Союзе отношение к Исмаилу Гаспринскому претерпело характерные изменения на протяжении 1920–1980-х годов.

На первых порах советская власть вынуждена была считаться с популярностью Исмаила Гаспринского в массах «трудящихся Востока», и первое десятилетие (после образования по ленинскому декрету 1921 года Крымской АССР) было временем, по крайней мере, формального официального признания определенных заслуг Исмаила Гаспринского. Хотя уже в 1920-х годах власть стремилась преуменьшить эти заслуги, редуцировать их до микроскопического дела «народного образования в Бахчисарайском районе». Характерна в этом отношении опубликованная в 1926 году в журнале «Крым» статья некого Асанова (судя по контексту – одного из руководителей Крымского Наркомата просвещения)[1].

В 1920-х годах еще осуществлялись такие инициативы, как создание музея Исмаила Гаспринского: в 1922 году было принято решение о превращении его дома в Бахчисарае в мемориальный музей; в 1921 году в Симферополе был открыт музей-читальня имени Исмаила Гаспринского; оба они просуществовали до 1932 года.

В 1924 году татарская общественность отмечала 10-летие со дня смерти Исмаила Гаспринского (однако о проведении годом раньше 50-летнего юбилея газеты «Терджиман», прекратившей свое существование в феврале 1918 года при установлении в Крыму большевистской власти, с которой отказались сотрудничать наследники Гаспринского, вопрос не ставился). В начале 1930-х годов украинский академик А.Е. Крымский использовал, видимо, последнюю легальную возможность оценить литературные и общественные заслуги Исмаила Гаспринского в своих «Крымских этюдах» [34] и в статье о тюркских литературах для «Энциклопедического словаря» издательства «Гранат» [35, с. 370–371]. Но к этому времени уже начинает разворачиваться борьба с так называемым «нацдемовским» («национально-демократическим») уклоном, захватившая все тюркские культуры. В соответствии с «классовым», марксистским подходом, Исмаила Гаспринского начинают оценивать как «идеолога татарской буржуазии». Именно так расценивается его деятельность в «Большой Советской Энциклопедии», где газета «Терджиман» была объявлена центром, вокруг которого «группировалась» «татарская националистическая интеллигенция и буржуазия Крыма»[2].

[1] *Асанов* [без инициалов]. Народное образование в Бахчисарайском районе // Крым. 1926. № 2. С. 180.

[2] Большая Советская Энциклопедия. Т. 35. М.: Советская Энциклопедия, 1937. С. 311.

Об устойчивости этого стереотипа свидетельствует изданная уже в 1988 году книга «Крым: настоящее и прошлое», написанная в атмосфере 1987–1988 годов при противодействии возвращению крымских татар на родину. Автор главы «Крым в период буржуазно-демократической революции в России» Г.Е. Трапезников пишет: «Гаспринский, выражая идеи крымской, казанской, уфимской татарской буржуазии, призывал создать новометодную школу...»[1].

К концу 1930-х годов он числился «агентом империализма» и «врагом народа», а в 1944 году, когда обвинения в «предательстве» обрушились на крымско-татарский народ, накладывается вето на все, что было связано и с именем Гаспринского. Сочинения Гаспринского изымаются из библиотек и подвергаются уничтожению. Цензура не допускает в советской литературе ссылок на его имя даже в тех случаях, когда авторы, к примеру, казанские историки – исследователи татарского книгоиздания и периодики – пытаются лишь ввести «Терджиман» в ряд изданий на тюркских языках. В Советском Союзе при его пятидесятимиллионном тюркском анклаве населения формируется на протяжении 1930–1950-х годов поколение людей, не только не знакомых с сочинениями Гаспринского, но и не знающих его имени.

В 1951 году столетие со дня рождения Исмаила Гаспринского отмечалось в Турции, Америке и Европе литературными и политическими кругами татарской эмиграции. Однако советская тюркология и историческая наука не отозвались на 100-летний юбилей крымско-татарского просветителя ни единой публикацией.

Уже в 1983 году 100-летие со дня выхода в свет газеты «Терджиман» было отмечено группой проживавших в Москве казанских татар (в конспиративных условиях, в московской квартире Е.М. Миначева на Ленинском проспекте). О Гаспринском начинают говорить на «московских кухнях», в кругах московской интеллигенции, советских ученых, среди которых был филолог Басыр Гафуров, сделавший на том собрании обстоятельный доклад о жизни и деятельности Гаспринского, художник Урал Шарипов, создавший к этому дню и к этому собранию графический портрет Исмаила Гаспринского (рисунок карандашом), деятели правозащитного движения.

Ситуация в отечественной науке (одновременно и в России, и в других республиках бывшего СССР) изменилась лишь на рубеже 1980–1990-х годов, и важнейшим событием, знаменовавшим начавшиеся изменения, стала

[1] Крым: настоящее и прошлое. М.: Институт отечественной истории АН СССР, 1988. С. 53.

состоявшаяся в Симферополе ранней весной 1991 года Международная научная конференция, посвященная 140-летию со дня рождения Исмаила Гаспринского[1].

Наконец на страницах издаваемых в Узбекистане журналов «Звезда Востока», «Йылдыз», в казанских изданиях «Татарстан», «Казан утлары», «Идель», в московских научных («Отечественная история», «Этнографическое обозрение») и литературных («Дружба народов») журналах появляются статьи, смысл которых заключался в моральной реабилитации личности и наследия Исмаила Гаспринского. Начало этому положила появившаяся в «Звезде Востока» еще на переломе времени, в 1987 году, статья старейшего советского востоковеда Л. Климовича[2], прозвучавшая как манифест-покаяние советской науки за годы молчания и фальсификации. Вслед за этим в позднюю советскую, «перестроечную» печать и в издания государств, возникших в конце 1991 года вследствие развала СССР, хлынул поток утверждающих значение Гаспринского публикаций. На волне этих «первооткрытий», «первопрочтений» забытого, воскрешаемого наследия, новых оценок, появились и многократные переиздания – в виде отдельных брошюр и журнальных публикаций – сочинений Исмаила Гаспринского, и первые биографические очерки, суммирующие все известные данные о жизни и деятельности Гаспринского, и посвященные его наследию разделы и главы в коллективных научных трудах, и диссертации, защищенные в научно-исследовательских центрах России, Украины, Узбекистана.

Одной из первых задач в научном обеспечении отечественного «гаспралыведения» на новом этапе была библиографическая систематизация и классификация мировой литературы, посвященной деятельности и памяти Исмаила Гаспринского, а также его собственных сочинений, его журнальной публицистики, архивных документов, отражающих его деятельность. Работой, решающей эту задачу, можно назвать книгу (в полиграфическом исполнении еще весьма скромную брошюру), которую молодой украинский историк В.Ю. Ганкевич издал

[1] См. подробно о содержании зачитанных на этой конференции докладов и о той атмосфере, в какой она проходила, в статье: *Червонная С.М.* Исмаил Гаспринский – выдающийся крымско-татарский просветитель и гуманист // Этнографическое обозрение. 1992. № 1. С. 158–165.

[2] *Климович Л.И.* На службе просвещения. О первой тюрко-язычной газете «Терджиман» и ее издателе И. Гаспринском // Звезда Востока. 1987. № 8. С. 173–181.

в Херсоне в 1994 году[1]. За ней последовала «Библиография»[2], которую Виктор Ганкевич и библиограф Крымско-татарской Библиотеки имени И. Гаспринского Наджие Ягъя подготовили к 145-летию со дня рождения Исмаила Гаспринского. Большое значение имело предпринятое профессором И.А. Керимовым издание книги «Живая история Гаспринского. По материалам газеты "Терджиман" 1883–1914 гг.»[3].

К концу 1990-х годов стало очевидным, что для всестороннего освещения деятельности Гаспринского и уточнения фактов, обросших за минувшее столетие множеством легендарных версий, необходимо сделать следующий шаг – приступить к исследованию архивных источников, хранящих, – главным образом, в центральных государственных архивах, в Москве и Санкт-Петербурге, – многие тайны и забытые страницы, неизвестные материалы, связанные с биографией Исмаила Гаспринского и с развитием мусульманского просвещения и книгопечатания.

Введение этих материалов в научный обиход является заслугой В.Ю. Ганкевича, сделавшего изучение наследия Исмаила Гаспринского делом своей жизни и представившим как итог этой деятельности серьезнейшие исследования[4] (он умер в Симферополе весной

[1] См.: Исмаил Гаспринский (1851–1914). Сборник документов и материалов / Сост. В.Ю. Ганкевич. Херсон: Херсон-Гипроград, 1994.

[2] См.: Исмаил-бей Мустафа-оглу Гаспринский. Библиография / Сост. В. Ганкевич, Н. Ягъя. Симферополь: Крымское уч.-пед. гос. изд-во, 1995.

[3] *Керим И.А.* (Исмаил Асан-огълу). Гаспринскийнинъ «джанлы» тарихи 1883–1914. (Къырымтатар тилиб эдебияты ве медениетинден малюмат дестеги). Акъмесджи (Симферополь): Тарпан, 1999.

[4] *Ганкевич В.* Джадидистская реформа народного образования крымских татар в конце 19 – начале 20 века // *Иордан М.В., Кузеев Р.Г., Червонная С.М.* Ислам в Евразии. Современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. М.: Прогресс-Традиция, 2001; *Ганкевич В.* От исламского к светскому искусству (По страницам газеты «Терджиман / Переводчик» 1883–1918 годов) // Там же; *Ганкевич В.*Ю. Джадидитська реформа просвіти кримських татар (межа XIX–XX ст.). Київ: Ін-т сходознавства ім. А. Кримського НАН України, 2000; *Ганкевич В.*Ю. Життя і діяльність І. Гаспринського (1851–1914). Запоріжжя: Запорізький державний університет, 1995; *Ганкевич В.Ю.* Крымскотатарские медресе (Курс лекций). Симферополь: Доля, 2001; *Ганкевич В.* На службе правде и просвещению. Симферополь: Доля, 2000; *Ганкевич В.Ю.* Очерки истории крымскотатарского народного образования. Реформирование этноконфессиональных учебных заведений мусульман в Таврической губернии в XIX – начале XX века. Симферополь: Таврия, 1998.

2014 года). Именно под руководством В.Ю. Ганкевича в Таврическом Государственном университете сложилась сильная исследовательская школа украинской исторической науки, изучающей наследие Гаспринского.

Центр тяжести современных исследований в области «гаспралыведения» из зарубежной (по отношению к бывшему Советскому Союзу) научной, общественно-политической, в частности «эмигрантской» мысли переместился ближе к местам, связанным с жизнью Гаспринского, то есть, прежде всего, на его родину, в Крым, в Россию – в Москву, Санкт-Петербург, в Казань, в Узбекистан. Труды ученых этих стран уже успешно конкурируют с научной продукцией того дальнего (западноевропейского и американского) и ближнего (турецкого, польского) зарубежья, которое было на протяжении многих десятилетий XX века основной базой разработки концепций, определяющих значение трудов Гаспринского и его место в истории тюркских народов.

Сельвина Сеитмеметова (Бахчисарай)

Книги и брошюры из фондов КРУ БИКЗ с автографами и дарственными надписями, адресованные Исмаилу Гаспринскому

Личная книжная коллекция Исмаила Гаспринского – общественного деятеля, реформатора, издателя и редактора газеты «Переводчик / Терджиман», охватывая период конца XIX – начала XX века, является ценным памятником истории и культуры нашего отечества. Коллекция представляет собой своеобразный, уникальный исторический источник, изучение которой, а именно – состава и истории формирования, а также дарственных и иных надписей, позволяет составить более конкретное представление о мировоззрении и формировании личности редактора знаменитого «Переводчика».

Книжное собрание И. Гаспринского, а также коллекция книг библиотеки Зынджырлы медресе являются значимой частью Научной библиотеки Крымского республиканского учреждения «Бахчисарайский историко-культурный заповедник» (КРУ БИКЗ), а печатная продукция издания «Терджимана» – ядром книжного фонда Мемориального музея Исмаила Гаспринского.

До недавнего времени книжное собрание редактора «Переводчика» рассматривалось преимущественно в пределах просветительства, в частности учебного дела. За последние годы ученые, занимающиеся изучением жизни и деятельности И. Гаспринского, приложили немало усилий для выявления новых фактов, проливающих свет на ранее не изученные вехи биографии просветителя. Однако история формирования личного книжного собрания И. Гаспринского все еще остается недостаточно выясненной. Упоминания о нем можно найти как в рецензионном блоке газеты «Терджиман» (часто называемой и выступающей по существу журналом), так и в отдельных брошюрах, в которых И. Гаспринский зафиксировал перечень принадлежащих ему изданий.

Первые списки личной библиотеки были составлены редактором-издателем благодаря читателям газеты «Терджиман». В своих письмах в редакцию они часто интересовались, где можно приобрести ту или иную книгу и по какой цене. Будучи вынужденным постоянно отвечать на схожие вопросы, просветитель окончательно решил проблему, издав в 1889 году «Эсам-и-кутюп» («Дюньевий китапларынынъ каталогу») – брошюру в трех частях из 16-ти страниц. Изначально она была издана как три отдельных издания. Но затем И. Гаспринский объединил все три части в указатель из 47 страниц, где отражена серия книг, включающих различные отрасли знаний, в том числе педагогику, право, психологию, историю, химию, географию, земледелие, архитектуру, математику, зоологию, грамматику и другие[1]. Еще один расширенный список печатных изданий с учетом авторства и места издательства зафиксирован в документе «Проблески культурного движения татар (Краткий очерк)» – брошюре, вышедшей как приложение к № 40 газеты «Терджиман» за 1901 год[2].

Здесь И. Гаспринский дал краткий анализ татарскому книжному делу, состоянию школ и учащихся, женскому вопросу, благотворительности, театру и издательскому делу. Среди прочего немало места в брошюре отведено перечню новотатарских изданий, где представлено 56 наименований учебно-книжной продукции и 135 единиц изданий научного и литературного характера. В 1902 году в типографии газеты «Терджиман» был издан еще один каталог печатных изданий, брошюра из 12-ти страниц – «Кутюпхане-и-джедит ве “Терджиман” нешрияты» («Библиотека новой книги и издательство “Терджиман”»). Брошюра состояла из списка новой печатной продукции издательства «Терджиман» в количестве 40 единиц, а также книг, изданных на тюрко-татарском языке в типографиях Казани, Санкт-Петербурга, Ташкента, Оренбурга и Баку.

Указатели и брошюры, состоящие из списков печатной продукции, изданные в типографии газеты «Терджиман», наравне с рецензионным блоком «Переводчика» являются ценными источниками в изучении личного собрания И. Гаспринского. Они неоспоримо свидетельствуют

[1] *Керимов И.А.* Библиографик костергич. Библиографический указатель печатных книг, статей и произведений на крымскотатарском языке: 1618–1944 гг. Симферополь: ОАО «Симферопольская городская типография» (СГТ), 2009. С. 4.

[2] Проблески культурного движения татар. (Краткий очерк). Приложение к 40-му номеру «Переводчика». Бахчисарай, 1901.

о наличии в библиотеке просветителя книг и брошюр, зафиксированных на их страницах. На сегодняшний день весь список этих указателей и каталогов нам известен. Соглашаясь с исследователем И.А. Керимовым, мы склонны считать, что И. Гаспринский не мог не составить полный список печатной продукции, изданной в его типографии, как и книг, составивших его личную библиотеку. Однако такой каталог еще не обнаружен.

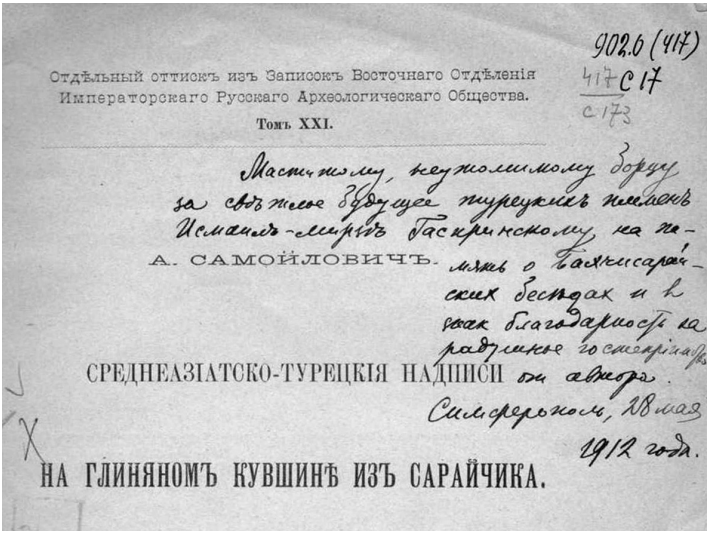
Будучи на посту редактора-издателя газеты «Терджиман», И. Гаспринский неустанно читал книги, большинство из которых присылалось ему на рецензию. Количество книг в личном собрании редактора-издателя постоянно увеличивалось благодаря подаркам издателей, авторов, редакторов, а также покупкам, в частности, в книжных лавках при татарских типографиях.

Когда речь заходит об уникальных книгах, имеют в виду не только редкие издания, напечатанные или уцелевшие в одном или нескольких экземплярах, но и те, которые в силу каких-то особенностей вызывают особый интерес. К таким относятся книги с автографами и дарственными надписями[1]. Изучение надписей дарственного характера на более чем 90 книгах и брошюрах, хранящихся в фондах КРУ БИКЗ, способствует более детальному изучению круга общения тюркского просветителя. Эти издания содержат автографы авторов, дарственные надписи, экслибрисы, пометки на полях, а нередко штампы типографий, в которых была издана та или иная книга. В дарственной надписи в краткой форме заключена уникальная историческая информация, характеризующая отношения владельца книги с тем, кому она адресована. Короткие строки автографа позволяют восстановить и уточнить интереснейшие страницы биографий, раскрывающие личные и общественные связи[2], а также позволяют глубже проникнуть в сущность эпохи, в которой жили дарители. Нередко автограф несет в себе дополнительные сведения, напоминающие о былых встречах и дискуссиях, о дружбе и сотрудничестве[3]. Благодаря собственноручной надписи книга становится единственной в своём роде и приобретает литературно-историческую, культурную ценность.

[1] *Кельнер В.Е.* Автографы и книжные собрания. (Новый проект РНБ) // Библиотековедение. 2001. № 3. С. 64.

[2] Там же.

[3] *Кельнер В.Е., Новикова О.П.* Инскрипты литераторов и литературоведов в фондах Российской национальной библиотеки // НЛО. Независимый филологический журнал. 2005. № 74.



Самойлович А. Среднеазиатско-турецкие надписи на глиняном кувшине из Сарайчика. С-Петербург, 1912

Пометки, записи, содержащиеся на страницах книг из личной библиотеки ученых, наделены отчасти архивными свойствами. Научная ценность таких рукописных материалов, безусловно, высока. В совокупности с традиционными исследованиями это может дать интересные результаты благодаря сопоставлению с уже имеющейся информацией, а иногда – способствовать обнаружению новых фактов, не зафиксированных в других источниках. К примеру, брошюра под названием «Среднеазиатско-турецкие надписи на глиняном кувшине из Сарайчика», полученная в дар И. Гаспринским от автора, свидетельствует о начале дружбы просветителя с А.Н. Самойловичем – одним из крупнейших российских тюркологов первой половины XX века. Надпись на обложке имеет следующий характер: «Маститому, неутолимому борцу за светлое будущее турецких племен Исмаил-мирзе Гаспринскому, на память о бахчисарайских беседах и в знак благодарности за радушное гостеприимство от автора. Симферополь, 28 мая 1912 года»[1]. Автор этого издания, работая на курсах для крымско-татарских учителей в Симферополе, организованных Таврическим губернским земством,

[1] *Самойлович А.* Среднеазиатско-турецкие надписи на глиняном кувшине из Сарайчика // ЗВОИРАО. Т. XXI. Вып. 1. СПб., 1912.

в течение лета 1912 года несколько раз приезжал в Бахчисарай для сбора этнографических материалов. В своем отчете о командировке в 1912 году он упоминает, что посетил Бахчисарай трижды и «приобрел много знакомств среди местной татарской интеллигенции во главе с Исмаил-мурзой Гаспринским».

Вспоминая о крымско-татарском просветителе, А.Н. Самойлович написал следующее: «Этот "шейх" современной татарской журналистики и практической педагогики подарил мне большинство своих печатных трудов и изданий как педагогических, так и историко-литературных»[1]. С этого времени и до смерти И. Гаспринского в 1914 году они находились в переписке: обменивались научной информацией, спорили о проблемах тюркологии. В 1915 году в журнале «Живая старина» были опубликованы «Песни крымских татар про Вторую Отечественную войну» (Первая мировая война 1914–1918), которые А.Н. Самойлович посвятил памяти И. Гаспринского[2]. В фондах Научной библиотеки КРУ БИКЗ насчитывается 16 трудов А.Н. Самойловича, более чем 11 из них были изданы при жизни И. Гаспринского. Однако, к большому сожалению, они не содержат ни дарственных, ни иных надписей автора, и даже инвентарные книги музея не проливают свет на то, откуда были переданы эти книги до момента передачи их фондом дворца библиотеке. Таким образом, мы можем лишь предполагать, что книги все же были теми самыми трудами, которые А.Н. Самойлович присылал своему бахчисарайскому знакомому.

Надписи на обложках, форзацах, титульных листах, свидетельствуют о личных контактах И. Гаспринского с общественными деятелями, литераторами, редакторами периодических изданий, с которыми просветитель сотрудничал или был знаком. Среди дарителей есть крупные татарские литераторы, деятели образования, духовенства, меценаты и просто читатели газеты «Терджиман». Среди тех, кто дарил свои труды И. Гаспринскому, можно выделить известных казанских, азербайджанских, башкирских, казахских, турецких, узбекских педагогов и общественных деятелей: Ризаэддина Фахретдина, Гатауллу Баязитова, Зияэтдина Камали, Наримана Нариманова, Узеира Гаджибекова, Рашид бека Эфендиева, Мухамедьяра Султанова, Конгыр Ходжа Ходжикова и многих других не менее известных личностей.

[1] *Самойлович А.Н.* Избранные труды о Крыме. Симферополь: Доля, 2000. С. 74.

[2] Там же. С. 81.

Например, надпись на книге «Фельсефе эд-къадие» («Философия веры»), изданной в Стамбуле в 1910 году, гласит: «Сеадетли устаза алуран Исмаил эфенди Гаспринский дженабларына такъдим идерим. Зияалядин аль Кемали. Сене 1910–21 декабрь» («Уважаемому учителю господину Исмаилу Гаспринскому представляю. Зияалядин аль Кемали. Год 1910–21 декабря»)[1]. Это издание является первым томом фундаментального труда «Философия Ислама» («Фалсафа Ислямийа»), автором которого является Зияэтдин Камали (1873–1942) – педагог, активный сторонник распространения светского образования среди мусульманских народов России, основавший в Уфе новометодное медресе «Галия».

В 1899 году И. Гаспринский пишет о труде под названием «Ислам и прогресс». Его автор – Гатаулла Баязитов (1846–1911), религиозный и общественный деятель, многолетний лидер мусульманской общины Петербурга, передавший в дар просветителю свое произведение со следующими словами: «Многоуважаемому Исмаил эфенди Гаспринскому в знак уважения и доброй памяти. 19 декабря 98 г. от автора»[2]. Начиная с 1890 года имя Г. Баязитова часто встречается на страницах «Переводчика», так как именно с этого времени И. Гаспринский активно следит за строительством Санкт-Петербургской соборной мечети. На этом этапе ахун Баязитов два раза в год оповещает через газету «Терджиман» о сборе пожертвований на ее строительство, указывая фамилии жертвователей и суммы взносов.

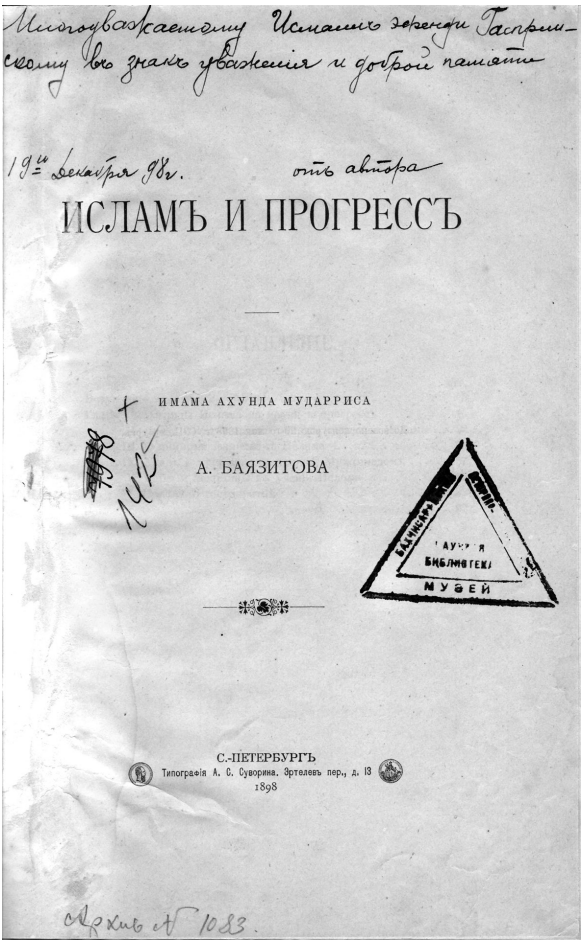
В сентябре 1905 года Г. Баязитов основал татарскую газету «Нур» («Свет»), издававшуюся на казанском диалекте в Санкт-Петербурге. «Да будет “Свет” со “Счастьем”, а “Счастье” со “Светом”», – пишет И. Гаспринский, упоминая газету «Нур» и «Икбал»[3] в № 72 «Терджимана» от 1905 года в редакционной заметке под названием «Новые издания». Просветитель с надеждой пишет о том, что «Переводчик» больше не один и отныне – суждения, обмен мнениями и работа в сфере национальной печати пойдут легче. «Есть с кем гласно поговорить, даже поспорить по общественным делам и взглядам»[4]. Эти надежды И. Гаспринский возлагал на тифлисскую газету «Икбал» и санкт-петербургскую «Нур» («Свет»), издаваемую с начала сентября 1905 года Гатауллой эфенди Баязитовым. По словам И. Гаспринского,

[1] Фельсефе эд-къадие Зиаледдин эль Кемали. Фельсефе эд къадие («Философия веры»). Стамбул, 1910.

[2] *Баязитов А.* Ислам и прогресс. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1989.

[3] «Икбал» (Счастье) – газета, издаваемая с 17 августа 1905 года в Тифлисе.

[4] Новые издания // Терджиман. 1905. 13 сент. № 72.


Многоуважаемому Исмаилъ эфенди Гаспринскому въ знакъ уваженія и доброй памяти
19го Декабря 98г. отъ автора
ИСЛАМЪ И ПРОГРЕССЪ
ИМАМА АХУНДА МУДАРРИСА
А. БАЯЗИТОВА
БИБЛІОТЕКА МУЗЕЙ
С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія А. С. Суворина. Эртелевъ пер., д. 13
1898

Баязитов А. Ислам и прогресс. – С.-Петербург: Тип. А. С. Суворина, 1989

периодическое издание Г. Баязитова имеет задатки для выхода в свет два или три раза в неделю, а редактор его – «имеет среди мусульман литературное имя, а потому, надо надеяться, что “Нур” разовьется в серьезный, дельный орган, чего от души ему желаем»[1]. Кстати, газета «Терджиман» проливает свет и на другие труды Г. Баязитова,

[1] Новые издания // Терджиман. 1905. 13 сент. № 72.

которые были присланы Исмаил бею и со временем заняли свое место в личной библиотеке просветителя. Благодаря рецензиям в газете «Терджиман» удалось выявить «отношение ислама к науке и иноверцам»[1]. Намерением автора книги было показать идею веротерпимости ислама, его цивилизованное отношение к иноверцам. Г. Баязитов утверждал, что веротерпимость является одним из основополагающих принципов ислама, а не является приспособлением к новым веяниям времени и европейской цивилизации. О найденной в Научной библиотеке КРУ БИКЗ книге «Ислам и прогресс» сообщается в № 2 от 17 января 1899 года, где И. Гаспринский, описывая достоинства труда, отмечает, что автор брошюры – имам Баязитов «основательно доказывает близость ислама к науке, прогрессивное движение первых веков ислама, отсутствие в нем того непримиримого фанатизма, которым часто попрекают это учение»[2].

Еще одна книга, содержащая в себе надпись отправителя – первый том «Систематической росписи книгам, вышедшим в России за 1899 г.», подготовленный В.В. Сабаниным. Автор-составитель издания Владимир Васильевич Сабанин (1853–1907) – юрист, деятель по техническому образованию, председатель русского общества деятелей печатного дела. На обложке издания можно прочесть: «Изм. бек Гаспринскому в знак доброй памяти от составителя. 21/51905»[3]. Это издание представляет собой систематический каталог книг, вышедших в России на русском и иных языках за 1899 год с алфавитными указателями авторов и предметов. Роспись была составлена по данным «Правительственного Вестника» и являлась изданием Статистико-библиографической комиссии при РОДПД. Издание содержит информацию о каталогах и библиографических указателях, книгах по библиотековедению, печатному делу, языкознанию, письму, полиграфии, богословию (общие сочинения, христианское, магометанское, еврейское, буддистское богословие), философии, логике, психологии, педагогике, юридическим, политическим и социальным наукам, истории, географии, математике и прочим наукам. Известно, что В.В. Сабанин много времени посвящал своей деятельности как член Постоянной комиссии

[1] Мы получили из С.-Петербурга весьма ценный подарок <...> // Терджиман. 1887. 31 марта.

[2] Ислам и прогресс // Терджиман. 1899. 17 января. № 2.

[3] Систематическая роспись книгам, вышедшим в России за 1899 г. / Сост. В.В. Сабанин. Т. 1, январь-июнь 1899. Вып 1. СПб: Типография В.Д. Смирнова, 1901.

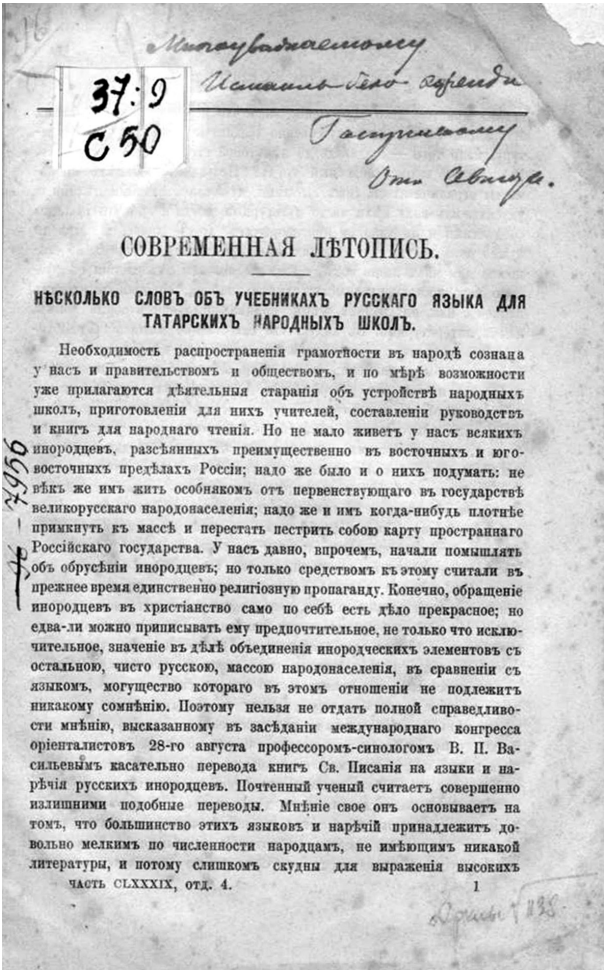
при Императорском техническом обществе по техническому образованию. Кстати, в 1897 году И. Гаспринский был награжден «Медалью Санкт-Петербургского русского Технического общества».

Далее, хотелось бы привести краткое описание коллекции с избранным списком автографов деятелей, неоднократно присылавших свои труды в дар просветителю. Список состоит из инскриптов, экслибрисов на 30-ти изданиях, сгруппированных в хронологическом порядке, с предоставлением сведений о возможных авторах.

Краткое описание «Коллекции печатных изданий из фондов КРУ БИКЗ с автографами и дарственными надписями адресованные Исмаилу Гаспринскому»[1]

Фондодержатель:	Крымское республиканское учреждение «Бахчисарайский историко-культурный заповедник»
Подразделение:	Мемориальный музей Исмаила Гаспринского; Научная библиотека КРУ БИКЗ
Условное название:	Коллекция печатных изданий, содержащая автографы и дарственные надписи, адресованные И. Гаспринскому.
Тип:	Свод источников – старопечатных изданий по истории и культуре тюркоязычных народов России (конец XIX – начало XX вв.): аутентичные издания, вышедшие в России, Турции, Азербайджане, Узбекистане, Казахстане по реформированию мусульманской системы образования, учебные пособия, произведения татарской литературы, театральные пьесы и т.д.
Объем:	90 единиц хранения
Хронологические границы:	1871–1914
Тематика:	педагогика, история, география, учебная и художественная литература
Видовой состав:	печатные книги и брошюры, периодические издания
Языковая характеристика:	в арабской графике (90%); на татарском, турецком, русском, французском языках
Дополнительные сведения о коллекции:	В коллекцию вошли книги, отобранные из общего фонда КРУ БИКЗ для каталога, который будет посвящен дарственным предметам и книгам И. Гаспринского. В числе наиболее ценных материалов – экземпляры с важными пометами и надписями личного характера, в частности знакомство просветителя с некоторыми общественными деятелями Российской империи. Коллекция некогда была частью личного книжного собрания И. Гаспринского, переданного в фонды Дворца музея после закрытия Дома музея И. Гаспринского в 1932 году.

[1] Таблица была заполнена по образцу описания тематических коллекций, разработанной Российской государственной библиотекой.


Многоуважаемому
Истинно-Отцу эфенди
Преданный
Отъ Автора.

37.9
С50

СОВРЕМЕННАЯ ЛѢТОПИСЬ.

НѢСКОЛЬКО СЛОВЪ ОБЪ УЧЕБНИКАХЪ РУССКАГО ЯЗЫКА ДЛЯ ТАТАРСКИХЪ НАРОДНЫХЪ ШКОЛЪ.

Необходимость распространенія грамотности въ народѣ сознана у насъ и правительствомъ и обществомъ, и по мѣрѣ возможности уже прилагаются дѣятельныя старанія объ устройствѣ народныхъ школъ, приготовленіи для нихъ учителей, составленіи руководствъ и книгъ для народнаго чтенія. Но не мало живетъ у насъ всякихъ инородцевъ, разсѣянныхъ преимущественно въ восточныхъ и юго-восточныхъ предѣлахъ Россіи; надо же было и о нихъ подумать: не вѣкъ же имъ жить особнякомъ отъ первенствующаго въ государствѣ великорусскаго народонаселенія; надо же и имъ когда-нибудь плотнѣе примкнуть къ массѣ и перестать пестрить собою карту пространнаго Россійскаго государства. У насъ давно, впрочемъ, начали помышлять объ обрусѣніи инородцевъ; но только средствомъ къ этому считали въ прежнее время единственно религіозную пропаганду. Конечно, обращеніе инородцевъ въ христіанство само по себѣ есть дѣло прекрасное; но едва-ли можно приписывать ему предпочтительное, не только что исключительное, значеніе въ дѣлѣ объединенія инородческихъ элементовъ съ остальною, чисто русскою, массою народонаселенія, въ сравненіи съ языкомъ, могущество котораго въ этомъ отношеніи не подлежитъ никакому сомнѣнію. Поэтому нельзя не отдать полной справедливости мнѣнію, высказанному въ засѣданіи международнаго конгресса оріенталистовъ 28-го августа профессоромъ-синологомъ В. П. Васильевымъ касательно перевода книгъ Св. Писанія на языки и нарѣчія русскихъ инородцевъ. Почтенный ученый считаетъ совершенно излишними подобные переводы. Мнѣніе свое онъ основываетъ на томъ, что большинство этихъ языковъ и нарѣчій принадлежитъ довольно мелкимъ по численности народцамъ, не имѣющимъ никакой литературы, и потому слишкомъ скудны для выраженія высокихъ

Смирнов В. Несколько слов об учебниках русского языка для татарских народных школ // Журнал министерства народного просвещения, 1877.

1. *«Ата Усул эфеди» (Отцу нового метода)*

Хикяе-и Надире. – Истамбул: Тарзиян. – 1289 [1871/1872]. – 49 с.

Отсутствует лицевая обложка. На титульной странице запись чернилами *«Дерсаадет»*

Адресат не установлен.

2. На титульной странице: *«Многоуважаемому Исмаил-бею эфенди Гаспринскому. От автора».*

Смирнов В. Несколько слов об учебниках русского языка для татарских народных школ. – ЖМНП, 1877, ч. CLXXXIX, янв., отд. IV, с. 1–25.

Смирнов Василий Дмитриевич (1846–1922) – востоковед-тюрколог, будучи цензором мусульманской литературы, долгое время курировал газету «Терджиман».

3. *«Многоуважаемому Исмаил мурзе Гаспринскому. На память. СПбург, 31 августа 1890».*

Сборник старинных грамот и Узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-поданных караимов. Издание З.А. Фирковича. – СПБ., 1890. – 225 с.

Книга отреставрирована. Дарственная надпись вклеена на форзаце.

Даритель: Заря (Зарах) Абрамович Фиркович (1816–1894) – сын караимского общественного деятелям А.С. Фирковича (1787–1874), посмертно издавшего сборник, составленный его отцом.

4. На обложке: *«Многоуважаемому редактору Тарджимана Исмаил-беку г. Гаспринскому от автора».*

Мусульманин. Кое-что о казанском мусульманстве. – Казань: Типография и Литография В.М. Ключникова,1893. – 25 с.

Адресат не установлен. Автор издал брошюру под псевдонимом «Мусульманин». Возможно, этот псевдоним использовали несколько человек, о чем более подробно пишет исследователь И. Загидуллин[1].

5. Надпись на обложке: *«Муэллифинден бирадерим Исмаил бек Гаспринскийге хедиемдир» («От автора Исмаил беку Гаспринскому в дар»)*

Нариманов Н. Дильки белясы. Комедия. – Баку: Типография губернского правления, 1895. – 49 с.

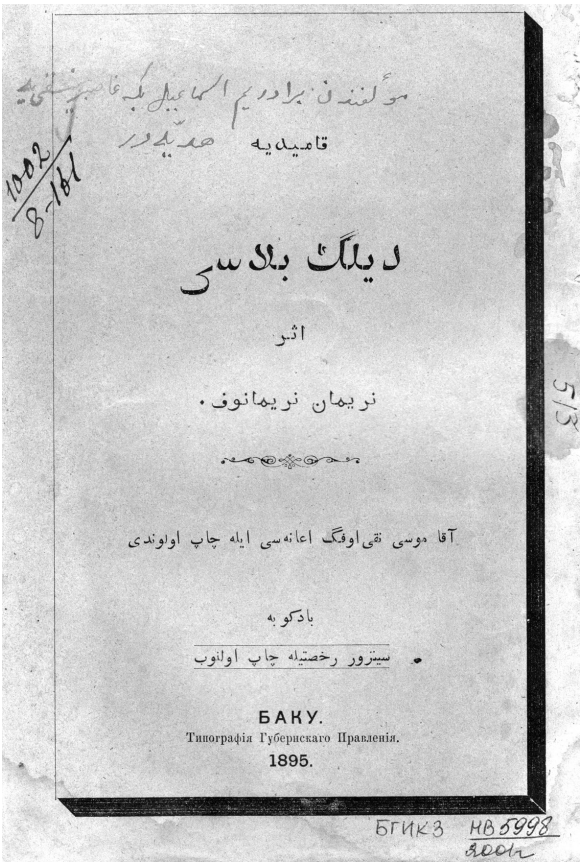
Нариман Кербалаи Наджаф оглы Нариманов (1870–1925) – азербайджанский писатель, крупный общественный деятель, сотрудник газеты «Терджиман».

6. Запись на лицевой обложке: *«От автора»*

Исули-джедид. Учебник персидского языка. Часть I / Сост. С.А. Велибеков. – Баку: Литография Демурова, 1897. – 172 с.

Сафарали бек Гасан бек оглы Велибеков (1861–1902) – выдающийся азербайджанский педагог. Соавтор (вместе с А.О. Черняевским) II части учебника «Вэтэн дили» («Родная речь»).

[1] «Татарский вопрос» в казанской периодической печати 1885 года // Эхо веков («Гасырлар авазы»). 2002. № 2.



Нариманов Н. Дильки белясы. Комедия. – Баку: Типография губернского правления, 1895

7. Надпись на титульном листе: *«Многоуважаемому Исмаил эфенди Гаспринскому в знак уважения и доброй памяти. 19 декабря 98 г. от автора».*

Баязитов А. Ислам и прогресс. – С.-Петербург: Тип. А.С. Суворина, 1898. – 95 с.

Гатаулла Баязитов (1846–1911) – религиозный и общественный деятель, учредитель газеты «Нур» («Свет»), автор книг по исламу.

8. Надпись на обложке: *«Мудерис Мустафа эфенди хазретлери такъдим сеякатыдыр [?секянедир]. Подпись: И. Бура.» («Представлено от почтенного муддериса Мустафы эфенди. Подпись: И. Бура»)*

Эсер. Хаттат Осман неваи бин Хусеин аль Керими. Аль мухаруф бакъчукъар акълы. – СПб.: Типо-литография И. Бораганского и К., 1900. – 28 с.

Адресат не установлен.

Ильяс мурза Бораганский (1852–1924) – крымско-татарский просветитель, издатель.

9. Надпись на обложке: *«Изм. бек Гаспринскому в знак доброй памяти от составителя. 21/51905».*

Систематическая роспись книгам, вышедшим в России за 1899 г. / Сост. В.В. Сабанин. – Т. 1, январь-июнь 1899. – Вып 1. – СПб.: Типография В.Д. Смирнова. – 1901. – 610 с.

Владимир Васильевич Сабанин (1853–1907) – юрист, деятель по техническому образованию, председатель русского общества деятелей печатного дела.

10. Надпись на обратной стороне обложки: *«В г. Бахчисарай. Таврич. губ. редакц. газеты И. Гаспринскому».*

Калиев С. Краткая история России. (Киргизское стихотворение). С предисловием, научной транскрипцией, русским переводом и примечаниями Н.Ф. Катанова и с дополнениями А.А. Воскресенского. – Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1903. – 32 с.

Автор: Садыр Калиев – киргиз Внутренней, или Букеевской орды Торгунской части № 3-го старшинства. Инспектор киргизских школ Астраханской губернии, жительствующий в Ханской Ставке, автор известного в Казани «Русско-татарского словаря» и др. сочинений об инородцах Восточной России.

Вероятные адресаты:

Николай Фёдорович Катанов (1862–1922) – тюрколог, доктор сравнительного языкознания, этнограф, общественный деятель.

Воскресенский Алексей Андреевич (1856–1921) – известный татаровед, миссионер, педагог, переводчик.

11. На лицевой обложке запись простым карандашом: *«Бахчисарай. Редактору газеты "Переводчик" Гаспринскому».*

Проект раздела второго, книги VI-й Устава Духовных Дел Иностранных исповеданий (XI т., I ч. Изд.1896) «О управлении духовных дел магометан-суннитов Округа Оренбургского Духовного Собрания». – Уфа: Губернская Типография. – Книга VI-я, Раздел II-й. – 1905. –50 с.

В книге содержатся пометки И. Гаспринского, сделанные синим карандашом. Адресат не установлен.

12. Надпись на титульной странице: *«Устаз мухтерем ве сайгъын Исмаил бей Гаспринский дженапларына такъдим олунды. 23 май 1907» («Преподнесено почтенному и уважаемому учителю, господину Исмаил бей Гаспринскому. 23 мая 1907»).*

Карими Ф. Андан бу неден. – Оренбург: Паровая типо-лит. т-ва печ. дела «Каримов, Хусаинов и К°», 1907. – 34 с.

На титульном листе, после дарственной надписи стоит экслибрис издательства *«Паров. Типо-Литография Т-ва Каримов, Хусаинов и К°. 5 июнь 1907 в Оренбурге».*

Фатих Карими (1870–1937) – педагог-просветитель, журналист, общественный деятель, писатель. В 1906–1917 гг. был редактором газеты «Вакыт» («Время»).

13. Надпись на титульной странице: *«Исмаил бек Гаспринский. [далее неразборчиво] 30/X».*

Арифметический задачник. Часть I. Для татарских начальных училищ. Сост. (по Комарову) Узейр беком Гаджибековым. – Баку: Типография Бр. Оруджевых, 1908. – 64 с.

Узеир Абдул-Гусейн оглы Гаджибеков (1885–1948) – азербайджанский композитор, публицист, драматург, педагог, общественный деятель.

14. Надпись на обложке: *«Терджиман».*

Объяснительная записка к проекту раздела второго книги VI-й Устава Духовных Дел Иностранных исповеданий. – Оренбург: Типография Г.М. Мильберг, 1908. – фрагментарна, обрывается на странице 16.

Адресат не установлен.

15. Автограф на титульной странице: *«Терджиман идареханеси газетесин хазретине хедиемиз. Мухаррири Ризаэтдин бин Фахретдин. Август 1909» («В дар почтенному издательству (издателю) Терджиман. Автор Ризаэтдин бин Фахретдин. Август 1909»).*

Фахретдин Р. Мухаммед. – Оренбург: типографии газеты «Вакът», 1909.

Адресат: Ризаитдин Фахретдин.

Ризаитдин Фахретдин (1859–1936) – выдающийся татарский и башкирский писатель-просветитель, философ, учёный-востоковед, религиозный деятель.

16. Автограф на титульной странице: *«Устазымыз Исмаил бек Гаспринский хазретлерине сахиб мухариринден хэдиеазранынъ кабул идерек мухтерем "Терджиман" хакъыкъый сахибине бир хайыр хаврухан тезкере [далее неразборчиво] арз итсенизгъа "гюзель дост иле" [неразборчиво]» (для точного перевода требуется разобрать слова, которые не удалось прочесть).*

На титульной странице – экслибрис *«Имам хатип 1-й мечети Джихангир Талхи[а] Абзгильдинъ.г. Уфа».*

Имам Джехангир Абзыгельдин. Рух хакъкъында фельсефе джедиде ве ислямиетке бир назар. – Уфа: Электро-типография «Восточная печать», 1909. – 60 с.

Джихангир Талхович Абзгильдин (1875–1938) – башкирский религиозный деятель, богослов, просветитель.

17. Надпись на титульном листе: *«Хасиетли устаз ве мухабхадимимиз Исмаил эфенди аль Гасфури дженабына муэллиф тарафындан хэдиемиз аджизан» (Представлено от автора достойному учителю, господину Исмаил эфенди [Гаспирали]).*

Ахундов А. История тюркских племен. – Уфа: Электро-типография «Восточная печать», 1909. – издание представлено лишь в виде обложки и титульного листа.

Адресат и автор не установлены.

18. Автограф на титульной странице: *«Фазилетлю маневи атамыз Исмаил Гаспринский хазретлерине хедие. Альпаров Габадуллах» («В дар достойнейшему духовному отцу, почтенному Исмаилу Гаспринскому. Алпаров Габадуллах»).*

Бичер-Стоу Г. Хижина дяди Тома. Пер. на тат. М. Ибрахимов, Г. Алпаров. – Уфа: электро-типография Восточная печать Товарищества «Каримов Хусаинов и К°», 1910. – 90 с.

Алпаров Гыйбадулла Хабибуллович (1888–1936) – учёный-тюрколог, переводчик, профессор, автор первого фундаментального научного исследования татарского языка.

19. *«Мухтерем “Терджиман” идаресине» («Многоуважаемому издательству “Терджиман”»)/*

Токътаргъазы У. Налеи Къырым [«Стоны Крыма». Сочинения вероучителя при Айвасильской Министерской школе. У. Токтар-газы]. – Къарасувбазар, 1910. – 21 с.

Автор Усеин Шамиль Тохтаргъазы (1881–1913) – крымско-татарский писатель, поэт и педагог.

20. Дарственную надпись на титульной странице: *«Сеадетли устаза алуран Исмаил эфенди Гаспринский дженабларына такъдим идерим. Зияалядин аль Кемали. Сене 1910–21 декабрь» («Вручаю счастливому учителю, господину Исмаил эфенди Гаспринскому. Зияалядин аль Кемали. 1910 год 21 декабря»).*

Зиаледдин эль Кемали. Фельсефе эд къадие («Философия веры»). – Стамбул, 1910. – 320 с.

Зияэтдин Камали (1873–1942) – активный сторонник распространения светского образования среди мусульманских народов России, основатель новометодного медресе «Галия», действовавшего в Уфе в 1906–1918 годах.

Мирза Фатали Ахундов. По поводу исполнившегося столетия со дня рождения / Сост. Ф. Б. Кочарлинский. – Тифлис: Типография «Культура», 1911

21. Надпись на титульной странице журнала на французском языке. Неразборчива, кроме *«Ismail Bey Gasprinskiy»*.

Hommage de la revue. Politique Musulmane. Lettre a`un Conseiller d`Etat. Par A. Le Chatelier // Revue du mond musulman. – Paris, 1910. – 169 p.

Адресат не установлен.

22. Надпись на титульной странице: *«Мухтерем "Терджиман" газетесинин идаресине нешириндан хедие» («В дар многоуважаемому издательству газеты "Терджиман" от издательства»)*

Таалим умуми къырату хакъкъында къанун лейхасы. Биринджи джуз. – СПб: типография газеты «Нур», 1910. – 50 с.

Вероятно, автор надписи Г. Баязитов. В книге содержатся пометки чернилами, простым и синим карандашом, оставленные И. Гаспринским (Страницы – 7, 17, 19, 20–24, 34–36, 47).

23. Надпись на титульной странице: *«Мухаррирлер атасы мухтерем ве фазиль Исмаил бек дженабларына тахфи мухакъкарындан-муэллифи тарафындан. Ф. Кучарлу. 23 ноябрь 1911» («Отцу издателей, уважаемому и достопочтенному господину Исмаил беку от автора-составителя. Ф. Кучарлу. 23 ноября 1911»).*

Мирза Фатали Ахундов. По поводу исполнившегося столетия со дня рождения / Сост. Ф.Б. Кочарлинский. – Тифлис: Типография «Культура», 1911. – 76 с.

Фиридун-бек Ахмед-бек оглы Кочарлинский (Кочарли) (1863–1920) – азербайджанский филолог, писатель и критик.

В № 45 «Терджимана» за 1903 г. И. Гаспринский пишет еще об одной книге этого автора. Под заглавием «Литература азербайджанских татар» «Фиридун бек Кочарлинский издал в Тифлисе на русском языке небольшую, но интересную книжку о поэтах и писателях закавказских татар. Сообщаемые тут сведения показывают, что литература, хотя и не в широких кругах, но всегда интересовала татар. Жаль только, что многие авторы остаются малоизвестными, так как произведения их не изданы. Было бы желательно, чтобы были изданы сведения также о литературной деятельности волжских и среднеазиатских татар. Тогда мы имели бы более полное представление об этом деле. Желающие приобрести эту книжку могут обратиться к автору в г. Гори Тифлиской губернии»[1].

24. Дарственная надпись на титульном листе: *«Маститому, неутолимому борцу за светлое будущее турецких племен Исмаил-мирзе Гаспринскому, на память о бахчисарайских беседах и в знак благодарности за радушное гостеприимство от автора. Симферополь, 28 мая 1912 года».*

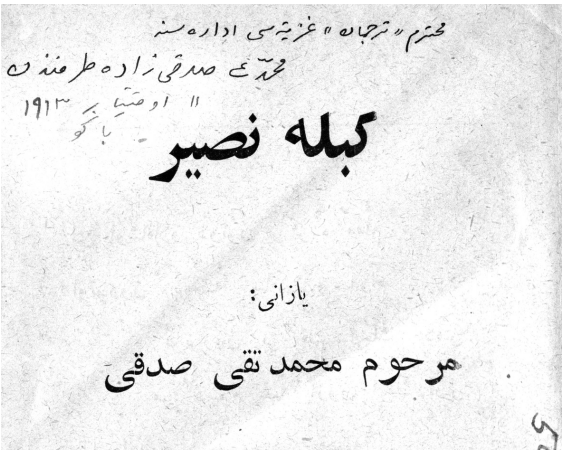
На 5-й странице этими же чернилами запись А. Самойловича: *«Русские туркологи употребляют слово “турецкій” вместо “тюркскій” в общенациональном значении (как словянскій, романскій и т.д.), господствующее население Осм. Имп. мы называем не “турками”, а “османлы”, “османцы” и их язык “османским”».*

Самойлович А. Среднеазиатско-турецкие надписи на глиняном кувшине из Сарайчика. – С.-Петербург, 1912. – 11 с.

Александр Николаевич Самойлович (1880–1938) – один из крупнейших российских тюркологов первой половины XX в.

25. На титульной странице: *«Хурметли буюк устадымыз Исмаил бек Гаспринский. Чогъар ходжа тарафындан хэдие. 1912. Туркистан. Конгыр Ходжа Ходжиков»*

[1] Литература азербайджанских татар // Терджиман. 1903. 17 нояб. № 45.



Магомед-Таги Сидги. Кербалай Насир. – Баку:
Электропечатня газ. «Баку», 1912

(«С уважением, великому наставнику Исмаилу Гаспринскому. От Чогъар ходжи. 1912. Туркистан. Конгыр Ходжа Ходжиков»).

Букварь для Киргизских школ в Туркестанском крае. Сост. Конгыр Ходжа Ходжиков. – Оренбург, 1912. – 94 с.

Отсутствует лицевая обложка книги.

Конгыр Ходжа Ходжиков (1880–1938) – казахский педагог, реформатор начального образования, общественный деятель.

26. Надпись на титульной странице: *«Мухтерем "Терджиман" идареханесине Мухамед Садыкъ заде тарафындан усаза. Баку 1913» («Почтенному издательству "Терджиман", учителю от Мухамед Садыка. Баку 1913»).*

Магомед-Таги Сидги. Кербалай Насир. – Баку: Электропечатная газ. «Баку», 1912. – 26 с.

Возможно, им является автор издания – Магомед-Таги Сидги (1854–1903) – азербайджанский поэт, журналист, педагог, публицист.

27. *«Мухтебир Терджиман идареханесине неширине» («В корреспонденцию издательства Терджиман»).*

Эдебият китапханенинден биринджи. Диван. – Астрахань: Типография Т-го Дома «Умеров и Ко». – 1912. – 51 с.

Абдулрахман Ниязи – туркменский просветитель, издал сборник стихов Махтумкули Фраги, классика туркменской литературы.

28. На титульной странице: *«Многоуважаемому Исмаилу мурзе Гаспринскому 14 ф. 1913 [подпись отправителя неразборчива]».*

Обзор положения начального народного образования в Таврической губернии за 1911/12 учебный год. – Симферополь, 1912. – 58 с.

Адресат не установлен.

29. На титульной странице: *«Устат хатрем Исмаил бек Гаспринский хазретлерине ядигяр ичун гондеририм. Юсуф Везиров» («Высылаю на память моему почтенному наставнику Исмаил беку Гаспринскому. Юсуф Везиров»).*

«Кровавые слезы. Этюды из жизни кавказских мусульманок». – Баку, 1913. – 36 с.

Юсиф-бек Везиров (Чеменземинли) (1887–1943) – азербайджанский писатель, публицист, драматург, историк, фольклорист и политический деятель.

30. *«Миллет-и бабамыз И. Гаспринский хазретлерине такъдим этем. 24/31914» подпись не разборчива. («Отцу нации почтенному И. Гаспринскому в дар. 24/31914»).*

Гани бай. Тержемаи хале, хатлары, анын хакында хатирелер. Тез. Б. Шараф. – Оренбург: Вакыт матбаасы, 1913. – 307 с.

Книга об Абдульгани Хусаинове (1839–1902) – купце первой гильдии, меценате, который оказывал помощь российским шакирдам, отправлявшимся на обучение в Бухару и другие города Средней Азии, жертвовал деньги на строительство зданий для новометодных учебных заведений, оплачивал работу преподавателей, обеспечивал современными учебниками и пособиями, через своих представителей и сам лично инспектировал школы во время экзаменов.

Бурган Шарафутдинович Шараф (1883–1941) – журналист, редактор газеты «Оренбург меселман бюросы хэбэрлэре» («Новости Оренбургского мусульманского бюро»), общественно-политический деятель.

Адресат не установлен.

Хотелось бы отметить, что работа с книжным собранием редактора «Терджимана» далека от завершения. Исследование позволило дополнить уже имеющиеся сведения о жизни и деятельности И. Гаспринского, его контактах с мусульманской интеллигенцией Российской империи конца XIX – начала XX века, оно расширило наше представление о круге знакомств просветителя, о степени его влияния на педагогов-новометодников из различных регионов тюрко-мусульманского мира. Нами было рассмотрено 30 автографов и дарственных надписей из 90 выявленных. Каждый инскрипт и экслибрис представляют несомненный интерес для исследователей жизни и деятельности И. Гаспринского.

В завершение необходимо сказать, что в Мемориальном музее Исмаила Гаспринского хранится лишь часть личной библиотеки

просветителя. Сохранившееся книжное собрание содержит научные, научно-популярные, учебные издания по различным отраслям знаний, характеризующие разносторонние интересы редактора «Терджимана». Личное книжное собрание Исмаила Гаспринского не сохранилось как целостное явление. Оно было частично расформировано, часть материалов потерялась, другая – находится в частных или государственных коллекциях.

Интеллектуальная его реконструкция на уровне составления научного описания и каталога собрания могла бы способствовать раскрытию состава и содержания фонда, что в свою очередь сделает возможным создание целостного представления о собственном книжном собрании просветителя. Одним из первых шагов в этом направлении станет каталог дарственных предметов И. Гаспринского, в том числе и коллекции книг и брошюр с автографами и дарственными надписями в его адрес. Мы надеемся, что продолжающаяся работа над расшифровкой, атрибуцией дарственных надписей и маргиналий на полях изданий позволит в дальнейшем не только издать аннотированный каталог личной библиотеки И. Гаспринского, объединяющий все ее части, но и позволит выявить то новое в жизни великого просветителя, что еще не затронуто исследователями.

Эльмира Абибуллаева (Бахчисарай)

Наследие Ризаэддин Фахреддина в фонде Мемориального музея Исмаила Гаспринского Новые факты

Исмаил Гаспринский был ключевой фигурой в XIX–XX веках, активно способствовавшей распространению джадидского движения. Его идеи нашли отражение у многих просветителей и реформаторов того периода.

Уникальным памятником, в котором при жизни работал реформатор-просветитель, является сохранившееся здание типографии газеты «Терджиман», преобразованное в 20-х годах XX века в музей (восстановлен в 2001 году). Мемориальная функция музея Исмаила Гаспринского обусловлена счастливым сохранением аутентичных стен типографии XIX века, частью усадьбы, личными предметами и библиотекой, составляющей сегодня редкий книжный фонд, собранный ещё при жизни самим просветителем.

Исследование, атрибуция, транслитерация и перевод на русский язык книг, периодических изданий и статей известных авторов и современников Исмаила Гаспринского позволяют лучше узнать о многочисленных научных и деловых контактах последнего. Бесспорно, что Исмаил Гаспринский как редактор был знаком со многими из авторов-дарителей лично, это подтверждается многочисленными книгами с дарственными подписями и автографами.

Одной из таких личностей, чьи издания, подписанные собственноручно, вошли сегодня в основной фонд музея Исмаила Гаспринского, является Ризаэддин Фахреддин (1859–1936) – известный историк, религиозный философ, мастер биографического жанра, автор трудов об общественной жизни мусульман и их положении в России, работ по истории, философии, толкованию положений шариата и хадисов, а также многочисленных популярных брошюр по основам этики, морали и педагогики.

Жизнь и деятельность Ризаэддин Фахреддина детально изучена авторитетными исследователями, такими как Р. Шакур, А. Хабутдинов, Г. Хусаинов. Поэтому в нашей статье биография Фахреддина будет рассматриваться только в контексте его связей с Исмаилом Гаспринским.

Ризаэддин Фахреддин родился 4 января 1859 года в селе Кичучатово Бугульминского уезда Самарской губернии (ныне Альметьевский район Республики Татарстан) в семье имама. В 1888 году он окончил медресе в селе Нижние Чершили Бугульминского уезда Самарской губернии. Уже в 1884 году Ризаэддин Фахреддин познакомился с газетой «Терджиман» («Переводчик»). С 1889 года он служит имамом в селе Ильбэк Бугульминского уезда Самарской губернии, где на гонорар от одной из своих книг построил здание и открыл в нем новометодную школу, в которой преподавал.

В 1890 году Р. Фахреддин был избран кадием Уфимской мусульманской общины. В 1908–1918 годах он работает редактором литературного общественно-педагогического журнала «Шура», а с 1907 года директором медресе «Хусаиния» в Оренбурге. В феврале 1918 году, подчиняясь решению Всероссийского съезда мусульман, принял должность кадия в Уфе. В 1922 году Р. Фахреддин был назначен муфтием в Уфе. В декабре 1917 года участвовал в работе III Всебашкирского учредительного курултая (съезда). На нем Р. Фахреддин был избран в состав Кесе-Курултая – предпарламента Башкурдистана.

В 1922 году Р. Фахреддин избирается муфтием Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) Внутренней России и Сибири. В 1927 году ЦДУМ объединил исторически максимальное число приходов – 14825. Но уже к маю 1930 года более 10000 мечетей было закрыто, от 90 до 97% мулл и муэдзинов были лишены возможности исполнять свои обязанности.

Известно, что Ризаэддин Фахреддин протестовал против закрытия мечетей, арестов священнослужителей и уничтожения религиозных библиотек. Часть архива ЦДУМ ему все-таки удалось спасти. В 1930 году муфтий собирался подать в отставку вместе с другими членами ЦДУМ, чтобы обратить внимание всего мира на положение ислама в СССР.

Р. Фахреддин закончил свой творческий и жизненный путь на посту муфтия России и Сибири в 1936 году в Уфе, не дожив нескольких месяцев до массовых арестов руководства Духовного управления. По преданию, тысячи мусульман, узнав о смерти Фахреддина, собрались тайно ночью в его родном ауле для прочтения «джаназа» (поминальной

молитвы) по усопшему. Похоронен Ризаэддин Фахреддин на мусульманском кладбище в Уфе[1].

Как известно, десять лет своей жизни Ризаэддин Фахреддин посвятил работе главного редактора в общественно-просветительском журнале «Шура», являвшемся приложением к газете «Вакыт («Время»)».

Примечательно, что Исмаил Гаспринский познакомился с издателями этой широко известной периодики – братьями Рамеевыми, с которыми в будущем его будут связывать не только общие взгляды, но и членство в Мусульманском благотворительном обществе Санкт-Петербурга[2] в 1882 году в Казани в преддверии своей издательской деятельности. В своих воспоминаниях он описывает этот случай так: «В 1882 году я, во время своего пребывания в Казани, хотел устроить литературный вечер для татар. С большим трудом было получено разрешение, афиши были расклеены по татарской части города, был снят большой зал первоклассной гостиницы на Воскресенской улице, который был обставлен стульями в большом количестве и кафедрой для оратора. Наступило 9 часов, я ждал еще два часа, но посетителей было только трое, и те не казанцы, а приезжие, один из которых был кавказец Аллахяр бей, а двое – братья Шакир и Закир Рамеевы, будущие издатели газеты "Вакыт" в Оренбурге»[3].

Журнал «Шура» издавался с 10 января 1908 по 23 января 1918 года в Оренбурге на татарском языке два раза в месяц. Он содержал материалы научно-популярного, литературного характера и освещал новости в сфере образования. Всего вышло 240 номеров издания. В журнале «Шура» Р. Фахреддин вел рубрику, в которой опубликовал свыше 170 очерков монографического плана: об Аристотеле, Платоне, Ф. Бэконе, И. В. Гете, Г. Спенсере, а также мыслителях и правителях Востока.

На сегодняшний день в фонде Мемориального музея Исмаила Гаспринского к наследию Ризаэддин Фахреддина следует отнести 66 номеров журнала «Шура» за 1908, 1909, 1910, 1911 годы. Учитывая тот факт, что в большинстве своем книжный фонд сохранился частично, можно предположить, что номеров этого журнала было гораздо

[1] *Шакуров Р.З.* Фахретдинов Риза (Ризаитдин) Фахретдинович // Башкортостан: Краткая энциклопедия. Уфа: Башкирская энциклопедия, 1996; Ризаэтдин Фахретдинов: Научно-биографический сборник / Сост. Р. Марданов, Р. Миннуллин, С. Рахимов. Казань: Рухият, 1999.

[2] Отчет мусульманского благотворительного общества в С.- Петербурге. СПб.: Тип. Усманова, 1910. С. 16.

[3] Шехеслеребез / Сост. С. Рахимов. Казань: Рухият, 2008. С. 254.

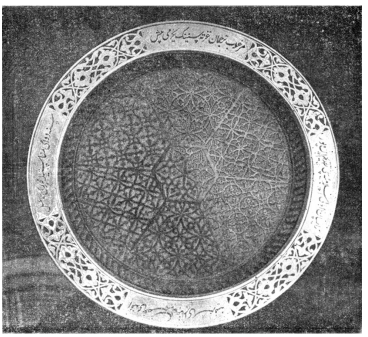
больше. Обращая внимание на хронологию имеющихся в наличии журналов, можно сделать вывод, что И. Гаспринский почти до самой своей смерти выписывал это периодическое издание.

Одним из основных направлений работы музея является научно-исследовательская деятельность: выявление и изучение музейных экспонатов, составлявших в 20-е годы XX века фонд Музея Исмаила Гаспринского, который в большинстве своем был утерян. Для того чтобы восстановить этот фонд, необходимо работать с первоисточниками, а именно с дневниками современников и последователей Исмаила Гаспринского, сохранившимися частично инвентарными книгами, архивными документами и, конечно же, периодическими изданиями того периода.

Журнал «Шура». Казань: Издательство «Вакт», 1908. № 9

Материалы сохранившегося периодического журнала «Шура» являются особенно ценными. Например, из статьи «Милли Байрам» («Народный праздник»), опубликованной в 1908 году (№ 9), можно подробно узнать, как отмечался в Бахчисарае 25-летний юбилей газеты «Терджиман». Содержание статьи и опубликованные фотографии позволяют проследить судьбу некоторых дарственных предметов, которые были подарены редактору именно в этот период и, возможно, в дальнейшем заняли место в экспозиционных залах Дома-музея в 20-х годах XX века.

Благодаря фотографии, опубликованной в № 9 на 283-й странице журнала «Шура», был выявлен дарственный предмет от мусульман из Заисана со следующей аннотацией: «Заисан мусульманлары тарафындан “Терджиман”-нынъ 25 сенелик байрамы шерефине Исмаил бек Гаспринский кеядкара такъдим илемиш табакъ ресимидир» («Фотография подноса, подаренного на 25-летний юбилей газеты “Терджиман”



Поднос, подаренный на 25-летний юбилей газеты «Терджиман» Иллюстрация из статьи «Милли байрам» в журнале «Шура». 1908. № 9

от мусульман Заисана Исмаил беку Гаспринскому»)[1].

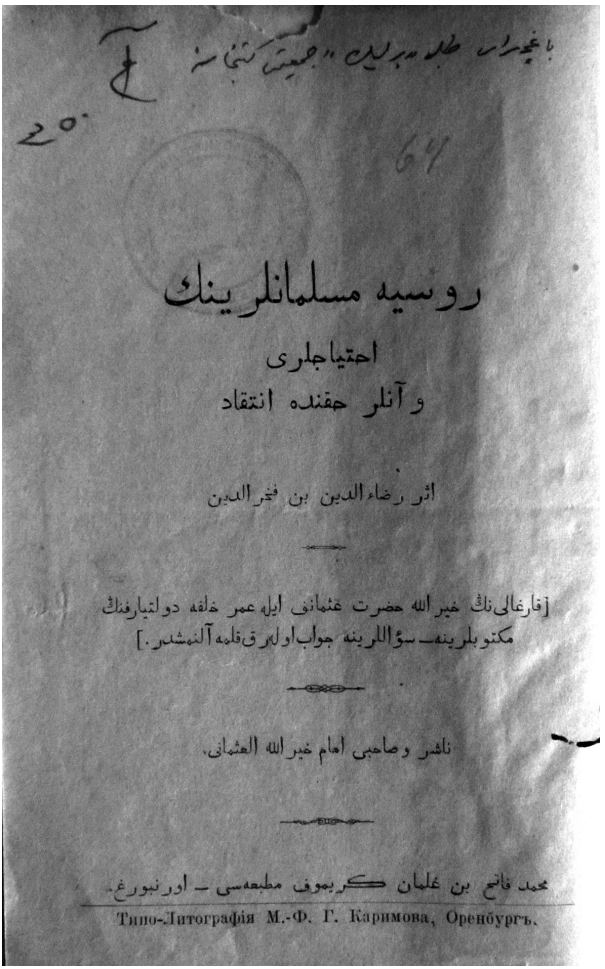
В вопросе изучения биографии Исмаила Гаспринского очень ценной и редкой фотографией является фото, сделанное в Египте в 1907 году, опубликованное на страницах журнала «Шура»[2]. Известно, что в 1907 году Исмаил Гаспринский в Каире хотел собрать Всемирный Мусульманский Конгресс с печатным органом «ал-Нахда» (Возрождение). И. Гаспринскому удалось выпустить только три номера этой газеты, в которых он осветил проблемы мусульманского реформизма и исламского движения за возрождение культуры, образования, сохранения религиозного самосознания, сохранения народной самобытности. Таким образом, сама газета является редкостью, а фото того периода жизни И. Гаспринского представляет собой уникальный экспонат. В альбоме, изданным Асаном Сабри Айвазовым после смерти Исмаила Гаспринского, присутствует только информация о самом конгрессе, но фотографии нет. Решая вопрос о том, как эта фотография могла попасть в журнал «Шура», можно с уверенностью утверждать, что она была выслана главному редактору – Ризаэддин Фахреддину самим И. Гаспринским.

Большой редкостью является и личная подпись Исмаила Гаспринского в арабской графике. На сегодняшний день исследователи, занимающиеся изучением жизни и деятельности просветителя, знакомы с его подписью в кириллице, чаще всего встречающейся в письмах и документах из различных архивов.

На титульной странице книги Ризаэддин Фахреддина «Русие мусульманларынынъ ихтияджлары ве онлар хакъкъында интикъад» («Проблемы российских мусульман и их критический анализ») при транслитерации была выявлена личная подпись и дарственная надпись Исмаила Гаспринского в арабской графике. Содержание дарственной надписи следующее: «Бахчесарай табири “Бирлик”

[1] Милли байрам // Шура. 1908. № 9. С. 283.

[2] Там же. С. 277.



روسیه مسلمانلرینك

احتیاجلری

و آنلر حقنده انتقاد

اثر رضاءالدین بن فخرالدین

[فارغالی‌نك خیرالله حضرت عثمانك ایله عمر خلفه دولتیارینك
مکتوبلرینه ـ سؤاللرینه جواب اولمق‌اوزره قلمه آلنمشدر.]

ناشر وصاحبی امام خیرالله العثمانی.

محمد فاتح بن غلمان کریموف مطبعه‌سی ـ اورنبورغ.

Типо-Литографія М.-Ф. Г. Каримова, Оренбургъ.

Личная подпись Исмаила Гаспринского на арабской графике

джемиети китабханесине И.Г.» («Для библиотеки бахчисарайского комитета учащихся “Бирлик” И.Г.»)[1].

Книги Р. Фахреддина по вопросам воспитания пользовались широкой популярностью среди мусульман России. Они неоднократно

[1] *Фахреддин Р.* Русие мусульманларынынъ ихтияджлары ве онлар хакъкъында интикъад. Оренбург: Типо-Литография М.-Ф. Г. Каримова, 1906.

переиздавались в 1898–1916 годах в Казани, Уфе, Оренбурге в серии традиционного жанра «Насихат» («Наставление»). В фонде музея хранится издание 1904 года[1].

Получение рецензии столь авторитетного автора и редактора как Ризаэддин Фахреддин, оказывалось вдохновляющим событием для тех, кто издавал учебно-воспитательную литературу, как показывает анализ печатных и рукописных текстов на полях книг и брошюр.

Одна из таких брошюр – «Везаиф ал-итифаль» Абдурахим бек монла Абдулмунир Мустафы, на которую Ризаэддин Фахреддином была написана рецензия в 1902 году, когда он занимал должность кадия Оренбургского духовного управления (мусульманской общины). Каким образом она оказалась в фонде музея, можно узнать, прочитав дарственную надпись от автора-переводчика, которая адресована Исмаилу Гаспринскому. Надпись следующего содержания: «Ишбу наширими бирданесини такдим идерим терк идмезсиз?» Ахунд-монла Абдурахим бек монла Абдулмунир Мустафа («Один экземпляр своего труда преподношу Вам. Надеюсь, одобрите? Ахунд-монла Абдурахим бек монла Абдулмунир Мустафа»).

Рецензия Ризаэддин Фахреддина на это издание была такова: «Оренбург идаре рухание къазасы Ризаэльдин хазретининъ такъризидир: ишбу рисале, тербие ве тазие ахлякъ бабанынъ, фааль ели ве гузель бир эсердир. Шакирдлерин халине аякъ басмакъ олан балалар-нынъ хербири, бундан бир данесини, янында булундырмак мухтадж олур. Химаесине, гуршисининъ, яки дост ве кариндаш орасынынъ олан балалара, бундан хедие идер кимсе, аз бир масраф бираберине, улугъ хамит костермиш олур» («Данное пособие о воспитании, правилах поведения, этикете и морали. Эта книга должна быть у каждого учащегося, поступающего в высшее духовное учебное заведение. Купив за небольшую стоимость и подарив ее близким или друзьям, вы окажете большую поддержку издателю»). В конце рецензии Ризаэддин Фахреддин пожелал автору книги: «Муэлиф, мутерджим, неширлерининъ саилери мешкур ве амеллери макабуль олсун!» Ризаэддин бин Фахреддин 26 мухаррам 1319 сене («Автору с пожеланием успеха и реализации задуманных планов! Ризаэддин бин Фахреддин 26 мухаррам 1319 год»)[2].

[1] *Фахреддин Р.* Насихат. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитонова, 1904.

[2] *Абдурахим бек монла Абдулмунир Мустафа*. Везаиф ал-итифаль. Казань: Типография М. Л. Домбровского, 1902.

Помимо вышеперечисленных книг в фонде Мемориального музея имеются первая и вторая части знаменитого историко-биографического труда Ризаэддин Фахреддина *«Асар»*, издававшегося с 1900-го по 1909 годы в Казани (первый том был издан в Казани в Типо-литографии Императорского Университета, а второй – в Оренбурге в типографии «Каримов, Хусаинов и Ко»)[1].

Ризаэддин Фахреддин известен, как уже говорилось выше, как религиозный философ, автор научных трудов и популярных брошюр по важнейшим темам. Так, книга «Дини вэ иджтимагый меселелер» («Религиозные и социальные проблемы», Оренбург, 1914) показывает Фахреддина как глубокого знатока основ ислама.

Фундаментальный труд Фахреддина «Джауамиг уль-кэлим шэрхе» («Комментарии к изречениям пророка», Оренбург, 1916), посвященный этике ислама, является его итоговой работой в области педагогики. В фонде музея имеется предшествующее издание автора (1909) под названием *«Мухаммад»,* с дарственной надписью Ризаэддин Фахреддина Исмаилу Гаспринскому: «“Терджиман” идареханеси гъазетесин хазретине хедиемиз. Мухаррири: Ризаэдин бин Фахреддин август 1909 с.» («Наш подарок руководителю издательства “Терджиман”. Автор: Ризаэддин Фахреддин, август 1909 г.»)[2].

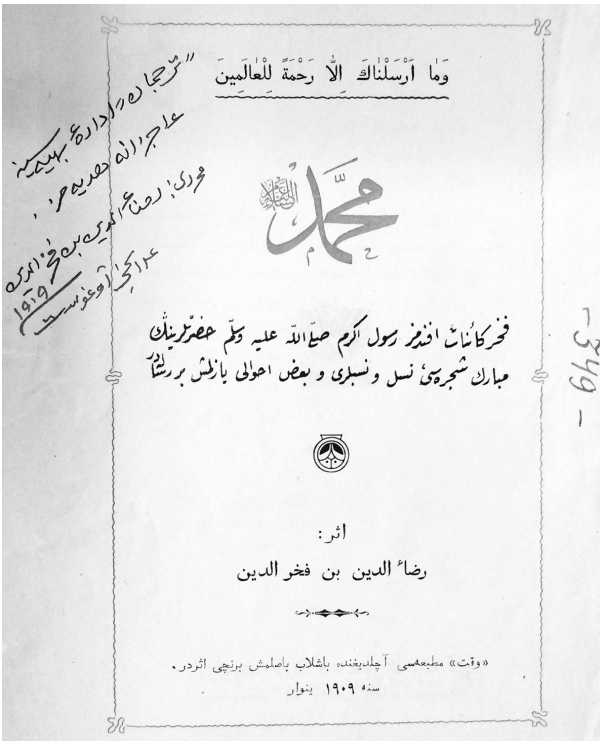
Судьбе женщины в исламе, теме женского образования посвящены повести Р. Фахреддина «Салима» (1899) и «Асма» (1906). А также – его известная работа «Мешхур хатунлар» («Знаменитые женщины») 1904 года, где автор дает биографии известных женщин, начиная со времен пророка Мухаммада и завершая своими современницами. Среди последних одной из самых важных и увлекательных представляется биография Зехры Акчуриной (супруги Исмаила Гаспринского)[3].

Изучив жизненный путь Зехры Акчуриной по работам современных исследователей и сопоставив их с материалами авторов начала XX века, можно обратить внимание, что достаточно долгое время в научных кругах фигурировали две даты смерти Зехры Акчуриной – 1902 и 1903 годы. В процессе детального изучения всех имеющихся источников мы пришли к выводу, что в свое время в книге Ризаэддин Фахреддина «Знаменитые женщины» была допущена опечатка в арабских цифрах

[1] *Фахреддин Р.* Асар. Ч-I. Казань: Типо-Литография Императорского университета, 1900; *Фахреддин Р.* Асар. Ч. II. Оренбург: Товарищество «Каримов, Хусаинов и Ко», 1909.

[2] *Фахреддин Р.* Мухаммад. Издательство «Вакт», 1909.

[3] *Фахреддин Р.* Мешхур хатунлар. Оренбург, 1904. С. 209.


وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

محمد

اثر:

رضاء الدين بن فخر الدين

«وقت» مطبعه‌سی آچلدیغنده باشلاب باصلمش برنچی اثردر.

سنه ۱۹۰۹ يناير

«Мухаммад» – труд Ризаэддин Фахреддина с дарственной надписью Исмаилу Гаспринскому. Издательство «Вакт», 1909

и дата 1903 была использована как достоверная. Позже этот текст с опечаткой при переиздании статьи Ризаэддин Фахреддина попал в 1986 году в турецкий журнал «EMEL» и в дальнейшем был использован большинством исследователей. Например, именно 1903 год указан как дата смерти Зехры Акчуриной в книге «Şefika Gaspıralı ve Rusyada Türk Kadın Hareketi (1893–1920)» Шенгюль и Неджипа Хаблемитоглу. Скорее всего, некоторые авторы не сверяли имеющуюся информацию и не знакомились с материалами газеты «Терджиман», обходя тот факт, что Исмаил Гаспринский не мог не отозваться на это событие. Либо в поиске информации о Зехре Акчуриной, видимо, за основу брали труд Р. Фахреддина и, соответственно, обращались к газете за 1903 год, тогда как некролог о смерти Зехры Акчуриной, автором которого был Мустафа Давидович,

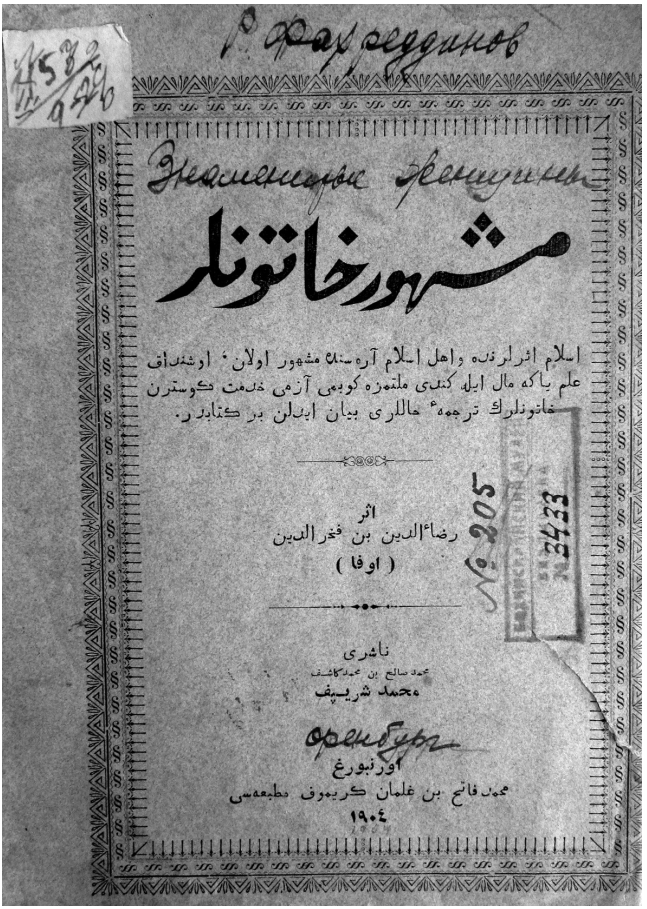
был опубликован в газете «Терджиман» 22 апреля 1902 года.

Материал Ризаэддин Фахреддина о Зехре Акчуриной ценен также и тем, что помимо биографии этой яркой личности в нем есть подробное описание места ее захоронения. Это древнее кладбище квартала Салачик, расположенное недалеко от духовного училища XVI века – Зынджырлы медресе (Медресе Менгли-Гирея I), перед входом в мавзолей Хаджи-Гирея (основателя Крымского ханства). В дальнейшем и Исмаила Гаспринского, по его предсмертной просьбе, похоронят 11 сентября 1914 года на этом кладбище.

Зехра Акчурина (1862–1902)

Книга «Мешхур хатунлар» («Знаменитые женщины») интересна еще одной героиней – это Нурсултан ханым, которая более известна как царица Нурсултан. О ней Ризаэддин Фахреддин дал следующую информацию: «Казан Ханларындан Ибрахим бин Махмуд бин Мехмед ханын хатуны ве Абдуллатиф иле Мухаммед-Эмин ханларынын анасыдыр. Тимур исминде бир зат кызы иди. Ибрахим хан вефаты сонунда Кырым ханлыгъындан Менгли Гирай бин Нур-Девлет хан иле никяхлануб, Сафа Гирайхан дуньяя гельди. Заманесинде малюматлы ве акыллы бир хатун олуб, хата девлет ишлерини ве сиясет тогърularына фикир юрудер иди. Бойле хусусларда мешхур падишахларгъа Учюнджу Иван ве Учюнджу Василий иле мухабирлер эйлемиш ве (918) тарихчелеринде или огълу Абдуллатиф ве Мухаммед-Эмин иле берабер Москова шэхирине вармышдыр. Ари Ибрахим (872) тарихинде Казан тахтына чикмыш иди»[1] («Нур Султан – супруга Казанского хана Ибрагима бин Махмуда бин Мехмеда и мать ханов – Абдуллатифа и Мухаммед-Эмина. Отца ее звали Тимур. После смерти Хана Ибрагима она становится женой Крымского хана – Менгли Гирая бин Нур-Девлет хана, которому родит сына – Сафа Гирая. Известно, что в свое время это была очень умная и образованная женщина, которая принимала участие в государственных и политических делах. Вела переписку с царями: Иваном III и Василием III. В 918 году (1512–1513) с сыном Абдуллатифом и Мухаммед-Эмином пребывает в Москву.

[1] *Фахреддин Р.* Мешхур хатунлар. Оренбург, 1904. С. 394–395.



«Мешхур хатунлар» («Знаменитые женщины»). Оренбург, 1904

В 897 году (1467–1468) [Нур Султан] становится супругой Казанского хана – Ари Ибрахима»).

Соотнесение личностей Ризаэддин Фахреддина и Исмаила Гаспринского может иметь и другой разворот. Имя и работы Ризаэддин Фахреддина не раз упоминались, а отдельные труды публиковались на страницах газеты «Терджиман», например, в № 19 за 1909 год была опубликована статья под названием «Наша история с точки зрения религии». В 1905 году в № 72 от 13 сентября газета ознакомила своих

читателей с высказываниями Ризаэддин Фахреддина относительно прошедшего Уфимского совещания[1].

В опубликованном в 1903 году очерке «Кадынлар» Исмаил Гаспринский пишет о роли женщины в обществе и подчеркивает важность получения ею образования. В тексте автор дает ссылку на труд Ризаэддин Фахреддина «Мешхур хатунлар» как на дополнительный и более подробный источник сведений о женщинах-писательницах и поэтессах. Возникает вопрос, как мог Исмаил Гаспринский в 1903 году дать ссылку на труд, который еще только будет опубликован в 1904 году? Этот факт еще раз подтверждает, что Гаспринского и Фахреддина связывали тесные дружеские и профессиональные отношения. Вероятно, автор книги «Мешхур хатунлар» передал рукописный вариант труда И. Гаспринскому ранее, предположительно в конце 1902-го – начале 1903 года. Была еще одна важная причина для заблаговременного ознакомления Исмаила Гаспринского с этой работой: в книге «Мешхур хатунлар» была опубликована биография Зехры Акчуриной.

К большому сожалению, рукописный вариант не сохранился, но, пролистывая сохранившийся печатный экземпляр книги «Мешхур хатунлар», можно заметить, что половина листов так и осталась нетронутой (не разрезана), но страницы, где напечатана биография Зухры, полностью разрезаны, скорее всего, самим И. Гаспринским. Эта маленькая деталь подтверждает наличие рукописного варианта труда, который был, без сомнения, полностью прочитан И. Гаспринским и потому указан в ссылке в очерке «Кадынлар» в 1903 году.

Таким образом, благодаря сохранившемуся наследию Ризаэддин Фахреддина мы располагаем сведениями о точном месте захоронения Зехры Акчуриной, о расположении древнего кладбища, которое появилось еще при первых крымских ханах. Именно труды Ризаэддин Фахреддина Исмаил Гаспринский рекомендовал в качестве учебного пособия и дарил крымским учебным заведениям. На одном из этих пособий была выявлена личная подпись на арабице самого Гаспринского.

Материалы периодического журнала «Шура» проливают свет на предметы, которые, возможно, составляли экспозиционный фонд Музея Исмаила Гаспринского в 20-е годы XX века и, конечно же, на неизвестные вехи биографии просветителя. Данное исследование будет интересно не только крымским ученым, но и всем, кто занимается жизнью и деятельностью Ризаэддин Фахреддина и Исмаила Гаспринского.

[1] Терджиман. 1905 (№ 72); 1909 (№ 19).

Женщина, которая наполняла его душу радостью и мужеством … Биография Зехры Акчуриной-Гаспринской, по материалам труда Ризаэддин Фахреддина «Мешхур хатунлар»

Возьмите и прочитайте биографию любого великого человека.
Всегда рядом с ним Вы увидите женщину, готовившую дорогу к вершинам,
наполнявшую его душу радостью и мужеством
Ризаэддин Фахреддин о Зехре ханум

Зехра ханым – дочь влиятельного купца из Симбирской губернии, Эсфендияра Акчурина и супруга основателя и редактора газеты «Терджиман» – Исмаила Гаспринского. Зехра Акчурина получила хорошее домашнее образование на татарском и русском языках, прекрасно разбиралась во многих науках, была начитана. Женщина, которая была очень аккуратна, любила красиво, со вкусом, одеваться и соответственно вести себя.

В 1881 году она впервые знакомится с деятельностью издателя из Бахчисарая, Исмаила Гаспринского – это было пробное издание (1июня 1881 году вышла брошюра «Русское мусульманство»), которое вызвало в ней чувство уважения и восхищения этим человеком. В 1882 году Зехра Акчурина в сопровождении дяди (как принято, по исламским канонам, молодой незамужней девушке) едет в Крым в Ялту, куда по делам едет и Исмаил Гаспринский, где собственно и происходит их знакомство.

После общения и переписки, которая продлилась чуть больше года, молодые люди женятся. Уже в Бахчисарае, где Зехра ханым проживает с мужем, она загорается идеей супруга издавать периодическую газету. Именно она делает первый финансовый вклад, распродав большую часть своих драгоценностей и вложив выручку в дело. 23 (10) апреля 1883 года Гаспринский получает разрешение выпускать газету «Терджиман» («Переводчик»), и молодая супружеская пара немедленно приступает к работе. Они вручную крутят маховик типографского станка, складывают и сортируют газеты, рассылают их по адресатам. Они все делают сами, без посторонней помощи. При редактировании Зехра незаметно от мужа правит текст, стараясь сделать его более понятным своим соплеменникам – казанским татарам в Поволжье. Вот так начинался «Терджиман»!

Обеспокоенная положением мусульманской женщины, Зехра ханым в 1887 году предпринимает попытку издания женского журнала «Тербие» («Воспитание»). В прошении, направленном в Главное управление по делам печати, она писала следующее:

« … имею честь покорнейше просить о следующем: дозволить мне издание в городе Бахчисарае, с предварительной цензурой отдельного цензора, газеты «Переводчик». Небольшой журнал на татарском языке специально для татарских женщин, будет публиковаться два раза в месяц под редакторством мужа моего, редактора-издателя газеты "Переводчик" Исмаила бея Гаспринского, в его же типографии, под названием "Воспитание" ("Тербие") по следующей программе:

1. Статьи по хозяйству, домоводству и рукоделиям;

2. Статьи по домашней гигиене и уходу за детьми;

3. Статьи по начальной педагогике и образцовые уроки по русскому языку и грамоте для детей;

4. Небольшие рассказы, нравоучения, биографии ученых и знаменитых женщин, анекдоты, поговорки и стихотворения, оригинальные и в переводе с русского, причем, может быть помещен и русский текст. Цена за год предполагаем будет 1 руб. 60 коп. и за полгода 1 руб. с пересылкой.

При сем прилагаю свидетельство о моей личности, заявление мужа моего, редактора газеты "Переводчик", о принятии им ответственности по заведованию изданием. Гербовые пошлины, сколько причитаться будет, представлю своевременно.

Жена дворянина Биби Зехра Гаспринская»[1].

Следует отметить, что Зехра ханым была достаточно известной женщиной. В 1893 году в Бахчисарае с большим размахом прошел 10-летний юбилей газеты «Терджиман», на котором кроме гостей из России были официальные лица из Турции и Ирана. Специальные представители шахиншаха Ирана и Бухарского эмира торжественно вручили Исмаилу Гаспринскому ордена своих стран. Зехра Акчурина-Гаспринская также была удостоена подарками: крымчане подарили ей дорогую брошь, а гости из Казани наградили ее неофициальным титулом «миллэт анасы» («мать нации»).

Умерла Зехра ханым после продолжительной болезни на сорок первом году жизни. Количество телеграмм и писем со словами

[1] Миллэт аналары: тарихи-документаль һэм биографик жыентык / Тез. авт. А. Х. Мэхмутова. Казан: Жыен, 2012. С. 104–105.

соболезнования, присланных ее супругу и на адрес типографии, было не счесть. Пролистывая газету «Терджиман» за апрель и май 1902 года можно прочитать некрологи, написанные городским головой – Мустафой мурза Давидовичем, самим Исмаилом Гаспринским и просто читателями газеты. Позже (в 1904 году) развернутую биографию Зехры ханым в своем издании «Мешхур хатунлар» поместил Ризаэддин Фахреддин. Гаяз Исхакый в 1914 году опубликовал большую статью под названием «Исмаил бек, Зехра ханым Гаспринскийлар» (Исмаил бек и Зехра ханым Гаспринские).

P.S. «…сейчас, у свежей еще могильной насыпи, нет надобности говорить много, а лучше помолимся о покинувшей скромной труженице и попросим у Аллаха поболее таких мусульманок»[1].

Зехра ханым Акчурина-Гаспринская умерла 13 апреля в 1902 году. Похоронили ее на территории древнего кладбища близ дюрбе Менгли Гирая.

[1] Миллэт аналары: тарихи-документаль һэм биографик жыентык / Тез. авт. А. Х. Мэхмутова. Казан: Жыен, 2012. С. 120–140.

Айдар Хабутдинов (Казань)

Концепция модернизации российских мусульман у И. Гаспринского

В истории человечества найдется не так много примеров личностей, изменивших историю своего народа и своей эпохи. Одной из них является Исмагил бей Гаспринский. Впрочем, уже его младшие современники, начиная с 1893 года и особенно на рубеже XIX–XX веков, достаточно адекватно оценивали его, называя «баба» – отцом-создателем тюрко-татарской нации, которая объединила мусульман России.

Основной целью российских мусульман во второй половине XIX – начале XX века было сохранение религиозной и национальной идентичности при одновременной интеграции в структуры российского государства и общества. Именно существование стабильного и развивающегося миллета – нации рассматривалось как основное условие мирного сосуществования в рамках российской среды обитания.

На протяжении конца XVIII – второй половины XIX века Российская империя присоединила к себе огромные территории с преобладающим мусульманским населением. В 1783 году в состав Российской империи вошло Крымское ханство. К 1860-м годам Россия постепенно установила контроль над землями Северного Кавказа от Черного до Каспийского морей.

В 1820-е годы к империи были присоединены северные провинции Ирана, включающие в себя азербайджанские ханства. В 1850-е годы в состав России были окончательно включены территории современного Казахстана. В 1860–1880-е годы российские войска завоевали территории Средней Азии. В результате русско-турецкой войны 1877–1878 годов были присоединены Карская область и Аджария. На всех новоприсоединенных территориях была резко сокращена власть мусульманских феодалов и духовенства в вопросах администрации, суда

и землевладения. На ряде из этих территорий мусульмане теряют преобладание даже в демографическом составе.

В Манифесте Екатерины II от 8 апреля 1783 года мусульманам Тавриды было обещано «охранять и защищать их лица, храмы и природную веру, коей свободное отправление со всеми законными обрядами пребудет неприкосновенно»[1]. Земельная собственность мусульман могла сохраняться в виде вакфов.

Однако в 1783 году мусульмане Крымского ханства и Северного Причерноморья вынуждены были покинуть свои земли вне территории самого Крымского полуострова. К концу XVIII века Крым покинуло около 80000 татар, к которым добавилось еще около 30000 в 1796–1802 годах[2]. К концу 1860-х годов бóльшая часть горцев Западного Кавказа покинула свою родину, как и ряд мусульман Центрального и Западного Кавказа. Крымская война 1853–1856 годов вызвала массовую эмиграцию татар из Крыма в Турцию, окончательно превратив их в меньшинство на полуострове. Одновременно в казахских степях со второй половины XIX века начинается славянская миграция, которая постепенно распространяется и на Среднюю Азию, особенно на города.

Для мусульман округа Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) буржуазные реформы 1860-х годов привели к уничтожению особого статуса частей этой этноконфессиональной общины. В Казани и Каргале были ликвидированы Татарские Ратуши как экономические центры, объединявшие мусульманскую буржуазию в Волго-Уральском регионе и казахских степях, сконцентрированную преимущественно на торговле с Центральной Азией.

В это время у российских мусульман, по крайней мере, Волго-Уральского региона, Закавказья и Крыма, было два варианта развития: феодальный и буржуазный. Во второй половине XIX века Россия и тюрко-мусульманский мир находились в состоянии определенной конфронтации. С 1865 года пост муфтия ОМДС занимают светские деятели. Несмотря на то, что по Указу о создании ОМДС 1788 года и Своду законов Российской империи его территория охватывала всех российских мусульман, кроме Крыма, в 1867 году казахи были выведены из округа ОМДС, а мусульмане Северного Кавказа, Закавказья

[1] *Арапов Д.Ю.* Документы об управлении мусульман Тавриды в конце XVIII – начале XIX вв. // Сборник русского исторического общества. М.: Русская панорама, 2003. № 7 (155). С. 91.

[2] *Fisher A.* The Crimean Tatars. Stanford: Stanford University Press, 1987. P. 88.

и Туркестана не были к нему присоединены. К концу XIX века с введением губернской администрации мусульманское дворянство Приуралья потеряло функции административного контроля над жизнью мусульман края, которым оно обладало вплоть до ликвидации Башкирско-мещеряцкого войска в 1865 году. После передачи с 1 февраля 1865 года в гражданское ведомство населения кантонов начался процесс сокращения их земельных владений. По Указам от 11 февраля 1869 года и от 4 июня 1871 года[1] площадь башкирских вотчинных земель сократилась от 13,8 млн десятин в начале 1860 х годов до 6,6 млн десятин к концу XIX века[2].

Для понимания актуальности идей Гапринского для татарской элиты рассмотрим позицию ее различных групп относительно перехода от схоластической системы образования к системе образования Нового времени. Сама система мусульманского образования, то есть воспроизводства элиты у татар, отражала реалии ситуации, существовавшей до середины XIX века. Духовное образование вполне обеспечивало потребности буржуазии в условиях фактической монополии на торговлю среди единоверцев, особенно в Казахстане и Туркестане. Включение этих районов непосредственно в сферу контроля русской администрации кардинально изменило ситуацию. Татары оказались в состоянии неравноправной конкуренции с русской буржуазией за контроль над экономикой Казахстана и Туркестана. Строительство железных дорог, соединивших Туркестан с Европейской Россией и Закавказьем, качественным образом изменило характер и объемы торговли. Отсутствие банковских учреждений у татар также не давало возможности для концентрации капитала. Перед крупной татарской буржуазией возникла потребность овладения языком общеимперской администрации и системой торговли по европейским стандартам. Поэтому именно буржуазия выступила основным заказчиком создания школы, совместимой с реалиями российской экономической жизни и системы образования.

Татарская буржуазия была вынуждена перейти от средневековой торгово-промышленной деятельности к усвоению устоев капитализма Нового времени. По определению классика социологии Макса Вебера, такая система организации, наряду с употреблением свободного труда и ориентацией на товарный рынок, включала в себя также отделение

[1] *Давлетбаев Б.А.* Крыжановский Н.А. // Башкирская энциклопедия. Т. 4. Уфа: Башкирская энциклопедия, 2007. С. 555.

[2] *Акманов А.И.* Землевладение // Башкирская энциклопедия. Т. 3. Уфа: Башкирская энциклопедия, 2007. С. 56–57.

предприятия от домашнего хозяйства и введение рациональной бухгалтерской отчетности[1].

Несомненно, что одной из целей, обусловивших создание медресе «Хусаиния» в Оренбурге, была подготовка квалифицированных служащих для торговых фирм братьев Хусаиновых. Учебный план разряда «игдадия» на 1906–1907 годы включал преподавание таких предметов, как физика, химия, геометрия и тригонометрия, психология, логика, элементарное право (немусульманское), гигиена и медицинские знания, политэкономия и торговое дело, бухгалтерия[2].

Второй группой сторонников реформы образования выступила часть духовенства, особенно в городах и районах дисперсного расселения татар. В 1870–1890-е годы в связи с вышеупомянутыми правительственными ограничениями усиливаются оппозиционные настроения духовенства, выступившего идеологом сплочения общества в защиту религии и религиозной школы. Создание государственных начальных школ обозначало окончание монополии духовенства в системе образования. По утверждению М. Гроха, «с приходом капитализма Церковь… потеряла главный бастион своей политической и экономической власти, и духовенство оказалось в какой-то степени в “вакууме власти”… Многие из священников были открыты для различных форм радикализации»[3].

Татарское духовенство оказалось в состоянии исторического выбора в отношении системы образования. Если неприятие системы Николая Ильминского объединило все мусульманское духовенство, то по отношению к системе И. Гаспринского оно разделилось. Первым ее поддержал Шагимардан Марджани. Часть татарского духовенства, включая муфтия С.-Г. Тевкелева, осознавала, что традиционная система образования находится в кризисе. Наибольшую поддержку новому национальному образованию оказали суфии З. Расули и Г. Баруди, выполнявшие функцию посредников между религиозными низшими слоями и ориентированными на светские изменения представителями буржуазии[4].

[1] *Вебер М.* Избранное. М.: Прогресс, 1990. С. 51–52.

[2] *Рахимкулова М.Ф.* Медресе «Хусаиния» в Оренбурге. Оренбург, 1975. С. 33–34 (рукопись).

[3] *Hroch M.* Social preconditions of national revival in Europe. New York: Cambridge University Press, 1985. С. 141, 143–144.

[4] *Хабутдинов А.Ю.* Миллет Оренбургского Духовного Собрания в конце XVIII–XIX веках. Казань: Иман, 2000. С. 116–128.

Третьей группой, выступившей в поддержку системы Гаспринского, были мурзы. Они были недовольны введением системы министерских школ, которые обозначали утрату ими контроля над духовной жизнью своих общин. Именно мурзы являлись представителями интересов мусульманского населения в органах самоуправления в Уфимской губернии. Своеобразным компромиссом являлось существование Уфимской Татарской Учительской школы в 1872–1889 годы. Большинство ее выпускников представляли интересы именно мусульманских общественных деятелей. Однако упразднение этой школы обозначало устранение условий для компромисса между мусульманской элитой и государством в сфере образования.

Четвертую группу будущих сторонников «ысул джадид» («нового метода») образовывала светская интеллигенция в лице преимущественно выпускников Казанской и Уфимской Татарской Учительской Школ. Они ставили своей целью переход от русскоязычной светской школы к национальной светской школе. В 1893 году преподаватель КТУШ Шакирджан Тагиров и выпускник УТУШ учитель Имаметдин Сайфуллин создали первые азбуки по звуковому методу на языке казанских татар[1].

В отсутствие реальной деятельности муфтиев С.-Г. Тевкелева, а затем М. Султанова, политика правительства в эпоху конца правления Александра II, а затем и Александра III, проводившего политику преобладания русского этнического начала и уничтожавшего основы местной этнической и религиозной автономии, все более приводила часть лидеров и наиболее активных членов общин к осознанию необходимости реформ в духе Нового времени. Неслучайно, что И. Гаспринский приобретает сторонников своей деятельности именно среди наиболее активных защитников ислама в городах, где противостояние новой политике правительства приняло наиболее открытый характер: в Казани, Оренбурге, Троицке. Наличие в этих районах не только городских, но и сельских общин способствовало не только углублению, но и расширению влияния мусульманской элиты, сохранению и упрочению ее положения среди татарского общества

Идеи национальной светской школы, издания газеты как объединителя нации и посредника между нацией и правительством, массового светского книгопечатания являлись логическим продолжением идей мусульманского мактаба, религиозной пропаганды и издания религиозной литературы. Вначале большинство традиционных лидеров

[1] *Ибрахимов Ф.* Белем әлифбадан башлана. Казань: Татар китап нәшрияты, 1973. С. 316.

скептически относились к изданию «Тарджемана» и к новому методу, однако спустя несколько лет они нашли практическое применение результатам деятельности И. Гаспринского в сфере религиозной пропаганды, изучения светских предметов и государственного языка своими детьми, будущими сотрудниками и клиентами их фирм.

Перед рассмотрением конкретной деятельности И. Гаспринского необходимо проследить те теоретические основы, которыми он руководствовался. И. Гаспринский получил только начальное мусульманское образование в традиционном мактабе. После него он учился в Московской военной гимназии, где подружился с сыном издателя «Московских ведомостей» Михаила Каткова. У него Исмагил бей заимствовал идею служения собственной нации и постоянного ее просвещения посредством издательской деятельности. И. Гаспринский воспринял идеи славянофилов об уникальности пути каждой нации, которые те в свою очередь взяли из немецкой классической философии И. Фихте и Шеллинга[1].

По утверждению М. Вебера, основным типом политика-вождя является демагог, то есть руководитель суверенного собрания демоса: «главнейшим представителем данного жанра является ныне политический публицист и прежде всего – журналист». В допарламентских условиях возможны «сначала нерегулярные политические союзы, самое большее – локальные политические клубы». «Только журналист является оплачиваемым профессиональным политиком, и только газетное предприятие – постоянным политическим предприятием вообще»[2].

И. Фихте в «Речах к германской нации» рассматривал идею «национальности как коллективной личности, имеющей свое особое призвание»[3]. В своей доктрине национального бытия он оценивал германскую нацию как единое целое, несмотря на государственные границы. Поэтому И. Гаспринский подразумевал под нацией не отдельные тюркские мусульманские этносы России, а всю совокупность мусульман России, объединенных под руководством духовенства, буржуазии и интеллигенции.

[1] *Хабутдинов А.Ю.* Идеи национальной автономии Исмаил бея Гаспринского и их воплощение в татарском обществе XIX–XX вв. // Ислам и общество: История, философия, культура (феномен Исмаила Гаспринского). М.: Институт востоковедения, 2003. С. 199–211.

[2] *Вебер М.* Избранное. М.: Прогресс, 1990. С. 667–668, 672–673.

[3] Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1989. С. 709.

Вторым источником вдохновения для Гаспринского стал период пребывания в Париже времен III Республики. Он изучал опыт французского министерства образования[1] и был сильно впечатлен упором министерства на развитие именно начальных светских школ. Этот принцип лег в основу «ысул-и джадид» – «нового метода». И. Гаспринский подчеркивал лаицистский принцип образования: «Мы бы советовали также пригласить учителя русской грамоты, чтобы дети параллельно обучались татарскому и русскому»[2]. По верному утверждению миссионера Я.Д. Коблова, И. Гаспринский использовал стремление мусульман России и прежде всего татар к созданию общеобразовательной школы в соответствии с потребностями времени: «Здесь кроются источник и основная причина появления и проникновения новометодного направления в конфессиональные магометанские школы»[3].

И. Гаспринский заимствовал во Франции и принцип всеобщей воинской обязанности как инструмента воспитания гражданственности среди мужского населения. Он не мог откровенно выступать с идеей массового создания мусульманских воинских частей, но ратовал за увеличение количества и численности имеющихся частей (по образцу крымско-татарского дивизиона), обучение мусульманской элиты в военных учебных заведениях и назначение мусульманского духовенства в гарнизоны и части действующей армии[4].

Идея единой и неделимой нации как коллектива, заменившего средневековые региональные общности и создавшего новые национальные институты, также является французским заимствованием в теории И. Гаспринского. Он заимствовал в Европе идею эволюции. Реформатор утверждал, что причина отсталости мусульман от «других народов в умственной и политической жизни, прежде всего в отсутствии идеи и цели… Англичанин или немец… ставит перед собой обдуманную задачу и стремится к ней в течение долгих лет. Так общества и народы задаются целями, осуществление коих может быть лишь в будущем. Без общественных задач и стремлений не может быть ни народного дела, ни народной жизни»[5]. В качестве примера И. Гаспринский приводил прежде всего Англию, Францию, Германию

[1] *Hroch M.* Social preconditions of national revival in Europe. P. 89, 144.

[2] «Терджиман». 1887. 31 мая.

[3] *Коблов Я.Д.* Конфессиональные школы казанских татар. Казань: Центр. Тип., 1916. С. 69.

[4] «Терджиман». 1893. 4 октября.

[5] «Терджиман». 1904. 9 ноября.

и Японию. В этом его идеи противоречили утверждениям К. Насыри о необходимости заимствования только русского опыта. Основным способом изменения сознания мусульман И. Гаспринский считал развитие знаний и просвещения[1].

Культурная ориентация на Европу не обозначала отказа от гражданской лояльности российскому государству, а только дополняла ее. И. Гаспринский стремился к сотрудничеству с государством на пути прогресса, активно выступал за все меры по модернизации российского общества, повышение его благосостояния, культурного и образовательного уровня. Реформатор рассматривал российскую реформу образования и государственную школу для мусульман как неизбежный шаг в эволюции государства, стремился включить джадидский мектеб в российскую систему образования. До 1905 года его действия не встречали сопротивления правительства. Хотя, несмотря на гражданскую лояльность И. Гаспринского, некоторые русские националисты относились к нему с недоверием[2].

Реформатор проявлял корректность и по отношению к православной церкви. В 1900 году в журнале «Церковный вестник» было дано разъяснение, что представители других религий не обязаны снимать шапки перед православными процессиями. Однако И. Гаспринский советовал, что «выражение такого уважения обязательно по законам общежития и доброго согражданства». Впрочем, он напоминал, что «каждому свято свое»[3].

И. Гаспринский в вопросах реформы общественных учреждений, науки, образования и техники был сторонником позитивистской доктрины при параллельном сохранении религиозных и моральных мусульманских норм и лояльности российскому государству.

Особое внимание И. Гаспринский уделял печатному делу, являлся инициатором открытия типографий, непосредственно принадлежащих мусульманам. Он отмечал, что в 1780–1880-х годах мусульманская печать в Казани включала в себя Коран и «десятка два названий других книг, исключительно учебно-религиозного содержания, и несколько книжек сказочного характера». С конца 1870-х годов появляются

[1] *Беннигсен А.* Исмаил бей Гаспринский (Гаспралы) и происхождение джадидского движения в России // Исмаил бей Гаспринский. Россия и Восток. Казань: Жыен, 1993. С. 93.

[2] *Kanlidere A.* Reform within Islam: The tajdid and jadid movement among the Kazan Tatars (1809–1917). Conciliation or conflict? Istanbul, 1997. P. 43.

[3] «Терджиман». 1893. 25 февраля.

книги светского характера, а религиозные книги начинают переводиться с арабского «на народные языки населения». Число новых книг у мусульман России достигает около 100 наименований. Однако вначале они издаются на «грубом уличном языке», а позднее «происходит улучшение по лучшим образцам джагатайского, азербайджанского и османского наречий». И. Гаспринский особо отмечает сочинения, посвященные вопросам истории, доказательству необходимости прогресса и образования, научных знаний, и книги, раскрывающие основы гражданственности. Главной предпосылкой расцвета он считал высокий процент грамотности среди российских мусульман. При этом национальная элита, по И. Гаспринскому, в лице учителей, офицеров, редакторов, чиновников, ученых и торговцев наряду с мусульманским должна была получить и русское образование[1].

По возвращению в Крым в 1878 году в статье «Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения» И. Гаспринский сформулировал и свои основные теоретические постулаты об отношении мусульман России к русской государственности и основным направлениям реформ в мусульманском обществе. Первым стал тезис об исторической неизбежности поглощения земель бывших тюркских ханств российским государством, поэтому возник вопрос о механизмах формирования отношений между мусульманами и Россией на длительную перспективу. Автор отмечал, что мусульмане России практически не имеют никакого отношения к общественной и культурной жизни русских. Основой здравой национальной политики И. Гаспринский провозгласил равенство и уважение к правам наций. Далее он остановился на культурном развитии мусульман России. Образ жизни мусульман в сфере культурного развития не изменился со времен независимых ханств. Наоборот, в медресе были утрачены основы научных дисциплин и установилась схоластика. Абсолютно не изменился образ жизни основной ячейки общества – традиционной общины. По утверждению И. Гаспринского, «всякая такая община представляет собой миниатюрное государство с прочной связью частей с целым и имеет свои законы, обычаи, общественные порядки, учреждения и традиции, поддерживаемые в постоянной силе и свежести духом исламизма».

Признание бессмысленности ассимиляционной политики неизбежно должно привести к выработке других механизмов включения мусульман в общественную жизнь России. И. Гаспринский предложил сделать татарский язык языком преподавания в государственных

[1] «Терджиман». 1900. 3 апреля.

начальных и ремесленных школах. Преподаватели таких школ должны были получить образование в 9–10 реформированных медресе, превращенных фактически в учительские институты[1]. Эта программа представляла собой целостную совокупность мер, направленных на создание культурных институтов общества на уровне национальной начальной школы. При этом такая школа обеспечивалась преподавателями из лиц собственного вероисповедания и учебной литературой.

В своей общенациональной деятельности И. Гаспринский вначале сосредоточился на установлении контактов с мусульманской элитой различных регионов России и создании на местах показательных мектебов – центров обучения новому методу. Он поставил целью выведение мировоззрения мусульман из рамок традиционной общины, ее верований и стереотипов в мир современной цивилизации.

В 1883 году начинает выходить газета «Терджиман» – наиболее представительный источник по истории мусульман России до конца 1905 года. «Терджиман» («Переводчик») – газета, общенациональный печатный орган российских мусульман, символ единства российской уммы, редактируемый и издаваемый лидером джадидов И. Гаспринским до его смерти в 1914 году. В первой статье газеты утверждалось, что «Терджиман» «будет служить по мере сил проводником трезвых, полезных сведений из культурной жизни в среду мусульман и обратно…»[2]. К 1893 году Гаспринскому удалось обеспечить себе поддержку среди улемов, буржуазии и интеллигенции основных экономических и культурных центров российских мусульман, особенно в Волго-Уральском регионе, Крыму и Азербайджане. «Терджиман» издавался параллельно на русском языке и «тюрки» – первом литературном тюркском языке Нового времени. Среди его авторов наиболее известны: Юсуф Акчура, Дэрдменд, Ахмед-Хади Максуди, Риза Фахраддин, Нариман Нариманов, Ферудин бей Кочерли, Али-Акбар Рефибейли, Осман Акчорлаклы, Ахмед Озенбашлы, Хасан-Сабри Айвазов, Ибрахим Фехми, Фуад Кепрюлю, Зия Гекалп, Ахмед Мухтар паша. Сам И. Гаспринский назвал первыми тремя сторонниками идей газеты муфтия ОМДС С.-Г. Тевкелева, казанского имама и мударриса Ш. Марджани и уфимского ахуна Ш. Сулейманова. «Терджиман» существовал на средства мусульманских промышленников, прежде всего братьев Рамиевых из Оренбурга, Акчуриных из Симбирска и Зейналабидина Тагиева из Баку[3]. К 1893 году

[1] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. С. 16–58.

[2] «Терджиман». 1883. 10 апреля.

[3] «Терджиман». 1893. 25 февраля.

И. Гаспринскому удалось обеспечить себе поддержку среди улемов, буржуазии и интеллигенции, прежде всего, основных экономических и культурных центров татар в Волго-Уральском регионе.

До конца 1905 года «Терджиман» оставался фактически единственным источником информации, сообщавшим обо всех новых печатных изданиях с указанием их адресов. В газете были подробные статьи о постановке дела в медресе как в центрах подготовки новометодных преподавателей. Если учесть то, что «Терджиман» традиционно помещал рекламу изделий мусульманских торговцев и промышленников, то таким образом он играл роль основного рекламного центра на вторичном и третичном рынке.

И. Гаспринский всегда выступал сторонником увеличения числа мусульманских газет в России. Он сумел превратить редактора в фигуру общенационального масштаба. В 1906 году более половины членов ЦК партии «Иттифак» представляли основные национальные газеты. Печать была реальным единственным механизмом связей внутри татарского общества. Из-за невозможности создания политических партий до 1917 года редакторы и сотрудники газет выполняли функцию профессиональных политиков и общественных деятелей. Период влияния «Терджимана» представляет целую эпоху зарождения общественного движения вообще. Газеты стали символами политических группировок, важнейшими центрами их консолидации, для исследователей – важнейшими источниками[1].

В 1900 году И. Гаспринский так охарактеризовал изменения, произошедшие среди мусульманской элиты России: «Замечаются люди, желающие работать, писать, учить и учиться… повсеместно народились люди общественного дела, желающие прогресса своему обществу». Он отметил следующие основные сферы реформы: реформа начальных духовных школ (мактабов); улучшение и упорядочение преподавания в высших духовных училищах (медресе); обогащение родной литературы книжками научно-популярного содержания; открытие благотворительных обществ в Петербурге, Касимове, Казани, Астрахани, Троицке, Семипалатинске, Симферополе и Ялте; создание пяти собственно мусульманских типографий (Бахчисарай, Петербург, Баку, Казань и Оренбург); большее внимание русской грамоте и науке, выражающееся в росте числа учащихся-мусульман в начальной, средней и высшей школе (параллельно при некоторых новометодных мактабах горожане открывали по своей инициативе русские классы). В итоге

[1] *Рәмиев И.* Вакытлы татар матбугаты. Казань: Гажур, 1926.

«все это указывает на оживление и бодрость мусульман и обещает много хорошего в будущем»[1].

Все вышеупомянутые процессы и события, перечисленные И. Гаспринским, являются составными частями джадидского движения на рубеже XIX–XX веков. Целостную и откровенную характеристику новому методу и его сторонникам дал миссионер Я.Д. Коблов. В 1916 году он утверждал, что «в настоящее время новометодниками называются… вообще все прогрессисты-магометане, не удовлетворяющиеся порядками в своей среде и стремящиеся к реформам, будь то мулла, учитель, или даже лицо, не имеющее представление о каких либо методах – купец, приказчик и т.д.»[2]. Я.Д. Коблов уже открыто увязывал и фактически отождествлял его с понятием «реформы в мусульманском обществе России». Таким образом, джадидизм становился синонимом общественного движения, направленного на эволюционное развитие мусульман России.

В итоге к 1900 году в целом можно говорить о достижении основных целей просветительского этапа джадидизма. В ходе него были созданы новометодные мактабы и медресе с учебной литературой, издаваемой в ряде новых мусульманских типографий. Сформировался единый литературный язык мусульман России и художественная многожанровая литература на нем. Мусульманская элита России начала в массовом порядке получать русскоязычное образование. В крупнейших городских центрах возникли благотворительные общества как культурно-просветительные центры общин. Таким образом, сформировались институты общенационального светского образования, и вопрос стоял уже об их расширении и повышении уровня просвещения.

В 1890-е годы происходит формирование общенациональной элиты. Постараемся проанализировать деятельность всех четырех групп татарской элиты в создании джадидских институтов. Рассмотрим вначале конкретную деятельность просветителей-соратников И. Гаспринского из класса буржуазии. По инициативе буржуазии, как правило, возникало джадидское образование в городах. Гани бай Хусаинов стал основным благотворителем татарского просвещения в конце XIX – начале XX века. Он понял, что буржуазное развитие является единственным путем выхода мусульманского общества из упадка и стагнации. Событием, изменившим судьбу татарского просвещения, считается встреча в 1893 году в Самарканде Гани бая с И. Гаспринским, когда там была основана школа звукового или нового метода – «ысул-и савтия» или «ысул-и джадид».

[1] «Терджиман». 1900. 18 марта.

[2] *Коблов Я.Д.* Конфессиональные школы казанских татар. С. 69.

С переездом Гани бая в 1890-е годы в европейскую Россию и поддержкой части татарского общества его деятельность сосредоточилась в основном среди мусульман Волго-Уральского региона. В 1892 году, во время отсутствия муфтия М. Султанова, состоялось первое совещание по вопросам реформы школы и просвещения. Оно не принесло реальных результатов, так как решения мог принимать только муфтий. Гани баю удалось получить фетву от Рашид казыя Ибрагима на направление заката на школу[1].

В 1899 году начинается новый этап в развитии просвещения: организуются учительские курсы в Каргале. Гани бай согласился обеспечить финансирование, выдвинув свои условия: преподавание по звуковому методу, составление программы, деление на классы и устройство выпускных экзаменов. В программу курсов вошли преподавание звукового метода, орфография, синтаксис, Коран с таджвидом (правилами чтения), математика, история, география, основы преподавания и воспитания, хадисы, тафсир (толкование Корана). В 1899–1901 годах на курсах обучалось около 210 учителей, представлявших основные районы татарского мира, исключая Астрахань[2]. В 1901 году Гани бай получил фетву З. Расули на обучение детей в русских общеобразовательных и профессиональных школах[3].

В 1912 году в статье «Тюркский мир» Ю. Акчура писал, что «в современном тюркском мире возникает новая социальная сила – буржуазия (средний класс). Богатый средний класс крупных торговцев, промышленников и владельцев шахт в Баку, Оренбурге и Казани – основных центрах тюрок Севера и Азербайджана – служит здесь примером. Средний класс является националистическим. Его экономические интересы требуют прогресса и развития национальной идеи и чувств. Очень быстро теоретики (идеологи) национализма группируются вокруг буржуазии Казани, Баку и Оренбурга». Если Стамбул является нервным центром и мозгом тюркского мира, то тюрки Казани выполняют в этом мире функции центра торговли и образования, экономически объединяя тюркский мир. Центром объединения тюркского мира Ю. Акчура видит «Терджиман», возглавляемый И. Гаспринским: «тюркский мир России» формирует единый блок, который можно характеризовать как «рождение новой нации Востока»[4].

[1] *Шәрәф Б.* Гани бай. Оренбург: Вакыт матбагасы, 1913. С. 130.

[2] Там же. С. 266–285.

[3] Там же. С. 54.

[4] *Akcura Y.* Le monde Turc // Georgeon F. Aux origines du nationalisme Turc: Yusuf Akcura (1876–1935). Paris: ADPF, 1980. Pp. 121–124.

Большая часть крупной буржуазии поддержала реформы джадидов. В джадидской школе и медресе она с чисто утилитарной точки зрения видела центры подготовки как квалифицированных сотрудников, так и массы потребителей национального рынка. Джадидские центры образования наряду с российскими и европейскими центрами являлись важнейшим средством сохранения конкурентоспособности татарской буржуазии и ее роли как элиты общества. Джадидские структуры финансировали такие баи, как Акчурины, Галиев, Рамиевы, Хусаиновы и ряд других, наиболее активно использовавших современное оборудование, маркетинг, банковские кредиты, создававшие торговые дома. Буржуазная элита Нового времени не нуждалась в средневековой системе образования и финансировала только систему просвещения Нового времени, то есть джадидскую школу. Модернизация России, рост промышленного производства, банковского капитала, освоение новых рынков, переход к методам современной бухгалтерии объективно способствовали как расцвету российской государственности, так и прогрессу мусульман России и джадидской системы образования. Впервые развитие общероссийского и татарского общества приобрели общегражданские светские факторы развития. Если рост татарской экономики конца XVIII – начала XIX века сопровождался культурной и образовательной ориентацией татарского общества на бухарские стандарты мусульманской схоластики, то экономический подъем рубежа XIX–XX веков привел к созданию среди мусульман России национальной системы образования, ориентированной на традиции европейской и российской педагогики, овладение основами светских знаний на родном языке и продолжение частью учащихся образования в русскоязычных школах. Среди духовенства сторонниками джадидов были преимущественно знающие русский язык муллы – выпускники джадидских медресе «Мухаммадия» и «Апанаевское» в Казани, «Усмания» и «Галия» в Уфе, «Хусаиния» в Оренбурге, «Расулия» в Троицке и «Буби» в Иж-Буби.

Важнейшим моментом, определившим распространение «нового метода» среди татарского населения, стали одобрение и поддержка частью духовенства и шейхов старшего поколения. Именно эти традиционалисты-ревнители ислама пришли к мнению о соответствии взглядов И. Гаспринского исламской догматике и эффективности «нового метода» как средства сплочения миллета. Представители традиционной мусульманской улемы в лице З. Расули, Г. Каримова, Г. Баруди становятся ключевыми фигурами в процессе создания структур джадидского образования. Они согласились с утратой своих монопольных позиций

в сфере образования во имя сохранения целостности татарской мусульманской общины и недопущения дальнейшей ассимиляции ее членов, находившихся вне его экономической и образовательной системы.

Татарское дворянство, обладавшее, как правило, европейским образованием, фактически с самого начала поддержало джадидскую школу, рассматривая ее как альтернативу министерской школе. К.-М. Тевкелев и Ш.-А. Сыртланов проявили себя защитниками национального образования и в дальнейшей думской деятельности. В Уфе мурзы выступали как члены попечительского совета медресе «Галия» и «Усмания». В 1915 году Г. Терегулов возглавил отдел мусульманского образования при Уфимской губернской земской управе. В Казани С.-Г. Алкин был попечителем VI-го мужского русско-татарского училища[1].

Светская интеллигенция состояла из лиц свободных профессий и учителей. Первая группа зачастую состояла из представителей мурз. Татарские юристы-недворяне А. Ахтямов, Дж. Байбурин и ряд других проявили себя как национальные деятели. Как указывал И. Терегулов, «Мусульманская интеллигенция весьма была малочисленна и обреталась, главным образом, в главных мусульманских центрах. Главную массу этой интеллигенции составляли народные учителя, выходцы из Татарской Учительской Школы в Казани»[2]. Эта группа также фактически единодушно поддержала идеи И. Гаспринского.

В целом, реформы И. Гаспринского привели к возникновению качественно новой группы мусульманской элиты России – национальной светской интеллигенции. Если учесть, что в досоветский период у татар почти не существовало чиновничества, то национальная интеллигенция была последней по времени формирования из групп татарской элиты и первой, сформированной в условиях нации Нового времени.

Пресса уделяла огромное внимание формированию национальной элиты. До этого европейски образованные люди отходили от духовной жизни нации, подобно родам Хальфиных и Ибрагимовых. Среди ряда мурз, получивших только русскоязычное образование, зачастую было слабым знание татарского литературного языка. Постоянным фактором была эмиграция татарской религиозной и светской интеллектуальной элиты в страны мусульманского мира. В доджадидскую

[1] Адрес-календарь и справочная книжка Казанской губернии на 1916 г. Казань: Тип. губ. правл., 1916. С. 880.

[2] НА РТ (Национальный архив Республики Татарстан). Ф. 199. Оп. 2. Д. 371. Л. 14.

эпоху татарское общество не давало возможности для самореализации этих людей, для их реального влияния на развитие нации. Теперь И. Гаспринский призывал руководствоваться примером Садри Максуди, который получил мусульманское, русское и европейское образование, встречался для выработки жизненной позиции со Львом Толстым и классиком турецкой литературы Ахмадом Мидхатом. По возвращению в Россию в 1906 году, И. Гаспринский обеспечил его избрание в члены ЦК «Иттифака». Газеты регулярно освещали деятельность С. Максуди в Думе, предоставляли ему трибуну для выступлений. Благодаря И. Гаспринскому сформировалась группа общественных деятелей Нового времени, выступившая затем в качестве лидеров общественного движения мусульман России.

Таким образом, мусульманская интеллигенция занимает нишу учителей джадидских мектебов и медресе-мугаллимов, работников издательств и типографий, сотрудников печатных изданий. Если светская интеллигенция, воспитанная в русских учебных заведениях и татароязычных (и иноязычных) мессионерских школах Н. Ильминского не сумела стать группой национальной элиты, то интеллигенция из числа соратников И. Гаспринского смогла уничтожить монополию духовенства в системе образования и духовного развития нации.

В конце XIX века само появление джадидизма вначале как системы образования обозначало раскол духовенства на слои, поддерживающие соответственно джадидов и кадимистов. Ситуация усугубилась, когда И. Гаспринский и другие лидеры джадидов выдвинули план политической реформы татарского общества и выступили инициаторами перехода от средневекового самодержавного режима к европейскому конституционному государству Нового времени. Традиционалисты – сторонники сохранения устоев ислама –оказались в ситуации выбора между этими двумя противоречащими друг другу моделями. Ранее их позиция определялась стремлением к возвращению к статус-кво эпохи до Александра II как программе-минимуму и созданием автономии по оттоманской системе миллетов как программе-максимуму. Однако и сама система миллетов претерпела изменения в эпоху Танзимата. В 1860-е годы в Турции предусматривалось введение светского среднего государственного образования на турецком языке при сохранении национального образования в начальной школе. Конституция 1876 года сохраняла систему экстерриториальной автономии в лице миллетов и одновременно провозглашала равенство всех граждан при сохранении унитарного характера государства. Старый вариант выбрали кадимисты, новый вариант был поддержан И. Гаспринским и затем

всеми джадидами. Он лег в основу постановлений III Всероссийского мусульманского съезда в 1906 года.

Таким образом, И. Гаспринский заложил основы создания национальных автономных органов, прежде всего, в сфере просвещения, теоретически сформулировал необходимость создания автономии мусульман России, наметил ориентиры для создания национальных воинских частей и общенационального финансового органа. Одновременно при его активном участии сформировалась светская интеллигенция как группа национальной элиты, которая возглавила затем органы автономии у большинства мусульманских народов России после Февральской революции 1917 года.

Татьяна Котюкова (Москва)

Поздний имперский дискурс в вопросе традиционного образования мусульман Туркестана (по материалам газетных публикаций М.С. Андреева в 1915 году)

Говоря о позднем имперском дискурсе в вопросе традиционного образования мусульман Туркестана[1] мы рассматриваем его как часть государственной политики в отношении ислама в среднеазиатском регионе. Эта политика выстраивалась на протяжении 50 лет, но так и не приобрела строгих очертаний и законченной формы, пройдя путь от концепции «игнорирования» первого туркестанского генерал-губернатора К.П. фон Кауфмана, по принципу «ни гонений, ни покровительства», к «беспощадной борьбе» с исламом (на фоне постандижанского синдрома в начале XX века). Пик этой борьбы пришелся на 1910–1913 годы, а спустя полтора десятка лет привела к появлению тенденции, которой в силу трагического стечения обстоятельств (восстание 1916 года и революции 1917 года) не суждено было укрепиться и приобрести форму устойчивой тенденции развития. То есть – отношения к новометодной мусульманской школе в Туркестане не как к врагу, с которым нужно беспощадно бороться, а как явлению, которое не противоречило основным принципам модернизации Туркестана, а значит, могло быть использовано в достижении заветной цели – окончательного слияния

1 Туркестан («Страна тюрков») – историко-географическое название региона, распространявшееся на территории соседствующих государств, заселенных тюркоязычными народами. К середине 1920-х годов вытесняется понятием Средняя Азия, а в дальнейшем – Центральная Азия. В данном случае подразумеваются земли Западного Туркестана, которые были присоединены к Российской империи, образовав Туркестанское генерал-губернаторство (1867). Сюда включались Самаркандская, Ферганская и Сырдарьинская области. – Прим. ред.-сост.

русской и туземной народности.

В итоге последние 17 лет существования имперская администрация в Туркестане прожила между этими мнениями, как между Сциллой и Харибдой, все настойчивее задавая себе и чиновникам в Петербурге вопрос: «Так что же делать?».

В первое десятилетие XX века доминировала мысль о том, что проводником русских интересов в крае может и должна выступать система образования. Туркестанский генерал-губернатор 1908–1909 годов П.И. Мищенко, констатируя «проявление мусульманского фанатизма» в крае, видел для себя два средства снизить накал ситуации: поддержка «тайной агентуры» и увеличение количества русско-туземных школ. Преемник Мищенко генерал А.В. Самсонов в 1909–1914 годы лично сообщил премьер-министру П.А. Столыпину о «подъеме» в местной мусульманской среде[1]. В период Первой мировой войны генерал-губернатор Ф.В. Мартсон взвешенно и серьезно подошел к вопросу и категорически отверг все попытки правительства в это неспокойное время заняться новшествами.

Народное образование в Туркестане в начале XX века – это две непересекающиеся системы: русские учебные заведения (гимназии, учительские семинарии) и традиционные для мусульман мактабы и медресе.

В мактабах не было учебных программ, классно-урочной системы, учеба в большинстве случаев основывалась не на осмысленном усвоении, а на механическом заучивании. К тому же мактабы не имели устойчивой материальной базы, часто существуя за счет приношений граждан и меценатов всего несколько месяцев, закрывались за недостатком учеников или из-за ухода учителя, нашедшего себе более прибыльное занятие. В высшей школе-медресе обучение также носило комментаторский характер, любые новшества осуждались. Господствовала религиозная схоластика, которая прививала учащимся идеологию, действительно граничащую с фанатизмом.

Можно долго спорить о том, обеспечивала ли такая система грамотность населения (все зависит от того, что спорящие будут понимать под «грамотностью»), но бесспорно одно: и мактабы, и медресе давали знания, соответствующие требованиям мусульманской уммы, ревниво охранявшей «традиционность» туркестанского общества.

[1] *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). М.: МПГУ, 2004. С. 221–222.

В начале XX века процесс реформирования традиционной мусульманской школы шел не только в России. Ведущим мусульманским движением в этой сфере был джадидизм. Джадидские новометодные школы, основанные на звуковом методе обучения, начинают включать в учебную программу, при сохранении традиционных для мусульманской конфессиональной школы дисциплин, русский и другие европейские языки, естественно-научные дисциплины и т.д. Как ни странно, но джадиды, как и туркестанская администрация, выход из «исторического тупика» для населения края видели в просвещении, но с поправкой, не оставлявшей шансов на совместный труд на ниве народного просвещения – сохранения ислама как обязательной и непременной части учебного процесса. При этом джадиды делали уступку власти – они открыто признавали необходимость изучения русского языка и призывали к этому мусульман Туркестана. Нам представляется, что в самые последние годы существования Российской империи и со стороны краевой администрации или как минимум чиновников ведомства народного просвещения в Туркестане наметилась тенденция к возможному сближению.

В 1892 году Исмаил Гаспринский прислал туркестанскому генерал-губернатору Н.О. фон Розенбаху проект переустройства мусульманских школ. Розенбах предложил директору Туркестанской учительской семинарии Н.П. Остроумову дать экспертное заключение. Остроумов отнесся к предложениям отрицательно, и Розенбах наложил на записке резолюцию: «Оставить без последствия». В 1893 году Гаспринский приехал в Туркестан. Он побывал в крупных городах края, добился свидания с эмиром бухарским, причем последний обещал не препятствовать открытию новометодных школ в Бухаре. В результате в том же году в Самарканде была открыта первая в крае новометодная школа. Во время второго приезда в край в 1908 году Гаспринский знакомился с преподаванием в самаркандских новометодных школах.

Важно подчеркнуть, что организаторами и преподавателями первых новометодных школ в Туркестане были почти исключительно поволжские татары, а движение за новую мусульманскую школу в среде коренного населения Туркестана не имело заметного успеха вплоть до 1905 года.

Правительство пыталось интегрировать русскую и местную системы образования, создавая русско-туземные школы, где дети коренных народов обучались с русскими детьми и на русском языке. При этом учебная программа сохраняла для них изучение Корана, основных догматов ислама, арабского языка. Но, по мнению

Н.П. Остроумова, большинство русских чиновников оказались «плохими культуртрегерами»[1].

Помимо классического противостояния «традиция» – «модернизм», то есть кадимисты – джадиды, существовала конкурентная борьба внутри джадидской среды. В краевую администрацию регулярно поступали анонимные письма как на русском, так и «на сартском языке», сообщавшие о крамоле в среде мактабдаров-новометодников.

Разбор анонимок и «персональных дел» был вопросом второго плана. Главным стоит считать вопрос о контроле государства за мусульманскими учебными заведениями, и в первую очередь новометодными. Генерал-губернатор Самсонов, не дожидаясь законодательного решения вопроса, ввел «неофициальный» контроль над мусульманскими учебными заведениями для постепенной подготовки населения к контролю со стороны государства. Самсонов распорядился каждые полгода составлять дневник посещений новометодных школ, начиная с 1 апреля 1911 года[2].

На что в ходе таких проверок нужно было обращать внимание в первую очередь? На отсутствие в школах преподавания русского языка, на книги турецкого издания, запрещенные российской цензурой. Проверяющий должен был отрабатывать как официальные и «неофициальные» сообщения о нарушениях во внутреннем укладе жизни учебного заведения, если, по его мнению, они противоречили «общерусским государственным интересам»[3].

Насколько вводимая мера могла быть эффективна и от кого это зависело? Остроумов пишет об этом коротко: «Вся польза от проектируемой меры будет зависеть от личного усердия и такта лиц, инспектирующих школы»[4].

Туркестанская администрация испытывала сильнейший кадровый дефицит. Чиновников, знавших местные языки, имевших востоковедную подготовку, было мало. Поэтому люди, разбиравшиеся в тонкостях ислама и со знанием восточных языков, были буквально на вес золота. Одним из них был Михаил Степанович Андреев.

[1] Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII – начало XX в.). Сборник материалов / Сост. и авт. вступ. ст., предисл. и коммент. Д.Ю. Арапов. М.: Наталис, 2006. С. 159.

[2] ЦГА РУз (Центральный государственный архив Республики Узбекистан) Ф. И-461. Оп. 1. Д. 1116. Л. 70.

[3] Там же. Л. 70об.

[4] Там же.

Внук простого солдата, он родился в Ташкенте в 1873 году. Учился в Ташкентской гимназии, в Туркестанской учительской семинарии. Семинарист Андреев часто посещал медресе Ишан Кули-додхо и, сблизившись с мударрисом, уговорил его заниматься с ним арабской, персидской и турецкой литературой. По окончании в 1893 году Ташкентской учительской семинарии Андреев работал в Ходженте «заведующим вечерними курсами для местного национального населения». В 1894 году он получил приглашение работать практикантом по восточным языкам в Ташкентской учительской семинарии (1894–1896 гг.) и в Ташкентское реальное училище, по поручению которого им было составлено учебное пособие по узбекскому языку.

В последующие 20 лет он совершил несколько крупных экспедиций и зарубежных поездок. В 1914 году Андреев вернулся в Туркестан и получил назначение инспектором народных училищ Ходжентского и Джизакского уездов Самаркандской области. Революция застала Андреева в Ходженте. С установлением здесь советской власти он стал комиссаром народного образования Ходжентского уезда. В ноябре 1918 года он возглавил Туркестанский восточный институт.

Андреев вел занятия по персидскому языку и таджикским наречиям, читал курсы по этнографии и др. Активная деятельность Михаила Степановича в Туркестанском восточном институте, а затем в качестве доцента и профессора восточного факультета Среднеазиатского государственного университета (САГУ)[1] продолжалась более двадцати лет. В 1929 году Андреев был избран в члены-корреспонденты АН СССР. В 1930-е годы его дважды арестовывало НКВД.

Третьего ноября 1943 года Андреев стал действительным членом (академиком) созданной в годы войны Академии наук Узбекской ССР. В 1944–1947 годах – руководил отделом этнографии Института истории и археологии Академии наук Узбекской ССР, а в 1947 году переехал в Душанбе, где вел работу по подготовке к открытию Музея археологии и этнографии. Скончался Михаил Степанович в 1948 году в Душанбе. Здесь же, в Душанбе, в Институте истории, археологии и этнографии им. Ахмад Дониша АН Республики Таджикистан остался его личный архив, который до настоящего времени не описан, не систематизирован, не изучен и не введен в научный оборот.

[1] Первоначально Туркестанский государственный университет. Впоследствии Средне-Азиатский государственный университет, Ташкентский государственный университет, ныне Национальный университет Узбекистана.

В октябре–декабре 1915 года в главной краевой газете «Туркестанские ведомости» вышла серия его статей под общим названием «Новометодные мактабы в Туркестане», которые будущий член-корреспондент скромно подписывал «Гр. Андреев». Речь в них шла о работе в одной из новометодных школ самого известного в Ташкенте педагога-новатора, одного из основоположников новометодного образования в Туркестане Мунаввар-кары Абдурашидханова.

Мунаввар-кары Абдурашидханов родился в 1878 году в махалле Дархан Шайхантаурской части города Ташкента в семье мударриса. Учился в медресе Юнусхан в Ташкенте, затем в медресе Мир Араб в Бухаре. Вернувшись после учебы в Ташкент, был имамом мечети Дархан. В 1901 году одним из первых в Ташкенте открыл у себя дома новометодную школу. Позже аналогичные школы были открыты им в других частях города. Для этих школ он сам писал учебники и пособия: азбуку «Адиби аввал», книгу для чтения «Адиби соний» для 2 класса, учебник «Ер юзи» («География»)[1], составил хрестоматию «Сабзазор» для 3–4 классов из произведений Суфизаде[2], Хамзы[3] и других поэтов, перевел с татарского языка «Таджвид», написал на узбекском языке и опубликовал учебник «Хавойижидиния», в котором объясняются религиозные правила. Мунаввар-кары также является одним из авторов учебника узбекского языка для 2–5 классов.

Среди вышеназванных учебников особое значение имеет книга Мунаввар-кары «Адиби аввал» («Первый учитель»). Напечатана она была в типографии Арифджанова в Ташкенте и была переиздана несколько раз. В ней была представлена азбука. Автор расположил арабские буквы не в алфавитном порядке, а по легкости произношения и написания. «Адиби соний» («Второй учитель») объясняла проблемы воспитания и морали в тесной связи с шариатом, являлась логическим продолжением первой книги, но в отличие от нее использовала фольклор. «Адиби соний» заметно отличался от аналогичных учебников, созданных в то время. Автор впервые применил на практике метод наглядности, оформив книгу рисунками.

Мунаввар-кары одним из первых среди джадидов издал учебник «Ер юзи» («География») (1908), предназначенный для учащихся

[1] Более точный перевод – «Природоведение».

[2] Речь идет о поэте и просветителе, уроженце г. Чуст Мухаммадшарифе Суфизаде.

[3] Хамза Хакимзаде Ниязи (1889–1929) – узбекский поэт, драматург, общественный деятель, народный поэт Узбекской ССР. Основоположник узбекской советской литературы.

3–4 классов. Учебник использовался в школах как основной до 1929 года. «Хавойижидиния» была написана в 1908 году. Основное назначение учебника – обучение учащихся 3 и 4 классов религиозным правилам. Вторая часть книги называется «Шариати исломия», в ней излагались правила шариата[1].

Далеко не все новометодные школы были равноценными по качеству обучения. Но даже туркестанские чиновники от образования признавали, что из всех джадидских школ по-настоящему новометодной можно считать только школу Абдурашидханова[2]. Андреев неоднократно как инспектор посещал новометодные школы, но в качестве примера и модели некой новой образовательной системы, которая только зарождалась в крае, он выбирает именно мактаб Мунаввар-кары.

В 1915 году в «Туркестанских ведомостях» вышла целая серия его статей, посвященных широкому спектру вопросов жизни и быта местного мусульманского населения, например «Картинки из сартовской жизни»[3], «Туземное кустарное производство в Туркестане»[4], «Галерея сартовских типов»[5] и др. В № 270 «Туркестанских Ведомостей» от 4 декабря 1915 года появилась статья Андреева «Об учебниках сартовского языка», посвященная вопросу изучения местных языков русскими детьми. Вопрос этот до Андреева почти не обсуждался на страницах газет. Статья вызвала не только интерес у читателей, но и критику со стороны коллег. Так, Лев Александрович Зимин, известный российский востоковед, археолог и историк Средней Азии, высказал свое несогласие с позицией Андреева, и этот ответ был также опубликован[6].

Зимин откровенно написал о том, что не считает Андреева человеком компетентным в вопросах языкознания вообще и преподавания «сартовского языка» в русских учебных заведениях в частности, раскритиковав его в том числе за плохое знакомство с существующими учебниками, хрестоматиями и пособиями по «сартовскому языку», подготовленными и изданными в Туркестане.

[1] *Алимова Д.А.* История как история, история как наука. Феномен джадидизма. Т. 2. Ташкент: Узбекистан, 2009. С. 169–170.

[2] *Гафаров Н.* Роль и место джадидизма в развитии просвещения и духовной культуры народов Средней Азии (конец XIX – начало XX вв.). Душанбе: Ирфон, 2013. С. 125.

[3] Туркестанские ведомости. 1915. № 220. 6 октября.

[4] Там же. 1915. № 219. 4 октября.и др.

[5] Там же. 1915. № 334. 22 октября и др.

[6] Там же. 1915. № 276. 11 декабря.

В отличие от целого ряда ученых, людей, несомненно знающих и компетентных, М.С. Андреев никогда не позволял себе жесткой и прямой персональной критики в адрес коллег по востоковедному цеху. Читая публикации Андреева, нельзя не заметить и не проникнуться беспристрастной и взвешенной манерой излагать и комментировать увиденное без какой-либо крайности в оценках.

Благодаря подробному и детальному описанию сегодня мы можем представить атмосферу, царившую сто лет назад в новометодных мусульманских школах Туркестана. На наш взгляд, очерк разрушает целую серию стереотипов, сформированных советской историографией, и дает исследователю возможность познакомиться с совершенно уникальной информацией, например, о том, как проходили уроки пения в этих школах и о том, чем были песни и стихи, которые дошли до нас только благодаря записи и переводу Андреева. Андреев не сомневался, что новая мусульманская школа не враг и не конкурент, а союзник русской власти, и будущее туркестанского образования, несомненно, за новометодным мактабом.

Ниже публикуется подборка статей М.С. Андреева о новометодных мактабах в Туркестане, напечатанных в газете «Туркестанские ведомости» в 1915 году. Имена собственные, названия учебников, топонимы и термины приводятся в современной редакции.

Новометодные мактабы в Туркестане

Основателем новометодного мактабного дела в Туркестане нужно считать ташкентского сарта Мунаввар-кары. Им был открыт первый двухклассный хорошо оборудованный новометодный мактаб в старом Ташкенте, выработана программа для новометодных мактабов и составлены главные учебники для мактабов.

В этом очерке о новометодных мактабах мною как образец взяты новометодный двухклассный мактаб с русским классом Мунаввар-кары, так как остальные новометодные мактабы, возникшие по образцу мактаба Мунаввар-кары и с присутствием того же учителя, ничем существенным от него не отличаются.

Главным отличием новых школ по сравнению со старыми является более скорейшее и более легкое изучение родной грамматики звуковым методом, прохождение элементарного курса общеобразовательных предметов на родном языке и воспитание детей в свободном от мусульманского фанатизма духе.

Обычно, там, где открывается новометодный мактаб, дети из старых школ переходят в него, и старые мусульманские школы, оставшись без учеников, поневоле должны закрыться. В квартале Катар-Тал[1] старого Ташкента до открытия новометодного мактаба Мунаввар-кары существовало четыре мактаба старого типа, а теперь – нет ни одного, – все дети квартала перешли в новую школу. Туземное население скоро оценило новые школы и нашло наиболее пригодными для своих детей, чем старометодные мактабы. Новометодные мактабы понравились туземцам быстрым обучением грамоте (в несколько месяцев) и гуманным отношением к детям. Побои и ругань в новой школе не допускаются. Наши туземцы с большой охотой отдают своих детей в новометодные мактабы и, если бы не повышенная плата за обучение в них, старого типа школы остались бы без учеников.

В одном старом Ташкенте за несколько лет открылось около 15 новометодных мактабов с 1500 чел. учащихся.

Учителя в новометодных мактабах, как и в старых, определенного жалованья не получают. Школы – частные, и учителя живут в них и содержат их исключительно на деньги, получаемые с учеников за учение. Плата взимается с учеников сообразно состоятельности родителей. Предельные нормы: от 50 копеек до 1 руб. 50 коп. в месяц. Некоторыми богатыми родителями по личному желанию вносятся и 2 руб.

Каждый учащийся должен ежемесячно расходоваться на приобретение ученических принадлежностей и на ежегодную закупку необходимых учебников. Такие расходы расчетливыми сартами[2] считаются уже очень большими, так в старых школах на это же дело они затрачивали ежемесячно в среднем 15–20 коп.

Денежный вопрос стал главным камнем преткновения для отдачи детей в новометодные мактабы, благодаря чему и существуют до сих пор их старые мактабы.

Четверть учащихся в новометодных школах обычно обучается бесплатно. По большей части это – дети бедняков, не могущие внести плату за учение. Им бесплатно даются от школы учебники, тетради, перья и проч. Бесплатное обучение бедных детей – реклама школы. Население обычно не остается в долгу, и состоятельные туземцы за бесплатное обучение бедняков предоставляют новометодным мактабам бесплатные помещения.

[1] Ныне ул. Катартал Чиланзарского района г. Ташкента.

[2] Сарты – общее наименование в основном оседлого и городского населения Туркестана. В связи с национальным размежеванием 1920-х годов термин вышел из обращения.

Учителя новометодных мактабов зарабатывают очень немного – в среднем 20–30 руб. в месяц. Двухклассный мактаб Мунаввар-кары в Ташкенте имеет 150 учащихся. Из них 80 учеников бесплатных. Плата за обучение дает мактабу ежемесячно 75–80 руб.

Помещение даровое. Предоставлено Мир-Дода Мир-Вафаевым. От мусульманского общества «Помощь»[1] школа получает ежемесячно субсидию в 50 руб. Расходы по содержанию школ таковы: учителю русского языка 25 руб., законоучителю 20 руб., преподавателю арабского и персидского языков 15 руб., учителю грамоте в младших отделениях 10 руб., ежемесячный расход на учебные принадлежности для бедных детей – 5–6 руб. Оставшиеся 40–45 руб. Мунаввар-кары делит между собой и своими главными помощниками. Конечно, больше достается руководителям новометодных мактабов, которые имеют большее число помощников.

Небольшой доход состоит в школе и из добровольных приношений богатых учеников и пожертвований состоятельных туземцев. Все школьные торжества, выпускные и переводные экзамены, поездки учеников весною на саил[2], а также экстраординарные расходы по школе – приобретение парт, учебных пособий и пр. – производятся за счет именно этих поступлений.

В новометодные мактабы принимаются дети обычного школьного возраста – от 8 до 12 лет. При поступлении в школу обязательно согласие не только родителей, но и ученика. Каждого поступающего в школу знакомят со школьными правилами – как он должен вести себя на уроках, на переменах, как обращаться с учителями, с товарищами, содержать свои книги, тетради и проч. За каждое нарушение школьной дисциплины в школьных правилах обозначены и наказания, которым должен подвергаться виновный. Наказания самые гуманные: легкий выговор, замечание, стояние в углу, оставление после уроков и лишь при тяжелых поступках удаление из школы. Ругань, побои и невежливое обращение строго воспрещаются.

Школьные правила новых мактабов заключают и правила для учителей – как должен учитель обращаться с учениками и каковы его

[1] Благотворительное мусульманское общество «Помощь», основанное в 1909 году в Ташкенте, оказывало финансовую меценатскую поддержку учебным заведениям.

[2] Саил – (День цветов) – вековечный праздник у таджиков и узбеков Бухары, Самарканда, Ходжента, Ура-Тюбе. В этот день устраивались народные гуляния и собирались цветы (маки и тюльпаны).

обязанности по отношению к учащимся. Еженедельно созывается педагогический совет, на котором обсуждаются текущие вопросы школьной жизни. Иногда на такие советы, когда предстоят экстренные большие расходы, приглашаются и почетные состоятельные туземцы.

В каждом отделении ведется особый классный журнал, в котором отмечаются отсутствующие ученики и пройденное за день. В нем же ежемесячно проставляются отметки успехов. Принята пятибалльная система.

Ежедневно бывает пять уроков. Занятия начинаются с половины девятого и кончаются в три часа. Урок продолжается 50 минут; малые перемены – в 10 минут, а большая – час. На большой перемене учащиеся обязательно во главе со своими учителями здесь же в школе на особой закрытой площадке совершают намаз.

Учительский персонал ежедневно дежурит по очереди. На обязанности дежурного лежит и наблюдение за безобедниками[1], оставленными после уроков за малоуспешность и плохое поведение.

Кроме дежурного учителя назначаются в каждом отделении и дежурные ученики, которые следят за чистотой классов, подают звонки. Школьных сторожей не имеется.

Ученики сидят на правильно устроенных четырехместных партах. Во всех классах большие классные доски, стол и стул для учителя. Классные комнаты обычно довольно большие со светом с левой стороны. В русском классе на стенах таблицы, общепринятые в русско-туземных школах, в других же классах полное отсутствие школьных картин – развешаны лишь географические карты татарских изданий. Новометодный мактаб Мунаввар-кары имеет два класса с семилетним курсом; все же остальные мактабы – один класс с четырехлетным обучением.

Программа для всех одноклассных новометодных мактабов одна и та же. Она выработана Мунаввар-кары согласно программе, применяемой в татарских новометодных школах Центральной России, но лишь с небольшими изменениями и добавлениями.

Программа двухклассной школы носит позднейший характер, и в составлении ее Мунаввар-кары руководствовался и программой двухклассного русского приходского училища.

В одноклассных мактабах, главным образом, обращено внимание на родную грамоту, счет и вероучение, в двухклассных, кроме того, и на общеобразовательные предметы. В двухклассных – обязательно ежедневное двухчасовое обучение русскому языку.

[1] Видимо, название происходит от того, что провинившиеся дети оставались без положенного обеда.

Как в одноклассном, так и в двухклассном мактабах для учащихся уроки пения обязательны.

Гимнастика для пробы также была введена в курс школы, но родители стали брать обратно своих детей, боясь, что их учат гимнастике лишь для того, чтобы забрать в солдаты. Пришлось этот полезный предмет совершенно изъять из школьной программы.

Программа Мунаввар-кары Абдурашидханова для новометодных мактабов одна и та же как для одноклассных, так и для двухклассных училищ.

По окончанию одноклассного мактаба дети поступают без экзамена во второй класс двухклассного новометодного мактаба Мунаввар-кары, который пока единственный во всем крае. В первый год обучения дети учатся читать и писать по-мусульмански по современному звуковому методу. Букварь для обучения грамоте составлен основателем новометодных школ Мунаввар-кары и носит название «Адиби аввал» (Первоучитель).

Чтению и письму в неделю посвящается 20 часов. Кроме этого, детям сообщаются устно краткие сведения из вероучения, на это уделяют три часа в неделю. Два часа идут на устное знакомство со счетом и элементарными понятиями из физической географии.

Во второй год обучения: сознательному чтению и письму отводятся 18 часов в неделю – читают по книге «Адиби соний» (Второй учитель) того же Мунаввар-кары. Начальному счету в пределе сотни и арифметическим упражнениям с ними отдается три часа – пособием для обучения служат задачник Абдумачита. Вероучение преподается пять часов в неделю, и проходится книга арабских текстов «Таджвид»[1] Мунаввар-кары. Чтению Корана посвящается три часа. Начальная география проходится, опять-таки, устно и ей отводится один час в неделю.

Вводится новый предмет – хоровое пение (тоже один час).

На третий год обучения читается «Насихат-ул-атфол»[2]Ахмет Ходжиева. Эта книга содержит в себе нравоучения и назидательные советы о том, как нужно вести себя хорошим, добродетельным детям. Письмом занимаются пять часов в неделю (сюда входят классные диктовки, списывание с книги и каллиграфическое письмо калямом[3]), чтению уделяется только два часа. Проходится священная история по учебнику

[1] Таджвид ал-Курон – правила чтения Корана.

[2] Насихат-ул-атфол – наставления.

[3] Калям – карандаш (араб.).

Мунаввар-кары. Она отнимает два часа. Обучение арифметике занимает в неделю три часа. Решаются устно и письменно задачи на все четыре действия в пределе 1000. Пособием в обучении арифметике служит задачник казанского издания «Хисоб»[1] Валиева.

Вероучение обнимает собой III часть «Хавойижидиния» и занимает 2 часа; чтение Корана 2 часа и чтение «Сопы Аллаяр»[2], сборника духовных мистических стихов 1 час. География проводится по учебнику Мунаввар-кары – «Ер юзи». Курс ограничивается лишь прохождением I части географии (Европа и Азия); ему отводится два часа.

Хоровое пение ведется по особому сборнику назидательных песен «Сабзазор» Мунаввар-кары. Поют без нот, с голоса. Пение занимает два часа.

На четвертом году обучению чтению отводится также два часа; читается II часть «Насихат-ул-атфол». Диктовки и списывания с книги занимают четыре часа; учебников для диктанта не имеется, а диктуется из проходимых учебников. Один час посвящается изучению сартовской грамматики. Учебника грамматики на сартовском языке еще не имеется и преподавание ведется учителем без книг. Арифметике дается три часа; проходятся именованные числа и задачи на них; при обучении руководствуются III частью задачника Валишева. Заканчивается учебник географии «Ер юзи» прохождением остальных стран света – Америки, Австралии и Африки, уроки географии занимают два часа в неделю. Проходится при двух часах занятий особый курс вероучения Шогирджана; Коран читается – три часа; «Сопы Аллаяр» – один час. Изучению религиозных обрядов по книге «Дин» отводится четыре часа. Вводится новый предмет преподавания – персидский язык (по руководству «Рахбарипарси»).

Пением дети занимаются один час в неделю. Песни заучиваются наизусть из особого сборника стихов «Адабиет»[3]– показатель мусульманских приличий.

Этим заканчивается курс одноклассного новометодного мактаба и первого класса двухклассного.

В первый год обучения в двухклассном мактабе чтению отводится всего лишь один час в неделю. Проходятся стихи книги «Адабият», III часть. Сартовская грамматика, опять-таки, проходится без книги. Ей посвящается один час. Час отводится и письменным упражнениям

[1] Вычисление.

[2] Сопы Аллаяр – «последователь Аллаха, идущий за Аллахом».

[3] Адабият – литература.

на сартовском языке. Даются самостоятельные классные работы – пересказы, легкие описания. Проходятся дроби по задачнику Валишева (II часть) при двухчасовых уроках. Изучается физическая география «Расми джуография» – Пакрыддинова[1]. На преподавание географии идет один час. Вводятся новые предметы: геометрия по руководству – Мухтари Хаидков (перевод казанского татарина с краткого курса С. Давыдова), всеобщая история – Патих Карами[2] и краткие сведения из истории России и Туркестана. Последние сведения преподаются без учебника, ибо истории России и Туркестана на сартовском языке не существует; преподается гигиена «Тиби кенгашляр»[3] в переводе с русского издания татарином Абду-Ками.

Новым предметам отводится по одному часу в неделю.

Персидский язык – чтение, разговор, грамматика, – проходится при двух часах; читается книга стихов «Гулистан» шейха Саади[4]. Вводится еще новый язык – арабский. Изучаются грамматика и разговорная речь. На изучение арабского языка идет два часа. Вероучение обнимает собой полное толкование Корана и шариата по руководству «Хавойижидиния» в III частях Мунаввар-кары, II и III части этого руководства последовательно проходятся в следующих старших отделениях второго класса.

12 часов в неделю отводится на изучение русского языка, к преподаванию которого заведующим двухклассным мактабом приглашен русский учитель из русско-туземной школы. Преподавание русского языка непрерывно идет и во втором и третьем отделениях второго класса и приравнено к программе, принятой в современных русско-туземных школах края. Во втором и третьем отделениях второго класса (на шестом и седьмом году обучения) проходятся те же самые предметы, как и в первом отделении с той лишь разницей, что в этих отделениях проходятся остальные части проходимых учебников.

Усваивается пройденный курс учениками новометодных мактабов довольно твердо, и вынесенные из школы знания близко подходят к знанию наших русских детей, кончающих двухклассные школы.

[1] Так в тексте. Речь идет об Абдульрашиде Фахриддинове.

[2] Фатих Карими – татарский писатель, педагог-просветитель, журналист, общественный деятель.

[3] Тиби кенгашлар – врачебные советы.

[4] Абу Мухаммад Муслих ад-Дин ибн Абд Аллах Саади Ширази (1203–1291) – персидский и таджикский поэт-моралист, представитель практического суфизма.

В настоящем году в двухклассном мактабе Мунаввар-кары был первый выпуск в числе пять учеников. Трое из них наравне с учениками русско-туземных школ, проучившимися четыре года, держали выпускные экзамены по русскому языку и удостоены инспекторскими свидетельствами в успешном выдерживании их.

Недавно нам пришлось посетить двухклассный мактаб Мунавваркары.

В маленьком переулке около школьных дверей толпилось много учеников с сумками и книгами в руках. Завидя нас, дети вежливо приветствовали обычным мусульманским «Мир Вам!».

Школьный двор просторный и чистый. Посередине его устроенная беседка из лоз винограда. Здесь учащиеся в жаркое лето завтракают на больших переменах. По левую сторону двора терраса, где дети вместе с учительским персоналом совершают полуденный намаз, направо тянутся мехмонхоны[1] хозяина двора, а впереди классные комнаты.

При нашем входе в класс дети встали и один из них внятно сказал – Салом приветствие, которое для всех одинаково), а остальные стройно подхватили – Ассаломалейкум!

Помещение не предназначало для школы, и поэтому было очень неудобное –передней не было, третье и четвертое отделения помещались в небольшой стеклянной галерее. Около высокого стула учителя в глубокой нише были поставлены доски, на которых дети ставили свои калоши. Здесь же находилась небольшая железная печка. Стены и потолок хотя и были покрашены масляной краской в туземном стиле, но уже потрескались от времени и обвалились по углам. В классе стоял специфический сартовский запах, происходящий от долгого ношения ватных халатов, козлиных ичигов[2], пропитавшихся потом.

Ученики сидели на перекошенных, запятнанных партах. Впереди стояли: маленькая потертая классная доска и стул учителя. На грязном подоконнике лежала кучка замусоленных и обтрепанных географических карт татарского издания.

Значительно лучше выглядел следующий класс, где помещались пятое, шестое и седьмое отделения. Здесь четыре окна выходили во двор, стены были чище, парты крашеные, а впереди стоял учительский стол с двумя стульями. Но и здесь, как и в первой классной комнате, полы были земляные и печек не было.

[1] Мехмонхона – комната для гостей.

[2] Ичиги – вид кожаных сапог, с мягким носком и внутренним жестким задником.

Здесь же занимается русский учитель со старшими отделениями и близко к потолку развешены были в два ряда школьные таблицы с изображением животного и пернатого царства.

В классе занимаются сразу два учителя и, конечно, мешают друг другу.

Когда мы вошли, Мунаввар-кары вел урок арифметики в пятом отделении. Темой урока служило разложение чисел в первоначальные множители. Урок уже был объяснен и учащимся дано было несколько численных разложений. Мунаввар-кары спокойно обходил учащихся и поправлял в тетрадях неверно сделанные разложения.

В пятом отделении было 30 учащихся. Дети не старше 12–13 лет в стареньких темных халатах и разноцветных тюбетейках с деловыми лицами старательно писали в своих тетрадках и серьезно без всяких улыбок показывали учителю свои работы. Замечательна выдержка учащихся. За все время нашего пребывания в школе не было случая, чтобы учитель заметил ученику о неприличном поведении в классе. Напоминать детям о тишине не приходится – учащиеся это сами знают из школьных правил.

Обращение в школе самое ласковое, выдержанное – даже на самом младшем отделении малышей в шесть-семь лет учителя называют на вы. Все учащиеся между собою тоже на вы. В мусульманском кодексе еще и до сих пор твердо старое правило, что учение – святое дело и в местах, где оно происходит, нужно вести себя так, как при совершении намаза – чинно, пристойно.

Только при образцовой сартовской дисциплине можно заниматься двум учителям в одном небольшом классе с 3 отделениями в 40 учащихся.

В шестом и седьмом отделениях занимался мударрис. Привыкнув кричать при чтении лекции в медресе, он своим громким голосом заглушал вопросы и ответы учащихся. Мударрис вел урок арабской грамматики в седьмом отделении, в шестом же отделении был урок персидской грамматики.

В шестом отделении сидело четверо небольших мальчиков, в седьмом – шесть учеников, тоже небольших – 14–15-летнего возраста. Только один лет 19-ти высокий детина в очках грубо гудел своим уже окрепшим голосом мужчины.

Урок грамматики шел живо на примерах, взятых из сартовского быта, причем примеры учитель по возможности заставлял учащихся подыскивать самим.

На перемене, когда ученики вышли из класса, пришел один пожилой сарт–родитель. За ним шел уже взрослый мальчик, держа в руках подносы, завернутые в цветные скатерти.

«Господин, – сказал туземец, протягивая Мунаввар-кары для приветствий две руки, – привел Вам своего сына. Он окончил учение в одноклассном мактабе, а теперь хочет завершить в уважаемой школе. Примите его в число ваших детей, с мясом его тела делайте, что хотите, лишь бы кости остались целы, да был бы хорошим и знающим человеком. А вот это примите и вкусите на доброе ваше здоровье и не осуждайте нашу бедность. Исполните вековой дедовский обычай».

Блюда были с благодарностью приняты учителями, помощниками Мунаввара.

«Господин, вы уж прощайте сына моего, если он опоздает утром на занятия. Очень далеко живем мы. За тюрьмой, почти около начала Гышт-Купрюка[1]. Это еще ничего, да вот грязь уж очень одолевает, лошадь еле-еле выбирается из дорожной тины».

– Вы сами выписываете книги для учащихся, – спросил я, рассматривая учебник истории казанского издания.

– Нет, – ответил Мунаввар, – в старом городе есть один книготорговец, которому пред началом занятий мы даем список учебников, потребных для учащихся. Он сам выписывает их из Казани или покупает на месте и присылает нам.

– Распускаете ли вы на летные каникулы своих учеников, – снова спросил я Мунаввара, – ведь в старых мактабах каникул не полагается.

– Конечно, – ответил Мунаввар, – на два летных месяца и на два наших больших праздника мы отпускаем детей. В остальное время года занятия идут беспрерывно, за исключением одного дня в неделю – пятницу.

Следующий урок в седьмом отделении предназначался для самостоятельных письменных работ по сартовскому языку.

– Дайте им какую-нибудь тему для описания, – обратился ко мне Мунаввар.

Я попросил детей старшего отделения написать, как они провели недавний праздник Курбан[2].

С третьим отделением занимался старший помощник Мунаввар-кары. Изучалась Африка с ее многочисленными мелкими государствами. Сартята лет по 10–11 свободно отвечали на вопросы учителя, показывая на карте татарского издания города и государства.

[1] Гышт-Купрюк – махалля (квартал) в старогородской части Ташкента.

[2] Курбан байрам – праздник окончания хаджа, отмечаемый через 70 дней после праздника Ураза-байрам в память жертвоприношения пророка Ибрахима.

Своеобразна манера изучения географии: обращается внимание учеников на то, есть ли в данном городе или государстве мусульмане, сколько их, кто правит страной.

Я попросил учителя разрешить мне спросить детей о Туркестане.

– Пожалуйста, я буду рад.

На вопросы об административном делении Туркестана на области, о городах, о промышленности, о торговле, о достопримечательных местах края ученики отвечали бойко и обстоятельно, а говоря о железных дорогах Туркестана, перечислили все узловые железнодорожные станции и точно сказали цифру протяжения этих дорог в верстах. Когда я перешел к России и стал задавать вопросы относительно рек, гор, городов, ученики не только показывали все это на картах, но и просто не задумываясь, говорили: по Волге такие-то города, по Днестру такие-то и т.д. и подробно все перечисляли. Каждый из детей старается, чтобы его спросили.

Отдельного помещения для второго отделения не было. Дети сидели на открытой террасе с небелеными потолком и стенами. Вместе с мальчиками учились несколько и сартовских девочек.

Учитель, молодой человек, кончивший курс у Мунаввар-кары, очень стеснялся нашим присутствием. Был урок арифметики. Предложена была задача. В плодовом саду было 45 вишневых, 30 грушевых и 27 яблонных деревьев. Вишня дала по 20 фунтов, груша по 1 пуду 10 фунтам, а яблоня по 2 пуда плодов. Требуется узнать, сколько хозяин выручил денег от продажи всех фруктов, если 1 фунт вишни продавался по 8 коп., 1 фунт груши по 10 коп. и яблок по 5 коп.?

Задача была учениками быстро разбита на части и решена очень скоро.

Первое отделение занималось в темном грязном помещении, переделанном из сарая. Парты закопченные, наскоро сбитые. Классная доска на куриных ножках не выше парт. Детей много. Сидят на четырехместных партах по шестеро. Ученики ниже школьного возраста шести-семи лет. Есть несколько девочек.

Дети разделены на две группы. Дети, поступавшие незадолго до летных экзаменов, составляют старшую группу, поступившие после начала занятий, младшую. В каждой группе занимается отдельный учитель. Старшая группа уже читала связные статейки из букваря, младшая только лишь училась сливать в слова отдельные буквы.

Я попросил одну девочку прочитать; она отвернулась от меня и застенчиво закрыла лицо длинными рукавами рубашки, но рядом сидевшая девочка лет семи встала и начала читать статейку, накануне

заданную учителем. Прочитала она довольно свободно и потом самостоятельно пересказала.

– Сколько лет учитесь, – спросил я ее.

– А только пятый месяц, – ответила она тонким, слегка дрожащим голосом и, отвернувшись, засмеялась…

Классная работа старшего (праздника Курбана) вышла довольно обстоятельной. Учащиеся вполне грамотно начали свое описание с того момента, как их распустили на праздник, свои впечатления по поводу этого, общие приготовления к празднику, торжественный намаз в Шейхантаурской мечети[1] и вообще праздники, как их проводят мусульмане, и в частности – автор работы. Один даже пустился в беллетристику.

С разрешения Мунаввара, я взял эти образцы туземных сочинений себе на память.

Гр. Андреев

«Туркестанские ведомости», № 233, 21 октября; № 235, 23 октября; № 239, 28 октября; № 254, 14 ноября; № 268, 2 декабря 1915 года.

Учебники для обучения родной сартовской грамоте и языку

Учебниками для обучения родной сартовской грамоте и языку в новометодном мактабе являются книги, составленные Мунаввар-кары Тиллякариевым[2]: «Адиби аввал», «Адиби соний», «Сабзазор», «Адабиет» и «Насихат-ул-атфол», первая и вторая части.

«Адиби аввал», первоучитель, букварь служит пособием для обучения учащихся грамоте и проходится на первом году учения.

Это – небольшая книжка в 48 страниц, напечатанная на тонкой сартовской бумаге крупным красивым шрифтом; продается по 15 коп. за экземпляр.

Все восемь лет своего существования «Адиби аввал» пользуется в школьном деле громадным успехом. В настоящее время букварь этот

[1] Архитектурный комплекс, центром которого является Мавзолей шейха Ховендиат-Тахура (Шейхантаура). Один из важнейших архитектурных памятников Ташкента.

[2] Здесь Мунаввар-кары Абдурашидханов называется автором Тиллякориевым. Возможно это некий уважительный эпитет («знаток языков») или прозвище, связанное с Медресе Тилля-Кари в Самарканде XVII в.

вышел восьмым изданием и расходится по краю в десятках тысяч экземпляров. Он совершенно вытеснил собою принятую раньше в туземных мактабах старого типа азбуку Саида Азиза Ходжаева «Устоди аввал»[1].

Как и все мусульманские книги, «Адиби аввал» Мунаввар-кары начинается обращением к Богу для благословения святому делу грамоты. А далее показываются первые буквы и приводятся примеры на них. Каждая отдельная группа букв снабжена небольшим примечанием для учителей, которые будут вести уроки грамоты по «Адиби аввалю». В этих примечаниях Мунаввар-кары дает советы, как нужно приступать к каждой букве и какими объяснениями облегчить усвоение букв учащимися. Примеры для упражнения в чтении подобраны автором очень осмысленно. Слова легкие и понятные детям. Через пять-шесть уроков помещены уже отдельные статейки связного чтения.

Вообще, на связное чтение с понятными для сартовских детей фразами Тиллякариевым обращено особое внимание. Благодаря этому, ученики незаметно, без всяких усилий, кончая алфавит, переходят на отдельные небольшие рассказы, помещенные в конце букваря.

Содержание этих рассказиков назидательного характера, но с мусульманской подкладкой.

Есть, например, статейка с перечислением только мусульманских городов, народов, исповедующих мусульманство, правил заповеданных Богом мусульманам.

Обращено особое внимание на выяснение важности знания грамоты, значения мактаба. Подробно излагаются правила, которые должен исполнять добронравный мусульманский школьник; вселяется любовь и привычка к хорошим нравственным чувствам – дружбе, согласию, воздержанию к невзыскательности, состраданию, чистоте душевной и телесной. Вся эта мораль выводится из чтения легких рассказиков с поучительным содержанием. Содержание таких статеек заимствовано из русских хрестоматий, как то: «Отец и сыновья» (ссора детей между собой и веник, как сплоченная сила), «Старик и смерть», «Добрый

[1] Книга Саида Азиза Ходжаева «Первый учитель» («Устоди аввал», 1900) является одним из лучших образов назидательной поэзии и прозы классиков персидско-таджикской литературы, написанных специально для новометодных школ. См. подробнее: *Хусейнзода Ф.* Становление и эволюция таджикской детской и юношеской литературы во второй половине XX века (на основе произведений Убайда Раджаба). Диссертация доктора филолог. наук. Душанбе: Таджикский национальный университет, 2015. С. 50.

мальчик» и много других. Перевод этих рассказиков сделан весьма тщательно, красивым, легким языком.

В конце книги помещен краткий мусульманский катехизис, знакомящий детей с главными основами мусульманства.

Мунаввар-кары рекомендует учителям два часа в неделю после уроков посвящать знакомству детей со следующими вопросами: Кто сотворил мир? Кому мы должны поклоняться? У кого просить помощи? Как должны молиться Богу? и т.д.

Вообще же, «Адиби аввал» Тиллякариева отвечает всем запросам хорошего, правильно составленного букваря, и дети по нему к концу учебного года успешно научаются читать, писать по-сартовски и приобретают хорошие навыки.

Руководством для знакомства с родною сартовскою речью во втором году обучения служит вторая книга того же Мунаввар-кары – «Адиби соний» (второгодник[1]). Она также пользуется большим успехом, и за шесть лет выдержала четыре издания.

«Адиби соний» напечатана на тонкой бумаге, но не таким уже крупным шрифтом, как букварь. Содержит в себе 49 больших страниц и продается по 15 коп. за экземпляр.

Книга начинается статьей «Славословие». В ней говорится о Боге, сотворившем из ничего человека, установившем для мира правила жизни и, в частности – давшем мусульманам великого пророка Магомета. А в последующих статьях подробно излагаются сведения о самом Магомете, главном руководителе ислама, о необходимости учения, значении наук и подобающем добронравии мусульманских детей.

Каждая такая статья в конце снабжена небольшим стишком, в котором кратко выводится заключение всего сказанного.

Больше всего рассказов назидательного характера на общие моральные поучительные темы.

Приводятся примеры печальных последствий лжи, воровства, разврата, клеветы, непочтения к родителям и старшим. Почтительному, смиренному отношению детей к своим родителям посвящено несколько отдельных глав. В эти главы как примеры любви детей к родителям и наоборот вкраплено несколько поучительных рассказиков. В статьях «Мать и дитя» говорится о том, как мать, спасая своего ребенка, тонувшего в реке, жертвует своей жизнью; «Ахмат и отец его» – о трогательной любви сына к слепому, беспомощному отцу и т.д.

[1] Соответственно тексту статьи.

Кроме рассказов назидательного содержания книга снабжена и другим материалом, знакомящим детей с элементарными географическими сведениями, с животными и растительными мирами.

Кратко сообщается положение земной поверхности и перечисляются все государства во всех странах.

В статьях о летосчислении и временах года подробно говорится о разнице между счислениями европейским и мусульманским, о солнце, луне и звёздах и даётся описание зимы, лета и т.д.

Главы о животном и растительном мирах повествуют о жизни животных, которые существуют на земле, о пользе и вреде, приносимых ими.

Книга заканчивается статьями-советами: как надлежит бережливо обращаться с деньгами. Приводятся примеры, как один ташкентский бай, бранивший своего работника за потраченную напрасно спичку, не жалеет жертвовать 500 рублей в пользу пострадавших от Андижанского землетрясения, как один умный бай отказался от расходов на той по случаю обрезания сына в пользу мактабов и медресе.

Написана книга красивым, легким, чисто сартовским языком и весьма доступна для понимания учащихся. Благодаря обилию интересных рассказов, она читается учащимися с большим вниманием и вполне удовлетворительна, как мусульманская школьная хрестоматия.

На третьем году обучения руководством для прохождения родной речи служит книга «Насихат-ул-атфол», часть первая Ахмата Ходжиева.

Это небольшая книжка, содержащая в себе 30 крупно отпечатанных больших страниц, продается по 10 коп. за штуку и уже вышла четвертым изданием. Автор ее, Ахмат Ходжиев, запродал свое издание туземной книжной фирме «Туркестан». В книге «Насихат-ул-атфол» (хорошие советы, назидания) разделены на отдельные короткие уроки – «дарс»[1]. Таких «дарс» в книге 42.

Все эти «дарс» носят исключительно поучительный характер и ведут лишь к одной цели – вселять в детей хорошие задатки. Ключом для всех отдельных статеек служит небольшое поучительное слово.

«Знайте, дети, – говорится в начале книги, – что в мире самое лучшее и дорогое это – восприятие в школах хороших привычек и добронравия. Вежливый, воспитанный ученик – украшение мира». И далее, в каждом уроке говорится о том, как можно стать хорошим, воспитанным мальчиком, излагаются подробно, что должен и к чему стремится добронравный ученик. «Хороший мальчик, – говорится во всех этих статейках-поучениях, – встает вместе со старейшинами, сейчас

[1] Дарс – урок (*фарс.*).

же, одевшись, совершает омовение, а потом – намаз. Затем повторяет уроки, пьет чай, не ссорясь со своими братьями и сестрами, вежливо поблагодарив родителей, отправляется в школу».

И в следующей уже статейке противопоставляют хорошему, добронравному мальчику – невоспитанного и невежливого. «Не вежливый и не наученный хорошим привычкам ученик встает поздно; не умывшись, бежит на улицу играть с подобными ему мальчишками и приходит домой тогда, когда родители его уже давно покончили с чаепитием. За чаем непременно подерется со своими братьями».

Дальше идет целый кодекс правил, как должен вести себя хороший ученик на улице, в школе, при разговорах с учителем, каким он должен быть по отношению к своим товарищам. Подробно говорится и о том, как нужно сидеть во время еды, как нужно есть, пить говорить с родителями. Словом, полный «домострой»[1] сартовского добронравного мальчика.

В конце книги помещено несколько небольших рассказов назидательного характера.

В статейке «Неразумная мать» говорится о женщине, которая похвалила раз своего небольшого сына за то, что он похитил у своего товарища небольшую книжку. С тех пор сын ее, поощряемый похвалами матери, так приучился к воровству, что стал завзятым вором. В конце концов, его поймали на грабеже царской казнохранительницы[2] и присудили к смертной казни. Несчастная мать выпросила у начальника стражи свидание с сыном. Во время свидания приговоренный к смерти сын подошел к матери, приклонился к ней и без всяких слов больно укусил ее за ухо.

Все с удивлением спросили его, почему он это сделал.

«Потому, – ответил несчастный, – если бы мать не похвалила меня при первой краже, а строго наказала, то я свою чистую душу не зарыл бы на дороге воровства…»

Книга заканчивается несколькими рассказами веселого и шутливого содержания. Эти статейки озаглавлены одним общим словом «латифа» (шутка). В одном из таких анекдотов рассказывается о молодом человеке, женившемся на очень некрасивой, рябой девушке. «Милый

[1] «Домострой» – памятник русской литературы XVI века, являющийся сборником правил, советов и наставлений по всем направлениям жизни человека и семьи, включая общественные, семейные, хозяйственные и религиозные вопросы.

[2] Так в тексте.

мой, – говорит ему молодая жена, – у тебя много родственников и я не знаю от кого из них мне прятаться, а кому показываться?». «Всем показывайся, кроме меня», – ответил ей муж.

Книга написана понятным, чисто сартовским языком без особого злоупотребления арабскими научными терминами. Читается она легко, свободно. Разделы не большие по величине и не могут затруднять внимания детей. Весь недочет этой книги в том, что она утомительна и однообразна со своими поучительными статьями и с голым наложением правил школьной нравственности. Но воспитательное значение ее очень велико. «Насихат-ул-атфол» твердо, определенно говорит о том, какие задачи ставит себе современная сартовская школа и какими она хочет видеть своих питомцев. А это весьма характерно для современного новометодного мактаба.

На четвертом году обучения проходится вторая часть «Насихат-ул-атфол» того же Ахмата Хаджиева. Это тоже небольшая книжка в 44 страницы, но напечатанная мелким убористым шрифтом. Продается она по 10 коп. за экземпляр и вышла уже вторым изданием. Эта книга для классного чтения разбита на отдельные уроки – «сабак»[1]. Эти статейки, иногда в две печатные страницы, не только назидательного, поучительного характера, но и содержат в себе уже повествовательный материал. Красной нитью через всю книгу проводится идея – «все мусульмане между собою братья». В статье «Саловат» (Словословие), помещенной в начале книги и служащей как бы введением к ней, говорится: «благословенный пророк Мухаммед воздвиг стопы мусульманства на земле и запретил мусульманам ссориться, драться, интриговать между собою. И мы все, мусульмане, должны жить, как близкие родственники, как бы имея одну душу и тело».

Дальше описывается, как новорожденное дитя постепенно развивается, растет и, наконец, переходит во вторую колыбель – школу, где второй его матерью является учитель.

В последующих статьях излагается значение учения и, в частности, наук. Без учения, без знания всякий человек – слепец, говорится во всех этих рассказах. Описанию школы-мактаба, его значения в жизни посвящено несколько отдельных глав. Главная мысль всех этих статей, – что вторая семья для ученика – мактаб. Здесь только закладывается фундаментальность всех хороших привычек и вырабатывается настоящий характер ребенка, согласно основам мусульманства.

[1] Сабак – урок (*тюрк.*).

«Насихат-ул-атфол» содержит несколько статей по гигиене. В главе «Чистота и уход за собой» говорится, как должно следить за чистотой своего тела, за свежестью воздуха в жилых помещениях, должно охранять свои глаза, нос, уши и др. части тела от всяких случайных заболеваний. Здесь же приводятся простые советы, как нужно держать себя, чтобы тело было всегда здоровое.

Характерно для сартовской книги здесь то, что автор рекомендует при заболеваниях сейчас же обращаться не к своим доморощенным табибам[1], а к русским докторам. При этом предупреждает не бояться прописанных доктором лекарств. Ибо если на вкус они и горьки, зато от них можно быстро излечиться.

О стремлении к изучению наук упоминается в целом ряде статей. Только охотой и желанием учиться можно достигнуть больших результатов и стать настоящим весьма уважаемым человеком. Автор приводит несколько рассказов, в которых благодаря учению дети бедных родителей делались богатыми и большими людьми.

Немало места отводится искоренению между детьми самого страшного школьного порока – лжи. «Ложь – погибель для детей», – говорит Ахмат Хаджиев в этих статьях и приводит несколько примеров, когда от лжи погибали люди. В рассказе «Лжец» говорится, как один мальчик по имени Сафо напугал в шутку своих родителей ночью криком – «Змея заползла ко мне под одеяло!». Родители сильно побили Сафо. А потом, когда действительно змея заползла в люльку младшего брата Сафо и закусала его до смерти, несмотря на крики Сафо никто не встал, думая, что мальчик снова лжет, и отец Сафо несколько раз порывался даже побить его.

Книга заканчивается статьями об уважении и почтении к родителям, учителям, родственникам, старшим и любви к родине. В этих последних статьях описываются красоты родного местечка, а в частности – города Ташкента. Книга написана более тяжелым трудным языком со многими арабскими и персидскими словами и без помощи учителя мало понятна учащимся.

Односторонний подбор статей, опять также назидательного морального характера с тенденциозными рассказами, безусловно скучен для детей. Нужна особая напряженность со стороны их, чтобы овладеть содержанием статей. От этого книга много теряет как хрестоматия для классного чтения.

Для знакомства с поэзией служат два сборника стихов, принадлежащих перу молодых сартовских поэтов: «Сабзазор» (цветник)

[1] Табиб – лекарь.

и «Адабиет» (Назидания). Эти же два сборника, главным образом, своими стихами и песнями служат и для уроков хорового школьного пения.

Все стихи, помещенные в «Сабзазор», печатались раньше в Ташкентской сартовской газете «Садои Туркестан»[1] и собраны были Мунавваркары Тиллякариевым в один сборник. Стихи в «Сабзазор» проникнуты чувством сартовского национализма. Молодые современные сартовские поэты скорбят душей, видя отсталость сартовского народа, его рутинные привычки, отсталость понятий, страх перед европейской культурой.

Часто стихи проникнуты острым сарказмом, с которым поэты предают публичному осмеянию укоренившиеся среди сартов привычки.

В стихотворении «Ташкентский городской сад» осмеивается сартовское времяпрепровождение, как сарты, словно стадо баранов, собираются в кучку на дорожках и рассматривают проходящих, как сидят на скамейках, показывают свои грязные ноги и громко отплевываются. Как в летнее жаркое время надевают на себя несколько ватных халатов, подпоясавшись куском ситца в десять аршин, при этом обнажив грудь до колен. Гоняют их со скамеек садовые сторожа, а они лишь лепечут единственное слово, которое они знают «гаспадин»... И т.д.

В стихотворении «Другие нации и мы» предается проклятию отсталость сартовского народа:

Все другие нации не проводят время напрасно,
Мы же – сидим всегда в чайханах,
Когда в школах чему-либо обучают других,
Не проклинают своих детей, ни дедов, ни отцов,
Как мы в своих старых мактабах,
Их жены, украв у мужа рубль,
Не ходят по четвергам к дервишам лечиться плевками,
Когда кто-либо у них заболеет,
Они не режут барана, подобно нам,
А идут к образованным докторам...
И т.д.

Весь «Сабзазор» наполнен стихами аналогичного содержания, осмеивающими сартовские обычаи – устройства тоев, суеверия, неуважение к женщинам и проч. Стихи написаны красивым и острым сартовским

[1] Газета «Садои Туркестан» («Голос Туркестана») издавалась в 1914–1915 годы в Ташкенте под редакцией Убайдуллы Ходжаева.

языком со звучной рифмой. Читаются они учащимися в мактабах нараспев, или же рассказываются на разные мотивы, большею частью тягучие, печальные, полные скорби и затаенных слез.

Гр. Андреев
«Туркестанские ведомости» от 11 декабря, № 276, 1915 года.

Пение по сборнику песен «Адабият»

В программу преподавания новометодных мактабов как обязательный предмет входит и пение.

Вначале пение носило характер только религиозный. Ученики мактаба пели речитативом под руководством домуллы[1] главы из Корана, духовные стихи сартовских поэтов – Хувайдо[2], Машраба[3], Ахмата Туркестанского[4] и др. Но постепенно, под влиянием новых течений в мусульманских сферах и ломке понятий среди татар, а отчасти и пробуждения национальных тенденций среди сартов, содержание песен в мактабах стало принимать все более и более светский характер с националистическим оттенком.

Для систематического ведения уроков пения в новометодных мактабах был составлен Абдулла Ауляновым[5] и Абду-Ислам Абдурахимовым в г. Ташкенте в 1909 г. особый сборник стихов – песен «Адабият» (Назидания).

Во введении к «Адабият» А. Аулянов говорит: «Старая тенденция вести обучение родной грамоте по непонятным книгам – учебникам на персидском языке канула в Лету; на смену таким книгам явились учебники, отвечающие всем требованиям современной педагогики.

[1] Домулла – учитель.

[2] Ходжаназар Гаибназар-оглы Хувайдо (1704–1780) – поэт, просветитель и педагог. Наряду с Низами, Хуканди и Акмалем является выдающимся представителем Ферганской школы поэзии XVIII века.

[3] Боборахим Машраб (1657–1711) – поэт и мыслитель, последователь суфийского течения.

[4] Ходжа Ахмед Ясави (1103–1166) – суфийский поэт, один из первых суфийских мистиков в тюркоязычном мире.

[5] Речь идет об Абдулле Авлони (1874–1934) – известном узбекском писателе, драматурге, просветителе и педагоге, много сделавшем для развития узбекской школы современного типа. Преподаватель «тюркской» группы рабфака Туркестанского государственного университета.

Новые учебники не только скорее научают родной грамоте, но и резко развивают умственно и нравственно и приобщают учащихся к мировой мусульманской культуре. Эти книги написаны Мунаввар-кары Абдурашидхановым. Вот они – "Адиби аввал", "Адиби соний" и мн. др. Учебники эти написаны прозой. Для знания же механизма стихотворной речи и вообще для знакомства с поэзией пока еще не существует особого учебника. Вот поэтому я издавал свой "Адабият"».

И «Адабият» Аулянова не только сделался необходимой книгой в программе обучения новометодного мактаба, но еще занял место и первого сборника-песенника.

Стихотворения не принадлежат исключительно перу Аулянова. Они собраны им.

Начинается сборник величанием Бога, пророков, мактаба, книги, рая, потом идет целый ряд обращений к детям, назиданий, советов и т.д.

Поется о том, что в Туркестане нет богачей-ревнителей науки, нет хороших школ: Туркестан заполнили евреи, захватившие в свои руки всю торговлю, мусульмане здесь завязли в грязи невежества и стали не способны к пробуждению. Вообще по всей книге звучит сожаление об отсталости сарт, раздается громкий призыв к пробуждению: «проснись, сарт, посмотри на Европу, Америку, Японию».

Поют ученики, сидя на партах. Обычно один из учеников с хорошим голосом солирует. По окончании куплета солистом, все дети хором подхватывают и дружно повторяют стихи.

Пение громкое, шумное. Поют все в один голос.

Существуют два мотива. Один громкий с ускоренным темпом и высокими нотами; он служит для бодрых патриотических песен. Другой мотив более тягучий. С грустными трогательными перепевами и низкими нотами; им поются песни грустного назидательного содержания.

В общем, пение напоминает собой пение сектантов или наших «туркестанских уральцев», но значительно нежнее, прочувствованнее, глубже.

Вот небольшие переводы стихотворений (песен) из «Адабията»:

Песня поется при посещении мактаба важным мусульманским лицом, ревнителем школы.

Добро пожаловать!

Добро пожаловать в этот день и в этот час!
Для вас и для нас сладчайший миг этот день и час!
Причиной нашего торжества сегодня этот час!
Сладкий сон для мусульман этот день!

Добро пожаловать! В этот день и в этот час!
Прославить вас всех мусульман сердца горят в этот день!
Колодцы милости открыли вы, сделав этот мактаб для нас!
Для мусульманской нации нет затруднений
для совершенствования.
Мактаб – компас жизни, клад Божьей благодать,
Украшает нас светом просвещения!
Добро пожаловать в этот день и в этот час!
Прославлением вас всех мусульман сердца горят в этот день!
Для науки трудись всю жизнь свою, пока есть душа в теле!
Хвала Богу, религия есть у нас – ислам и иман[1]!
Теперь прославится наш Ташкент
Светом присутствия дорогих гостей!
Добро пожаловать в этот день и в этот час!
Прославлением вас всех мусульман сердца горят в этот день!

Следующая песня поется постоянно учениками мактаба. Это – школьный гимн, величание школы, учителей, книги. Каждый школьник, поступающий в мактаб, обязательно должен выучить эту песню. Она поется ускоренным темпом, торжественно, оживленно.

Слава мактабу!

Знайте, дети, вас спасает мактаб от погибели,
Проводит через тонкий мост над пропастью ада.
На дороге жизни от нужды спасает мактаб, –
От друзей невежества, грязи, злобы охраняет мактаб!
На чело твое печать Соломона кладет мактаб,
Свидетельство на обладание раем, гуриями выдает мактаб!
Из речи мактаба мысли твои умываются,
Душа живая нить берет из мактаба начало свое!
Кто ищет в глине мактаба жемчуг в делах своей жизни[2],
У того же оборвется надежда,
Он найдет его в небесном богатстве!
В вечной борьбе до твоей могилы иди по следам науки!
Поступай согласно словам Пророка:
В Китае учись, если есть там наука!
Медленно, но неустанно стремись по дороге к солнцу науки!

[1] Иман – понятие веры в исламе.

[2] Так в тексте.

На чело твое кладет мактаб печать Соломона,
Дарует мактаб свидетельство на вечное блаженство в райском саду!
В мире сем, что может быть слаще науки?
Что приятней, если не рвение к ней?
К чему аромат муската, если вдыхаешь запах науки?
К чему сладость шербета, если есть источник науки…
Радостей жизни корень, о, знай, сын мой, есть наука!
Всех милостей, добродетелей корень в науке, знай, о, сын мой!
Всего прекраснее в мире – вырыть корень науки!
Идеала священного начала в науке, о, знай, сын мой!
На чело твое кладет мактаб печать Соломона,
Дарует мактаб свидетельство на вечное блаженство
в райском саду!

Следующая песня посвящается сартовскому народу – нации, как говорит ее составитель. Она будит народ, спящий в невежестве.

Звон

О, ты, нация, не спи, пробудись от беспечности,
Глаза открой, посмотри, что сталось с твоей душой!
От невежества твоего завяла зелень листвы ислама,
От деяний твоих содрогаются века прошлого.
О, почему не пробудишься ты, нация, от вечного сна?

Или нет такого, кто пробудил бы тебя, о, нация,
Взял бы тебя крепко в руку и повел по дороге культуры?
О, встань, оглянись, на себя посмотри!
Послушай меня – не погрязай в море отсталости!
От мирской всеобщей скорби не проснешься ты, нация?

О, вы, жители Туркестана, невежества данники!
Увы, не поднимается завеса с их глаз, не увидят они
правды лица!
Увы, не проснутся они от отсталости беспечного сна,
Не услышит их ухо призывов мусульманского мира…
О, почему нас стали называть сартами!
Где вы, ревнители кладов науки, тюркские роды?
Где знаменитая память Турана, свято хранимая историей?
Исчезло все, чтобы не видеть пламень невежества,
презрительного отдыха…

С шествующей по дороге прогресса Европы пример возьми, о нация!
Культуре научись от Японии, о нация!
Оглянись, вразумись следами истории!
Хоть один раз посмотри – есть ведь разница между тобою
и Европой!
Евреи пришли и забрали в руки свои нити торговли,
Серебро и злато наше стяжали и скрыли в своих сундуках,
Неграмотным нашим купцам заградили дорогу:
Молотками стали они в еврейских руках,
Ибо они стыдятся стремлений к просвещению…

Как бы в ответ на песню «Звон», принадлежащую перу поэта Девлета Шахова, поется от имени сартовского народа песня – «Ответ туркестанских мусульман».

Ответ туркестанских мусульман

О, брат, ваш стон сожаления не достигнет наших ушей!
Где у нас силы смелости открыть глаза для пробужденья!
Разве мы когда-нибудь желали, чтобы расцвел увядший цветник!
До курильщиков опиума, прокаженных не достигнет высокий стон.
Не презирайте нас – какая может быть у нас энергия?
Где у нас мужи? Все они забылись в сладком сне, как женщины…
На кладбище невежества давно похоронили они свое сердце
и душу…
Разве может вернуться жизнь к бездыханным трупам?
И зачем напрасно рассыпать бисер слов утонувшим
в грязи невежества…
Не стоят они вашего слова – они давно лишились всякого доверия!

Для этих пленников тьмы, что значит ваш слабый крик?
Этих с каменным сердцем людей не пробьешь струей прогресса…
Скорее дождевая капля пробивает каменную гору,
Чем их живое слово…
Вечно будем мы спать в сладком забытьи слепого невежества!

Увы, в этой стране прокаженных следов не даст хороший
и дурной примеры,
Увы, все путеводители нашего народа, пленники своих страстей!
Увы, в мире сем они не видят, что творят, куда идут!
Увы, евреи, армяне, немцы смеются над нами!

Не презирайте нас, нацию, получившую начало от св. отцов…
Одно нужно – или выступить на дорогу просвещения,
И следовать за наукой,
Или закрыть глаза на все…
Но где нам забросить дорогу мелких нуждишек,
Как же нам утолять жажду сплетен?
Разве можем мы отстать от каравана невежества?

Пришли евреи, взяли нашу торговлю.
Теперь лишь осталось нам быть дворниками, старьевщиками, прачками…
Евреи, уразумев невежество наше, богаче нас пожали богатую жатву,
Бедняки превратились в стаи голодных нищих…
О, не презирайте нас за нашу слабость, бессилие…

Увы, разве наши кишлаки будут распространять науку,
Учителей разве дадут эти старые опиумщики?
Мударрисов – утонувшие в тине невежества?
О, не призирайте нас, мы осознали теперь, что потеряли образ людей…

Исчезли давно между нами щедрые богачи,
Жадность их пожрала былые их заслуги!
Сеять вражду, бросать семена зависти – вот их удел;
Уже давно потеряли они слова – щедрость, подаяние…
О, зачем мы вспомнили наших бедняков?
Нам нужно смыть водой науки грязь невежества!
Но для этого нужны сотни лет, нужны чародеи, богатыри!
Ибо, если бы и сто лет лился дождь назидания,
Все равно не зацвел бы наш угасший цветник просвещения!

Следующее стихотворение-песня написано известным ферганским поэтом Фуркатом[1].

[1] Закирджан Халмухаммед, взявший себе псевдоним Фуркат (Разлука) (1858–1909) – поэт и публицист. Его стихи – лучшие образцы узбекской лирической поэзии конца XIX – начала XX века. Многие из газелей получили известность как народные песни. Фуркат был первым публицистом среди узбекских поэтов, писал о необходимости изучения русского языка, русской науки и техники.

В нем он описывает страдания последнего ферганского хана – Худаярхана[1].

Плач Худаярхана

И сказал хан – что стало с моим царским величием?
Где в царстве моем служители моих приказаний?
Где дворцы мои, золотом выложенные?
Где дачи, курганы, галереи, цветами увенчаны?
Были у меня день и ночь в услугах прекрасные придворные,
Золотыми кушаками были опоясаны их станы, лица их –
головки веселых цветков;
Как Платон, Аристотель – в развитии своем они достигали апогея,
О, что сталось с этими мудрыми собеседниками?

Были у моего коня золотые поводья; рабы следовали за ним.
Рядами вокруг меня стояли есаулы;
Военный клич моих воинов достигал до свода небес.
Надо мной прислужники шатер держали,
Когда я сидел на коне.
О, что стало с моим негром Насимом, повсюду следовавшим
за мной?

О, мой афганский сад, всех садов украшенье!
В нем задавал я пиры не хуже пиров Джамшида[2].
Если у народа мог быть один праздник в году, у меня –
каждый день…
О, что стало с афганским садом, подобным раю?

Для страсти моей доступны были все бутоны красавиц.
Подобные пери рая, – они ослепляли весь мир своей красотою.
Локоны их были цветы фиалки, брови – усики молодого винограда;
Щечки – лепестки розы,
Стан их прям, как тростник, ротик – бутоны цветочка граната,
Улыбки их – обещали клад страсти.
О, что стало с этими плавно двигающимися кипарисами
в саду наслаждения?

[1] Худояр-хан – правитель Кокандского ханства в 1845–1875 годы. Его правление характеризуется смутами, конфликтами с бухарским эмиратом и капитуляцией перед Россией в ходе русско-кокандской войны. Окончательно свергнут в результате Кокандского восстания 1873–1876 годов.

[2] Джамшид – в иранской мифологии и эпосе царь, третий или четвертый правитель из династии Парадата (Пишдадидов).

Слуги мои со скоростью соколов летали во все стороны
Собирать в казну мою доходы с обширного царства.
Без обмана каждый грош с трепетом заносился в книгу приходов.
О, что стало с моими чиновниками, счетчиками и хранителями
моего золота?
Злая судьба протянула свою черную руку к моему счастью,
И сейчас же богатство растаяло в моих руках, счастье
повернуло лицо,
И тенью траура злого покрылось мое царство, моя корона,
мой трон…
Пусть посмотрят на меня мои доброжелатели,
О, что стало с теми, которых я облагодетельствовал?

От зависти ко мне чернели лица врагов,
Народ молился всегда о моем благоденствии,
О, что сталось с ишанами, молельщиками страж?
Каждый год я совершал путешествие по своей земле,
Сперва бывал в Маргелане, Андижане, потом в Ширихане.
От одного моего ласкового слова душа подданного избавлялась
от лап смерти,
А затем, занимаясь приятной охотой,
Проезжал я в Чуст и Косон.
О, что сталось с Тюря-Курганом, Наманганом?
Разве не сказали вы, мои военачальники – не упадет на голову
твою зерно грусти?
Разве вместе со мной не разделяли вы сладость ханского житья?
Сломали вы обещание свое: в дни ненастья отвернулись вы
от меня…
О, что стало с людьми ложных обещаний?

Если человеку, подобно Джамшиду, который был эмиром
страны своей,
Подобно царю Фирдоусу[1] – слава его достигала до свода небес,
Дадут, словно презренному рабу, мех для носки воды,
Что будет тогда с нами!

[1] Речь идет о Хаким Абулькасим Мансур Хасан Фирдоуси Туси (935–1020) – выдающемся персидском поэте, авторе эпической поэмы «Шахнаме» («Книга царей»).

В переведенных стихотворениях из сборника «Адабият» Аулянова, взятых учителями новометодных мактабов как национальные, школьные песни, – отразилось, как в капле воды, современное душевное настроение народа. Народ пробуждается, в нем начинает шевелиться национальное чувство, он тянется к просвещению. Но у мусульманских народов его идеалы тесно смешиваются еще с кодексами мусульманства...

Гр. Андреев
«Туркестанские ведомости» от 13 декабря, № 278, 1915 г.

Учебники по географии и арифметике

Учебниками для прохождения курса географии в новометодном мактабе служат две книги Абдульрашид Фахриддинова «Расми джуагрофия» (Физическая география) на казанском татарском наречии с рисунками и пособие Мунаввар-кары Абдурашидханова «Ер юзи» (поверхность земли), составленная им на сартовском языке. «Ер юзи» составлена на основании двух первых книг – «Расми джуагрофия» и, разбирая учебник Абдурашидханова, можно будет судить и о первоисточниках – пособии Фахриддинова. «Ер юзи» – тонкая книжка небольшого формата в 72 страницы.

Продается она по 16 коп. за экземпляр и вышла уже вторым изданием.

В предисловии своем к этой книге автор пишет: «Человек всю свою жизнь проводит на земле, из которой он сотворен Всевышним, и снова после смерти он уходит в землю. Следовательно, нам, земным существам, прежде всего, нужно знать как можно лучше про поверхность земли, на которой мы живем. А так как человеку невозможно самому посетить все страны, повидать все горы, реки, озера, моря, океаны, государства и т.д., то для познания всего этого существует наука – география».

Уроки географии М. Абдурашидханов начинает с объяснений круговращения земли вокруг солнца, разбивает легендарные мусульманские понятия о том, что земля стоит на трех китах и т.д. Говорит о суше и воде, материках, переходит к странам света и государствам, находящимся в них. И, наконец, дальнейшее содержание книги сводит лишь к скучному шаблонному описанию всех государств, расположенных в пяти частях света.

Описание государств автор книги ведет по одной стереотипной форме: границы, моря, горы, реки, озера и главные города. Начинаются

описания с Российской империи. Перечисляя реки, моря, горы и главные города России, Абдурашидов замечает, что Россия по своей территории занимает первое место среди всех государств мира, по образованию, культурности и промышленности – второе. Первое место он отводит Англии. К голому перечислению народов, населяющих России, автор присоединяет замечание, что в России живет около 20 млн мусульман. Описанию Российской империи посвящено две странички. К основным государствам Абдурашидов отводит лишь по несколько страничек. Говоря о Туркестане, автор пишет: «Всю торговлю, промышленность и все занятия, которые дают наибольшую выгоду, как адвокатская, докторская и др. профессии забрали в свои руки евреи». Бухару Абдурашидов описывает как страну отсталую. «Даже новометодные мактабы Бухары преданы проклятию и гонению», – говорит автор о Бухаре.

Но самое главное во всех этих описаниях – подробные сведения о числе мусульман, проживающих в различных государствах, и о том, кому принадлежит правление данной страной. Говоря о самом незначительном государстве, например о Судане, или Алжире в Африке – Абдурашидханов, прежде всего, сообщает – правление в стране принадлежит тому-то; мусульман столько-то. Для автора как мусульманина эти данные самые главные.

Своей книгой он хочет восполнить не только учебник географии вообще, но, главным образом, статистические сведения о численности мусульман всего мира, их местонахождении и подчинении тому-то. А это придает особую окраску всей книге и делает ее не только простым школьным учебником географии, но и каким-то мусульманским географическим справочником, дающим подробные статистические сведения о всех мусульманах.

Отсутствие рисунков для пояснения текста и шаблонный перечень только одних стран и государств и притом с особой мусульманской подкладкой, делает учебник сухим, неинтересным и трудно усваиваемым.

С точки зрения русских интересов такая книга в новометодном мактабе не может принести никакой пользы. Ибо в ней о России говорится столько же, сколько о пр. государствах, притом эти сведении носят характер не географический, а лишь статистически справочный.

Два других учебника по географии татарского издания Фахриддинова существенно нового ничего не дают. В них также главенствует справочный перечень мусульманских стран и статистические данные о числе мусульман, населяющих весь мир. Как нововведение в этих

учебниках помещены рисунки народов, изображения некоторых редких животных. Язык в географиях Фахриддинова татарский, казанские наречья и малопонятный для учеников-сартов.

Для обучения первоначальной арифметике в новометодных мактабах в младших отделениях служат учебники туземного учителя Маджид Кодыри[1] «Хиссоп» (счет), а в старших отделениях книга татарина Валишева под названием «Хиссоп» 3-я часть.

Первая часть «Хиссопа» кодыри – небольшая книжка из 35 страниц – издана в форме ученической тетради и отпечатана татарским печатным шрифтом. Вышла она в Ташкенте в 1913 г. и всего лишь выдержала одно издание. Продается «Хиссоп» по 12 коп. за экземпляр. В составлении своего учебника по арифметике, автор, главным образом, руководствовался татарскими изданиями, уже давно существующем в казанских новометодных мактабах.

Первая книга «Хиссоп» все четыре арифметических действия производит лишь в пределе десяти. Автор свой учебник начинает изображением мусульманских чисел до десяти. Под каждой цифрой Кодыри пишет по туземному объяснения – один, два и т.д. И дальше идет уже сложение. Автор говорит ученикам: «вот я взял одно яблоко, и вот беру другое. Сколько у меня будет яблок?». Таких задач на сложение в пределах 10 Кодыри дает несколько десятков. Каждая задача стоит под известным номером. Содержание задач взято из повседневной туземной жизни, понятной для детей школьного возраста.

Вот несколько условий задач:

Мальчик, чтобы поймать воробья на крыше, поставил лестницу. На четвертой ступеньке лестницы он упал. Сколько всего было ступенек у лестницы, если мальчику еще осталось лезть 3 ступеньки?

Прямая кишлачная дорога в городе 7 верст, а окольная на 3 версты длиннее. Сколько верст окольная дорога?

Один дехканин посеял два пуда пшеницы. Уродилось у него пшеницы на 10 пудов больше. Сколько всего стало пшеницы у дехканина?

После выяснения сложения на задачах, автор приступает к объяснению знака сложения: «Для того, чтобы показать, что одно число складывается с другим ставится значок +». Плюсу автор дает арабское название, принятое в татарских школах – «заид». И далее уже идут примеры для самостоятельных арифметических упражнений учащихся в сложении.

[1] Речь идет о Маджиде Кадырове (Абдумаджид Кадыри, 1880–1938) – Герое Социалистического Труда Советского Союза, преподавателе «тюркской» группы рабфака, декане Туркестанского государственного университета.

Точно таким же путем автор приводит и действие вычитания. Только после задач Кодыри предлагает правило объяснения вычитания: «Вычитание это то, когда из большего числа мы отнимаем меньшее. Знак для обозначения вычитания называется – тарк». Остальные арифметические действия – умножение и деление выясняются учащимся точно так же. Сперва на решении простых задач, потом на самостоятельных примерах. В конец выводится правило – что есть умножение, деление; как называются знаки их.

Весь задачник – руководство легкое с интересными для детей задачами. Написан он хорошим сартовским языком и вполне удовлетворяет потребности младшего отделения.

Для старших отделений М. Кодыри написана вторая часть «Хиссопа».

Этот учебник служит продолжением первой части и даже №№ примеров и задач начинаются именно с того номера, на котором автор остановился в первой своей части.

Вторая часть «Хиссопа» – небольшого формата книжка в 120 страниц. Вышла она в свет в прошлом 1914 году еще только первым изданием. Отпечатан учебник уже писанным туземным шрифтом. Продается по 23 коп за экземпляр. В своем предисловии ко второй части «Хиссоп» автор говорит: «Отсутствие каких-либо задачников на сартовском языке для обучения детей в новометодных мактабах заставило меня издать настоящую книгу. Здесь изложены четыре действия в пределе одной сотни. Мой совет учителям, которые будут вести преподавание по настоящему учебнику, следующий: ничего не давать в готовой форме. Пусть ученик везде дойдет самостоятельно. Учитель же лишь руководит самостоятельной работой учащихся».

Как и в первой части, Кодыри начинает с изображения цифр и написания под ними названий. Разница лишь та, что начинает он теперь цифры не с одного, а с 11 и проводит счет до 20. Затем снова помещает ряд задач на сложение, но уже в пределе двух десятков. Далее переходит к задачам на вычитание, умножение и деление и в заключение задачи на все четыре действия не свыше 20. Потом, таким же путем переходит к упражнениям в пределе одной сотни на все четыре правила арифметики. Все это, главным образом, выясняется на задачах. Содержание задач легкое, понятное для детей.

Вот несколько задач на все четыре действия в пределе сотни:

Одна женщина пошла на базар и купила 4 фунта соли по 3 коп., в 4 раза больше заплатила за чай, чем за соль, половину стоимости чая отдала за хлеб и еще 5 коп. подала нищему. Сколько у хозяйки осталось денег, если всего у нее был один рубль?

Один мясник купил за 87 рублей лошадь и за 24 рубля корову и продал мясо без прибыли и убытка для себя. Эти деньги у мясника обернулись 9 раз и каждый раз приносили 3 рубля прибыли. Сколько у мясника в конце получилось денег?

В конце учебника «Хиссоп» показано несколько примеров, как нужно решать задачи, как предлагать вопросы. Учебник заканчивается изучением таблицы умножения. Благодаря легкости изложения материала и большого выбора предлагаемых задач вторая часть «Хиссопа» Кодыри вполне пригодна для младших отделений новометодных мактабов.

В задачнике же Валишева («Хиссоп» третья часть) – все четыре действия с многозначными числами написана татарским языком, мало понятным для сартовских детей, и, конечно, с этой точки зрения он не может вполне удовлетворять нуждам старших отделений новометодного мактаба.

Гр. Андреев
«Туркестанские ведомости», № 280, 16 декабря 1915 года.

Учебники для изучения мусульманской религии: священная история и катехизис

«Тарихи мукаддас» (Священная история) – небольшая книга в 52 страницы. Составлена она учителем новометодной школы Шакирджаном Абдурахимджановым, несмотря на свое трехлетнее существование вышла уже вторым изданием. Экземпляр книги продается по 16 коп.

Большое распространение книги Абдурахимджанова объясняется тем, что до него в мактабах не было книги, кратко излагающей священную историю. Приходилось обращаться к многотомным духовным книгам апокрифического содержания.

Для составления священной истории автор прибегнул к пособиям, имевшимся в татарском мактабе.

«Тарихи мукаддас» разделяется на две части. Первая, меньшая, обнимает собой историю сотворения мира, Адама и Евы и жизнеописание пророков; вторая – большая, исключительно посвящена описанию жизни и учения мусульманского пророка Магомета, и его родины – Аравии, где он родился и проповедовал мусульманство. Первая часть священной истории начинается описанием сотворения мира и человека. Интересно происхождение дьявола. Когда Бог сотворил человек, то повелел ангелам поклониться ему. Все ангелы

поклонились, кроме самого наибольшего – Иблиса[1]. Тогда Господь Бог изгнал его за непослушание из рая, и дьявол сделался самым страшным врагом человека.

Убиение Каином Авеля излагается так.

Адам женил своих детей между собой с тем расчетом, чтобы сыновья первого поколения брали бы себе в жены дочерей второго поколения. Для сына своего Хабыля (Авеля) Адам предназначил в жены дочь свою Аклиму, на которой хотел жениться второй сын Адама – Кабыл (Каин). Между сыновьями Адама произошел спор и чтобы разрешить его, первый пророк предложил своим детям принести жертву Богу. Чья жертва угодна будет Богу, тот и женится на Аклиме.

Жертву Хабыля Бог принял, а Кабыля нет. Тогда Кабыл из ревности убил своего брата Хабыля, но, боясь гнева отца своего, бежал, уводя с собой Аклиму.

Дальнейшие статьи, излагающие жизнь пророков – Сифа, Ноя, Якова, Лота, Исаака, Израиля, Иосифа, Иова, Моисея, Давида, Соломона, Илии, Ионы, Даниила и многих других, – представляют краткие жизнеописания учения и деятельности этих мужей. Все они признаются пророками. Описание пророков почти не разнится в изложении с христианской священной историей.

Первая часть заканчивается описанием жизни Иисуса Христа, которого мусульмане почитают за пророка. Иисус Христос по мусульманской священной истории не был распят евреями. Когда Иуда предал евреям Христа, и евреи хотели убить его, Господь Бог взял живым Иисуса на небо, а вместо него поставил Иуду, придав ему образ Христа. И евреи вместо Христа умертвили его предателя – Иуду. В конце статьи о Иисусе Христе видна яркая мусульманская окраска. Автор говорит, что последователи Иисуса начали называться христианами. Они стали исповедовать учение Христа по оставленным им книгам – Евангелию. «Четыре книги эти сами по себе, по содержанию своему, в точности не соответствуют друг другу. Первоначальное, посланное с неба Господом Богом, Евангелие не попала в руки христианам...».

Вторая часть священной истории посвящена великому пророку мусульманства – Магомету. Начинается книга описанием страны, где родился Магомет – Аравии. Автор, определяя географическое положение

[1] Иблис – имя джинна, который благодаря своему усердию достиг высшей степени ангела, но из-за своей гордости был низвергнут с небес. После своего низвержения Иблис стал врагом Аллаха и людей, сбивая верующих с верного пути.

Аравии, говорит, что арабы до принятия мусульманства были развратны. Поклонялись идолам и жили очень грязно.

Вся книга разбита на отдельные статьи, излагающие рождение Магомета, воспитание его, праведную его жизнь, женитьбу на богатой вдове Хадидже и, наконец, пророческую деятельность и проповедь мусульманства.

Здесь же подробно описаны красоты Мекки, где похоронен прах Магомета[1]. Заканчивается вторая часть священной истории статьями о халифате.

В общем, книга написана легко. Без тяжелых арабских терминов и вполне доступна для детского понимания. Чтобы лучше уяснить содержание статеек, в конце каждой истории помещены краткие вопросы.

«Хавой-ижи-диния» (основы мусульманской религии) – написана известным составителем учебников для новометодных школ – Мунавваркары Абдурашидхановым. Вся книга разбита на три отдельные части. Первая часть проходится в младших, вторая в средних и третья – в старших отделениях новометодного мактаба. Каждая часть «Хавой-ижи-диния» издана отдельной книгой в 25–30 печатных страниц. Первая книга (первая часть) уже выдержала четыре, вторая – пять, и третья – три издания.

Все три книги продаются за 30 копеек.

Первая книга «Хавой-ижи-диния» написана в вопросо-ответной форме. Она излагает сущность мусульманства, имана, ислама, говорит о веровании в единого Бога и о Его божественном существе, дает сведения об ангелах, пророках, священных книгах, кончине мира, Страшном Суде, Пророке Магомете и святых первых последователей его.

Книга начинается вопросом – Кто мы такие?

Ответ – Слава Богу, мы мусульмане.

Вопрос – Чем обосновывается мусульманство?

Ответ – Пятью заповедями, символами, столпами ислама.

Вопрос – Какой первый символ мусульманства?

Ответ – Требуется всем сердцем и душой уверовать в единого Бога и Магомета, Пророка Его.

Вопрос – Какой второй символ мусульманства?

Ответ – Исполнять ежедневно пятикратную молитву.

И т.д.

Вторая часть «Хавой-ижи-диния» посвящается изложению обрядности, с которой должны совершаться омовение и намаз. Книга

[1] Здесь допущена неточность, гробница пророка Мухаммада находится в Медине, где он жил последние десять лет и умер. – Прим. ред.-сост.

уже написана в повествовательной форме и разбита на короткие статейки.

Глава об омовении дает сведения, после чего должно быть совершенно омовение. С чего начать и какой водой сделать. Много места уделяется вопросу о воде, которой должно быть совершено омовение. Признается чистой всякая проточная вода и стоячая в пруде и озере, если окружность их не меньше сорока аршин, а глубина не меньше четверти. Об очищении колодца при загрязнении его говорится следующее: Если в колодец попадет воробей, нужно вылить из него 20 ведер воды, если курица, или подходящая к ней по величине птица – 40 ведер, если же в колодец попадет большое животное – баран, козел, корова и будет там гнить, – вода будет запретной для омовений.

Далее излагаются условия, при которых может быть совершен намаз – чистая одежда, наличность принятого до этого омовения и чистое место для совершения молитвы.

Много глав посвящено тому, какое загрязнение на одежде может препятствовать совершению намаза, перечисляются условия, при которых может быть удалена нечистота, описываются виды различных нечистот. В общем, полная казуистика строгой мусульманской обрядности.

Третья часть «Хавой-ижи-диния» содержит в себе главы о рузе (посте), закате (отчисление 1/40 из благоприобретенного имущества в пользу бедняков, странников духовных) и хадже (совершение паломничества в Мекку).

Книга начинается главой о рузе[1]. Подробно излагается сущность рузы – поста, при котором не может быть во время дня употреблена какая-либо пища и питье, а также запрещена близость к женщине. Говорится о том, что во время поста днем нельзя купаться, нюхать возбуждающие аппетит предметы, целовать и дотрагиваться до соблазнительных существ, перечисляются условия, при которых может быть нарушен пост.

В главе о закате говорится о том, кто должен платить закат, сколько должен давать заката, с каких предметов дается закат и кому он предназначается. Точно выяснены условия жертвоприношения «курбанлик» и подачи милостыни «садака».

Заканчивается книга описанием паломничества в Мекку, пятой заповеди мусульманского символа веры. Подробно говорится о том, как должно совершаться паломничество на родину пророка, а также излагаются точные данные, как должен паломник провести дни своего

[1] Ураза-байрам – мусульманский праздник разговения. Ид аль-Фитр отмечается в честь окончания поста в месяц Рамадан.

проживания в Мекке и при паломничестве, сколько раз он должен обойти священную гору, какую одежду надеть, в каких святых местах побывать, какими молитвами почтить память святых мест.

Все три книги «Хавой-ижи-диния» Абдурашидханова являют краткий кодекс правил мусульманства – шариат. Автор из громадных обширных материалов, излагающих обрядовую сторону мусульманства, для изучения которой студенты проводят в медресе по 30 и больше лет, очень удачно выбрал необходимое и так хорошо скомбинировал в своей «Хавойижидиния», что трудная казуистика мусульманской обрядности стала вполне понятной для детей школьного возраста.

Все три части «Хавой-ижи-диния» написаны хорошим, чисто сартовским языком, вполне пригодным для учеников новометодного мактаба.

Гр. Андреев

«Туркестанские ведомости», № 281, 17 декабря 1915 года.

Разбор остальных учебников. Взгляд на новометодные мактабы Мунаввар-кары Абдурашидханова. Дальнейшее существование новометодных мактабов.

Для изучения персидского языка в новометодных школах составлены Мухаммад Расул Расулевым грамматика персидского языка и хрестоматия. Все книги написаны применительно к школьному пониманию детей. А для прохождения краткого курса физики, геометрии, гигиены, арабского языка отдельных учебников на сартовском языке пока не существует. Эти предметы преподаются исключительно по руководствам, составленным на татарском языке для казанских и оренбургских мактабов. Большею частью эти книги переводные с русского. Так, учебник геометрии переведен с краткого руководства по геометрии А. Давыдова, руководство по изучению гигиены – с учебника доктора О. Федорова и т.д.

Кроме разобранных и перечисленных в настоящем очерке учебников и руководств, имеющихся в употреблении в новометодном мактабе, есть еще много других. Все они аналогичного содержания с разобранными учебниками. Школьное строительство новометодных мактабов еще только началось, и с каждым годом появляются все новые и новые книги. Образцом для составления новых учебников, конечно, служит татарская педагогическая литература, которая в последнее время далеко продвинулась вперед.

Заканчивая настоящий очерк новометодных мактабов в крае, не могу не сказать о взглядах на них самого медиатора настоящего дела

в Туркестане, главного руководителя и составителя самых ходких учебников – Мунаввар-кары Абдурашидханова.

В последней беседе со мной о причинах возникновения новометодных мактабов и дальнейших задачах их Абдурашидханов высказался так: «Лично сам я прошел трудный путь в жизни. Чтобы научиться чему-либо, мне пришлось немало пробыть в медресе Ташкента, а потом проучиться долгое время в Бухаре. И все же для долголетнего изучения наук в медресе я многого, необходимого для жизни не получил.

Вот тогда мне и пришла мысль – найти лучший путь, который мог бы легко и скоро привести к познанию всего того, что изучается в медресе. Мне хотелось создать небольшое, школьное медресе, но на фундаменте современной педагогики с новейшими руководствами. Тип такой мусульманской школы уже существовал в России – оренбургские и казанские двухклассные новометодные мактабы.

Восемь лет тому назад (1907 г.) вместе с учителями, которые и до настоящего времени продолжают работать в открытом мною мактабе, я начал школьное строительство новой мусульманской школы в Туркестане. На первых порах пришлось взяться за составление программы и создать учебники.

Вначале население недоверчиво относилось к новой школе. Влияла и пропаганда против них мулл старых мактабов, от которых нам, учителям новометодных мактабов, много пришлось вынести. Но в дальнейшем, когда население убедилось, что в новометодном мактабе ничего плохого, противного заветам мусульманства не вводится и что в них дети их куда скорее научаются грамоте и получают хорошее развитие, – новометодные мактабы расползлись по всему краю и понемногу стали вытеснять школы старого типа.

Будучи русскими подданными, мы, туркестанские мусульмане, ни в коем случае, не можем игнорировать изучение правительственного языка в крае. Поэтому для учеников старших классов открыт при мактабе русский класс с программой курса русско-туземной школы. Для преподавания в русском классе приглашен русский учитель из русско-туземного училища.

Задачи нашей школы – приготовить для жизни знающих, образованных людей, а также мечом изучения наук разрубить голову змеи народного фанатизма.

В настоящее время окончившие курс нашей школы вполне пригодны и для того, чтобы быть учителями в одноклассных новометодных мактабах и таким образом продолжать наше дело, и могут быть имамами в приходских мечетях, и, конечно, должны быть полезными для ведения торговых дел.

Дело нашего школьного строительства далеко еще не кончено. У новометодного мактаба нет еще многих нужных книг. Не составлена сартовская грамматика. Нет хрестоматии 3-й и 4-й частей, где бы хотелось подобрать материал для общеобразовательного чтения детей. Отсутствует полный курс географии России и, в частности, Туркестана. Не написана еще русская история Туркестана. Кроме этого – физика, геометрия, арабская грамматика проходятся за неимением других книг по учебникам на татарском языке.

Все это нужно написать, создать. И мы, учителя новометодных мактабов, продолжаем работать в этом направлении. Ежегодно мы издаем все новые и новые учебники, нужные для новометодых мактабов… В этом году я закончу и издам грамматику сартовского языка», – закончил Мунаввар-кары.

Новометодный мактаб в Туркестане за восемь-десять лет своего существования не только окреп, но и получил большое распространение по всему краю. Несмотря на чрезвычайную скупость туземцев в деле обучения, все же они (туземцы) начинают охотно отдавать своих детей в новометодную школу, где учение им обходится гораздо дороже, чем в мактабе старого типа.

Неоспоримые качества новометодного мактаба – новейшее легкое изучение грамоты по звуковому методу – уже признается и в школах старого типа и во многих из них введен этот метод. В туземных городах теперь уже редко можно встретить мактаб старого типа в неприкосновенной древней мусульманской чистоте. Почти всегда в них есть какие-либо нововведения, источником для которых служит новометодный мактаб.

Новометодный мактаб, безусловно, имеет за собой прочное жизненное будущее. Его дальнейшее существование в крае обусловливается современными потребностями сартовского народа и настоящими условиями жизни. Недостаточна стала духовная учеба старого мактаба. Потребовались и прикладные знания, пригодные для жизни. Можно с уверенностью сказать, что в недалеком будущем новометодный мактаб по программе Мунаввар-кары совершенно вытеснит собой мактабы старого типа и займет главенствующее значение в деле начального обучения наших туземцев.

Заставить туземцев учить своих детей исключительно в русско-туземных школах мы не можем.

Как бы ни была хороша наша русско-туземная школа, где в русском классе туземный мальчик обучается русскому государственному языку и получает начальное образование, а в туземном – родной грамоте, – все же для туземцев наша школа является наносной, искусственной,

чужой. Туземец непосредственно тянется к своей национальной школе, где и программа прохождения мусульманских предметов гораздо шире программы туземного класса русско-туземных одноклассных школ и где царит родной мусульманский национальный – сартовский дух.

Оставить новометодные мактабы на произвол судьбы в будущем невозможно. Прежде всего потому, что мы не можем игнорировать туземцев в Туркестане и не можем знать, в каком направлении в будущем пойдут новометодные мактабы.

Вся опасность новометодных мактабов для нас заключается именно в том, что они идут помимо нас и что нашего руководительства в этих школах совершенно нет. Мактаб свою жизненную силу получает не от нас. Он развился благодаря татарам. Программа его и учебники созданы без нашей помощи по татарским образцам, и в настоящее время между нашими новометодными мактабами и мактабами татарскими существует неразрывная тесная связь.

Татарское влияние в деле образования наших туземцев, безусловно, не может быть полезно для нас русских.

Вот почему мы русские не можем пассивно относиться к новометодным мактабам. Нам нельзя выпускать из рук руководительства, и мы первые должны встать во главе инородческого образования в Туркестане и лично своими руками направлять его по нашему русскому государственному руслу.

Но это не значит, что за новометодными мактабами должен быть учрежден узкий, полицейский надзор.

Нужен не надзор, нужно твердое, компетентное руководительство, нужно помочь новометодным мактабам в выработке определенной программы, в создании учебников, особенно по русской истории и географии, нужно, чтобы новометодные мактабы при составлении книг не обращались бы к помощи татарских учебных руководств. Пусть бы мактабы сразу почувствовали, что они уже не сироты, лишенные отцовского попечения, а дети одного отца – справедливого, просвещенного.

Только правильное, компетентное руководительство наше новометодными мактабами и материальная помощь им могут сделать из них весьма ценное орудие для осуществления государственных целей.

Как это осуществить на деле, покажет будущее, когда страна войдет в мирную колею жизни, но до очевидности ясно, что мы не можем дальше оставаться пассивными в деле просвещения наших туркестанских туземцев.

Гр. Андреев

«Туркестанские ведомости», № 283, 19 декабря 1915 года.

Восток и Запад: точки соприкосновения

Валентина Борисова (Уфа)

Исмаил бей Гаспринский и Ф.М. Достоевский

Личность и многогранная деятельность Исмаила бея Гаспринского традиционно воспринимается и оценивается в контексте истории российской уммы рубежа XIX–XX веков, обновлению которой он в большой степени способствовал. Расширяя данное представление, хотелось бы отметить тесную связь И. Гаспринского с современной ему русской культурой и литературой, которую он высоко ценил, подчеркивая: «Для мусульманских народов русская культура более близка, чем западная. Мусульмане не чувствуют себя чужими на Руси и не чуждаются сближения с русскими людьми»[1].

Результатом такого видения стала формула «российское мусульманство», принципиально важная и новаторская в концепции И. Гаспринского о совместном развитии славянских и тюркских народов России («Русско-восточное соглашение», 1896). Этой идеологемой он обозначил совокупность тюркских, мусульманских народов России как целостную этнокультурную общность, которую цементировало не только культурное и нравственное мусульманское начало, но и историческая связь с русским народом. По этому этноисторическому признаку «русские мусульмане», по мнению И. Гаспринского, отличаются от мусульман других регионов, где ислам функционирует вне специфической российской ситуации.

Сам ученый пришел к этой идее закономерным и естественным путем. Как известно, он был хорошо знаком с современными ему видными деятелями русской культуры: с 1864 по 1867 годы жил в семье

[1] *Гаспринский И.* Русско-восточное соглашение // Дружба народов. 1991. № 12. С. 199.

редактора «Московских новостей» и «Русского вестника», известного русского славянофила М.Н. Каткова, в его доме познакомился с И.С. Тургеневым. По одной из версий, впоследствии русский писатель принял участие в его устройстве в Париже и взял к себе в качестве секретаря. В 1893 году Гаспринский посвятил ему некролог в своей газете, отметив, что обязан автору «Отцов и детей» владением русским литературным языком, на котором написал ряд ярких статей и о других русских писателях.

Среди них в связи с творческой деятельностью И. Гаспринского заслуживает внимания Ф.М. Достоевский. Точных данных о возможных прижизненных контактах между ними нет, тем не менее они стоят рядом в «большом времени культуры».

На наш взгляд, их можно отнести к одному типу национального и религиозного деятеля. Универсализм и масштабность многогранного творчества обеих личностей, близость мировоззренческих позиций, прежде всего по отношению к этноконфессиональным вопросам, до сих пор актуальным в России, дают основания для их типологической характеристики в общем контексте проблем взаимодействия Востока и Запада, христианства и ислама, русского и тюркского миров.

При жизни влияние идей И. Гаспринского благодаря широким связям с российской и европейской общественностью распространилось далеко за пределами татарского Крыма, его непосредственной Родины. Сегодня выдающегося мусульманского просветителя знают и почитают во всем восточном мире как «отца и учителя нации». Так же бесспорен всемирный контекст восприятия идейного наследия Достоевского.

Кроме того, между ними есть и контактные схождения. Жизнь и творчество обоих просветителей вписаны примерно в один период. Пик их деятельности пришелся на последнюю треть XIX века, когда их влияние на общество было особенно велико. По сути, они стали фигурами общероссийского масштаба.

Причем и Гаспринский, и Достоевский ставили главной целью сближение соотечественников на основе духовного родства. Подобно Достоевскому, издававшему свой уникальный и известный всей России «Дневник писателя» с 1873 по 1881 годы, И. Гаспринский много сил и времени посвятил изданию первых тюркоязычных газет и журналов, которые стали чрезвычайно популярными в мусульманском мире. Он как бы принял эстафету от русского классика, продолжив ее на своем поприще. Журналистика стала для обоих авторов идеологической миссией, направленной на конституирование гражданского общества на новых основаниях.

Благодаря тому, что инициативы И. Гаспринского в деле духовного просвещения поддерживались широкой мусульманской интеллигенцией, различные части исламской уммы в дореволюционной России стали объединяться и интегрироваться. Более того, газету «Терджиман» читали и в столице Османской империи – в Стамбуле, и в Кашгаре – китайском центре Восточного Туркестана. В итоге газета стала культурным знаменем не только тюркского мира России.

Сам Исмагил бей Гаспринский смотрел на нее как на важнейший инструмент объединения нации. Примечательно, что свои взгляды, будучи ярким и талантливым публицистом, он излагал в свободной журналистской манере, во многом сходной со стилем автора «Дневника писателя». Оба издания носят ярко выраженный диалогический характер, обусловленный обращением к обеим сторонам. Недаром газета «Терджиман», например, издавалась параллельно на русском языке и на едином литературном тюркском языке «тюрки». Русских И. Гаспринский призывал обратить взор на мусульман, а тех, в свою очередь, на русских, что, по его мнению, необходимо для взаимного сближения и «единого духовно-политического сплава».

Россию он воспринимал как общую родину для славянских и тюркских народов в силу общности их исторической судьбы и миссии: «Я не пожертвовал бы ни одной капли чернил, если бы одну минуту сомневался в блестящем будущем моего отечества и живущего в нем мусульманства. Я верую, что рано или поздно русское мусульманство, воспитанное Россией, станет во главе умственного развития и цивилизации остального мусульманства. Цивилизация, родившись на крайнем востоке и постепенно до сих пор продвигаясь на запад, ныне, кажется, начала обратное движение на восток, и на пути ее русские и русские мусульмане, мне кажется, предназначены быть лучшими ее проводниками»[1].

Сближает главные издания обоих авторов и обсуждение так называемого «Восточного вопроса», волновавшего в последнюю треть XIX века весь мир. При этом их прежде всего заботила роль России в решении данного вопроса и его влияние на ее судьбу. Удивительным образом оба публициста во многих своих суждениях по этому поводу совпали.

Так, русский писатель-классик, разочаровавшись в братьях-славянах, писал: «По внутреннему убеждению моему, самому полному

[1] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. Мысли, заметки, наблюдения // Дипломатика. Журнал общественной дипломатии. 2010. № 2. С. 16.

и непреодолимому – не будет у России, и никогда еще не было, таких ненавистников, завистников, клеветников и даже явных врагов, как все эти славянские племена, чуть только их Россия освободит, а Европа согласится признать их освобожденными!»[1]

В аналогичном духе высказался и Гаспринский: «На Ближнем Востоке Россия "для себя" почти ничего не приобрела <…> на османские дела Россия потратила слишком много сил, нужных ей самой для внутреннего возрождения и развития своей культуры. Затем позвольте мне сомневаться в том, что созданные русской кровью балканские политические единицы были и будут всегда на стороне России» («Терджиман», 1910–1911. «Мусульманская политика России»)[2].

Важно также подчеркнуть, что оба деятеля были приверженцами типологически схожей национальной идеи, в основе которой лежало стремление к этно-конфессиональному единству и термимости. В этом плане заслуживают внимания статьи Ф.М. Достоевского по Восточному вопросу 1877–1880 годов и большие эссе 1881 года И. Гаспринского «Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина», «Русско-Восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания», которые поразительным образом не просто перекликаются с размышлениями русского писателя, но являются ответами на многие вопросы, поставленные им.

Например, в 1876 году Достоевский, ратуя за «расширение взгляда» на взаимоотношения России с другими народами, говорил в «Дневнике писателя» о «братской любви нашей к другим народам, выжитой нами в полтора века общения с ними»[3]. Как бы с другой уже стороны И. Гаспринский прямо писал о «сознательном и близком сближении русских мусульман с их русскими соотечественниками»[4].

Таким образом, налицо прямая идейная перекличка русского писателя и татарского просветителя, который постепенно пришел к взгляду на Россию как на общую родину и для русских, и для мусульман. Во многом этому способствовало предшествующее развитие русской мысли, в том числе в том виде, в каком она предстала у Ф.М. Достоевского, внесшего значительный вклад в разрушение европоцентристского стереотипа относительно «русских татар».

[1] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 78–80.

[2] *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. Симферополь: Бизнес-Информ, 2014. С. 214.

[3] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 23. С. 47.

[4] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. С. 15.

Крылатую фразу «Поскреби русского – найдешь татарина» он неоднократно цитировал в «Дневнике писателя» и в романе «Подросток», в конечном счете, придя к ее перверсии: в дальнейшем словоупотреблении смысл поговорки принципиальным образом сменился с негативного на позитивный[1].

Призывая отвратиться от копирования европейских идеологем и обратиться к поиску своей идентичности, к выработке собственного целостного самосознания, автор «пятикнижия» оказался способен на положительную интерпретацию «татарского» начала в природе русского человека.

В рассуждениях обоих авторов о необходимости упрочения «татарского», тюркского корня в русской почве обнаруживается много общего. Так, в «Дневнике писателя» за 1881 год, пытаясь образумить ретивых западников-либералов, Достоевский подчеркивает, что Россия находится не в одной только Европе, но и в Азии, а русский человек не только европеец, но и азиат.

Признание важнейшего значения тюркской Азии для России стало в последний год жизни для русского писателя аксиомой. Отсюда – его призыв оздоровить взгляд России на Азию, освободиться от стыда, что русских назовут азиатами. По мнению писателя, это ложный стыд, который возникает или по невежеству, или из лакейства перед Европой. Не призывая отвернуться от «окна в Европу», он подчеркивал, что собственная, «внутренняя Азия» может стать исходом для России в будущем.

Со страстью Достоевский говорил о том, что если бы совершилось у нас хоть отчасти усвоение этой идеи, то «корень» национальной жизни был бы тогда оздоровлен: «Азия, азиатская наша Россия, ведь это тоже наш большой корень, который не то что освежить, а совсем воскресить и пересоздать надо! Принцип, новый принцип, новый взгляд на дело, вот что необходимо!..»[2].

Способность к такому «новому взгляду на дело» с «азиатской» стороны в полной мере проявил Гаспринский, обратившись в свою очередь к России: «Дайте мусульманам возможность знать Россию, ее жизнь и законы, дайте им возможность приобретать познания, которые своей живительной струей освежили бы их затхлое мировоззрение,

[1] *Борисова В.В.* Французская поговорка в произведениях Ф.М. Достоевского // Достоевский и современность. Материалы XXVI Международных Достоевских чтений. Великий Новгород – Старая Русса, 2012.

[2] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30 тт. Т. 27. С. 36.

облегчите к ним доступ новых идей и принципов, – и вы увидите, как быстро оживёт, очеловечится и примкнёт к русской мысли и жизни дремлющая, апатичная мусульманская масса»[1].

По сути продолжая мысль своего русского предшественника, татарский просветитель также критически подчеркивал: «Присматриваясь к отношениям русской власти к <…> татарским племенам, мы замечаем, что она мало знакома с почвой, на коей приходится действовать, мало знает татар, их внутренний быт и строй»[2]. Он не уставал повторять: «Россия непосредственно примыкает к Востоку и граничит с ним на протяжении тысяч вёрст. По культуре своей она к нему ближе других народов. Поэтому я думаю, что она могла бы стать к мусульманским народам в более близкие и сердечные отношения… Я думаю ещё, что это нужно и полезно для России. Это я считаю полезным и на сегодня, и ещё более для будущего…» («Терджиман», 1912, № 31)[3].

Таким образом, в широком контексте исторического и культурного развития призыв русского писателя эхом отозвался в рассуждениях татарского публициста, настойчиво писавшего о сильном тяготении и повороте мусульманских народов к русской культуре. В книге «Русско-восточное соглашение» Исмаил бей отмечает, что по своему менталитету мусульмане и русские в России гораздо ближе друг другу, чем, например, русские и европейцы.

Сам хорошо узнав Европу, он предостерегал соотечественников от слепого поклонения перед Западом: «…те мусульмане, которые волей судеб, так или иначе, освоят какой-либо иностранный язык и приобретут внешний лоск европеизма, без солидной научной подкладки, увы, эти люди почти потеряны для полезной, деятельной жизни. Это – люди, потерявшие хорошие качества своего племени и усвоившие дурные качества другого»[4].

Поэтому вслед за Достоевским Гаспринский предлагал российскому обществу обратить наконец свои взоры не на Европу, а на Восток: «Позвольте мне, наконец, питать надежду, что просвещённое общественное мнение русского народа в недалёком будущем обратит внимание и на русский Восток» («Терджиман», 1909, № 29, «Куда мы ведем Бухару?»)[5].

[1] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. С. 18.

[2] Там же.

[3] *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 166.

[4] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. С. 18.

[5] *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 159.

Также не считая «татарский элемент» чуждым для российской истории и жизни, Гаспринский смело писал о том, что «татары полезны Руси». Он убежденно говорил о необходимости добровольной интеграции мусульманских народов с титульной нацией российской империи, полагая, что его народ «нуждается в милости и милосердии великой России»[1]. Российские мусульмане представлялись ему единой культурной общностью, тесно связанной всей своей судьбой не только с мировым исламом, но и с Россией: «Татария и Московия принадлежат истории и прошлому, теперь надо думать и работать за будущее…» («Терджиман», 1905, № 29)[2].

Будучи плоть от плоти своего родного народа, провозглашая необходимость развития тюркского мира, И. Гаспринский не замкнулся в узконациональных и конфессиональных координатах – горизонт его мысли оказался гораздо шире. Как мусульманин он мыслил универсально и заботился об умме всего мира; как патриот он мыслил государственно и заботился об умме всей России. По мнению Ю.Б. Османова, «появление такого просветителя Востока на рубеже двух веков в среде русского мусульманства – факт глубоко закономерный и символичный»[3]: «Гаспринского выдвинула, создала сама эпоха, история, жизнь»[4].

Действительно, не случайно именно Гаспринский предложил концепцию «русского мусульманства», выражавшуюся в том, что мусульмане Российской империи могут в силу определенных ментальных и культурных особенностей органично интегрироваться в социально-политическую и культурную жизнь России. По его мнению, это нужно воспринимать как данность. Тем самым Исмаил-бей произвел переворот в мышлении мусульман России, аналогичный тому перевороту, который Достоевский совершил во взгляде на ее инорусскую и инославную часть.

Также Достоевского и Гаспринского, хотя, конечно, в разной степени и в разной постановке, волновала проблема положения мусульман в Российской империи. Этим вопросам татарский публицист посвятил свои главные книги: «Русское мусульманство» (1881) и «Русско-восточное соглашение» (1896), написанные на русском языке. В этих трудах он, не побоявшись разобраться в причинах отчужденности христиан и мусульман, попытался наметить пути ее преодоления.

[1] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. С. 27.

[2] *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 86.

[3] Там же. С. 90.

[4] Там же. С. 77.

Несмотря на неизбежную в определенной степени идеологическую разницу, Достоевский и Гаспринский практически одинаково смотрели на вопрос о инородцах и иноверцах в России, признавая за ней «великую цивилизаторскую миссию на Востоке». Это единодушие весьма показательно. Оба были государственниками в лучшем смысле этого слова, уважающими силу и славу Российской монархии, «Белого царя». Данное выражение оба автора употребляли вполне сознательно[1]. Гаспринский, ратуя за укрепление российской государственности, писал: «Объединение, скрепление народностей страны есть необходимое условие государственности. Различие языка, происхождения и верований не должно служить тут помехой»[2]. Примечательно и то, что оба мыслителя воспринимали понятие «русский» в широком смысле как синоним «российского». Не случайно Гаспринский, соотнося категории «русский» и «мусульманский», объединил их в идее «русского мусульманства».

Подчеркнем также, что Достоевского и Гаспринского в равной степени можно считать первыми евразийцами в России, полагавшими, что именно она станет «естественной посредницей между Европой и Азией»[3]. Их идеи во многом предвосхитили основные положения русских философов-евразийцев первой половины XX века. В данном контексте заслуживает особого внимания концепция И. Гаспринского, изложенная в работе «Русско-восточное соглашение», о совместном развитии славянских и тюркских народов России, по его мнению, особенно близких друг к другу по менталитету и культуре.

На проблему национальной идентичности России И. Гаспринский смотрел прогрессивно, воспринимая Россию как великую евразийскую державу. Поэтому он парадоксальным образом представил исполнение ею великой мессианской роли как главную цель и всей российской уммы: «Мне кажется, что в будущем, быть может, недалеком, России суждено будет сделаться одним из значительных мусульманских

[1] *Гаспринский И.* Русско-восточное соглашение // Арабески истории. Кн.I. Русский взгляд. М., 1994. С. 370.

[2] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. С. 20.

[3] *Борисова В.В.* Национальное и религиозное в творчестве Ф.М. Достоевского (проблема этноконфессионального единства и многообразия) // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 14. СПб., 1997; *Сеитов М.М.* Предъевразийство Ф.М. Достоевского: истоки и художественное воплощение. Магнитогорск: Вестник Челябинского государственного университета, 2010. № 29.

государств, что, я думаю, нисколько не умалит ее значения как великой христианской державы»[1]. В достижении подобного евразийского и христианско-исламского единства Гаспринский видел глобальную цель цивилизации, стоящую перед Россией.

Здесь можно увидеть предвосхищение того конструктивного взгляда на тюркский и исламский факторы развития российской государственности наряду с другими традиционными этноконфесиональными идеологиями, который и сегодня еще не принят и не понят в полной мере, хотя сам Гаспринский придавал «пантюркизму», например, исключительно культурное, а не политическое значение, а объединение мусульманских народов под знаменем панисламизма считал несбыточной и вредной мечтой («Терджиман», 1904, № 78, «Панисламизм»)[2]. Скорее, его можно представить как идеолога «культурно-пантюркистского направления»[3]. В этом плане, как справедливо писал Ю.Б. Османов, «наследие выдающегося просветителя Востока до сих пор мало изучено и, более того, окружено многими измышлениями, домыслами и искажениями»[4].

О мессианском предназначении своей Родины в последние годы жизни много писал и Достоевский, полагая, что ее великая роль важна как для Европы, так и для Азии. Органичным продолжением этой историософской мысли у Достоевского и Гаспринского стала вера в то, что и русские мусульмане, и православные люди России «рано или поздно станут во главе умственного развития и цивилизации остального человечества»[5].

При этом по большому счету их мессианизм не вошел в противоречие с принципами гуманизма. Оба мечтали о сердечном, нравственном сближении мусульман и православных, европейцев, тюрков и русских. И хотя с некоторой долей самоиронии Достоевский называл нравственный вариант решения этого вопроса «утопическим», он не уставал со страстью о нем говорить, демонстрируя в конечном счете способность к веротерпимости и к предельной человечности.

Веротерпимость была яркой чертой и Гаспринского как мусульманина с открытым сердцем. Будучи истинным правоверным, он, тем не менее, не выделял ислам из ряда других мировых религий, часто

[1] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. С. 4.

[2] *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 161.

[3] Там же. С. 171.

[4] Там же. С. 57.

[5] *Гаспринский И.* Россия и Восток. Казань: Жиен, 1993. С. 45.

используя выражение: «…исламизм… как и многие другие религии…». За призыв к открытости и восприимчивость ко всему лучшему, что есть в других религиях и культурах, некоторые исламские идеологи несправедливо критикуют Гаспринского до сих пор.

И, наконец, отметим переклички в выражении национальной идеи у Достоевского и Гаспринского. У классика русской литературы она в конечном итоге предстала как «русская идея» служения всему человечеству. Исмаил Гаспринский вслед за ним также утверждал «национальную идею», или, по его словам, «идею национальности» как общечеловеческую ценность. И хотя конфессиональный аспект в ее определении у него, по сравнению с Достоевским, выражен менее отчетливо, тем не менее он почти повторил мысль русского писателя о приоритетном значении великой идеи в жизни нации. В соответствующей статье «О национальной идее» он писал: «Без разумной цели нельзя творить и разумных дел. Всякому делу и творчеству предшествует идея… Все великие события в жизни народов вызывались теми или другими идеями…»[1].

Достоевский же последовательно связывал «идеал гражданского устройства в обществе человеческом» с идеей религии, первичной, на его взгляд, по отношению к идее нравственной: «При начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создавала ее»[2].

Можно полагать, что именно мысль о «самосовершенствовании в духе религиозном» как приоритетном основании всей жизни народа в наибольшей степени сближает позиции Достоевского и Гаспринского. В идейной концепции последнего обнаруживается существенный элемент почвенничества в духе русского писателя, призывавшего интеллигенцию вернуться к народу: «Русское общество должно соединиться с народной почвой и принять в себя народный элемент»[3].Также татарский просветитель критиковал зарождавшуюся национальную интеллигенцию за отрыв от народа («Наша интеллигенция») и призывал ее: «Идите впереди общества, но не слишком удаляйтесь от него: иначе оно вас не услышит или не поймет» («К друзьям»)[4].

[1] *Гаспринский И.* О национальной идее. СПб., 2010. С. 112.

[2] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 140.

[3] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30 тт. Т. 19. С. 7.

[4] *Гаспринский И.* Россия и Восток. С. 27.

И самое главное: И. Гаспринский, можно сказать, поверил Достоевскому, который в 70-е годы XIX века настойчиво убеждал, что русский человек способен стать «всечеловеком». Поэтому оба просветителя совпали в понимании сущности русского национального характера, отмечая всечеловечность русского человека, его способность уживаться с представителями любой веры и народности. Это качество они одинаково считали весьма важным «для будущности русских и живущих с ними племен». «В русском народе нет недоброжелательности, враждебности, обидчивости к "татарину" и обратно, у последнего нет никаких дурных чувств или помыслов в отношении "руса" («Терджиман», 1905, № 29)[1].

В статье «Русское мусульманство» Исмаил Гаспринский заметил: «Наблюдения и путешествия убедили меня, что ни один народ так гуманно и чистосердечно не относится к чуждому племени, как наши старшие братья, русские. Русский человек и простого, и интеллигентного класса смотрит на всех, живущих с ним под одним законом, как на своих, не выказывая, не имея узкого племенного себялюбия»[2].Вслед за русским писателем, И. Гаспринский говорил о том, что «в совокупном характере русского человека есть такие черты, которые образуют и скрепляют русско-православное ядро, делая его центром притяжения для множества других этнокультурных и этнорелигиозных общностей, включая мусульман»[3].Итак, можно с уверенностью сказать, что благодаря И. Гаспринскому русское общество к началу XX века услышало голос исламской России, к которой, предвосхищая этот отклик, обратился в свое время Ф.М. Достоевский, чтобы получить отклик: «Россия – наша родина».

[1] *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 231.

[2] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. С. 15.

[3] Там же. С. 23.

Татьяна Прохорова (Севастополь)

Миссионерская деятельность Султан-Кати-Крым-Гирея в среде крымско-татарского населения в начале XIX века

В конце XVIII века в истории Крыма наметился коренной перелом, что было связано с присоединением полуострова к Российской империи. С целью скорейшего утверждения на новоприсоединенных землях, составивших юг огромной империи, правительство России реализовывало многочисленные государственные проекты, в том числе практическое и научное освоение новых земель. Многовековая история Крымского полуострова, живописная природа и самобытное население, определяющие его уникальность, активно изучались учеными и исследователями, иностранцами и нашими соотечественниками, которые посвятили свою жизнь выявлению этих богатств. Закономерным был тот факт, что в 1887 году на полуострове сформировался крупный научный центр – Таврическая ученая архивная комиссия. Значение этой организации для Крыма трудно переоценить: создание Центрального архива, музеев краеведческого профиля, издание 61 тома «Известий» – печатного органа организации, ставшего базисом крымской историографии, открытие крымоведческой библиотеки – вот неполный список результатов деятельности ТУАК[1] за чуть более 30 лет ее существования (1887–1920). Среди первых членов Комиссии было 60 представителей крымской губернской интеллигенции. В их числе – Исмаил Гаспринский (1851–1914), выдающийся крымско-татарский

[1] Используемые в статье в дальнейшем аббревиатуры: КНП – Культура народов Причерноморья (Симферополь), МАИЭТ – Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии (Симферополь; Керчь), ТНУ – Таврический национальный университет имени В. И. Вернадского (ныне – Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского).

просветитель, писатель, гуманист, благодаря которому русская публицистика к началу XX века услышала голос исламской России, а мусульманство Российской империи впервые выступило как зрелая культурная сила[1].

В деятельности ТУАК принимали участие не только чиновники, но и по-настоящему талантливые активисты, в силах которых было улучшить состояние крымской науки. На заседаниях Комиссии Исмаил Мустафович познакомился со многими из них, в том числе с губернским земским гласным Николаем Александровичем Султан-Крым-Гиреем (1836 – ок. 1917). Его фамилия имела огромное значение для Крыма не только позапрошлого столетия, но и предшествующих трех веков. Его отец – Александр Иванович Султан Крым-Кати-Гирей (1789–1846), племянник крымского хана, кум самого императора, миссионер, просветитель, меценат, был хорошо известен в Крыму и за его пределами.

Необыкновенная судьба молодого татарина Султан Крым-Кати-Гирей, который настолько увлекся христианским учением, что крестился и стал христианским миссионером, привлекала и волновала многих представителей европейской общественности. Сегодня мы располагаем различными источниками, позволяющими реконструировать его жизненный путь – от архивных данных и воспоминаний современников до фундаментального исследования, проведенного профессором Университета Билькент, доктором исторических наук Х. Кырымлы[2]. На сегодняшний день его работа остается наиболее полной и информативной. Нам остается добавить несколько штрихов и акцентов к портрету А.И. Султан-Крым-Гирея.

Архивных данных о дворянском роде Султан-Крым-Гиреев немного. В Государственном архиве Республики Крым в фонде Таврического губернского дворянского депутатского собрания хранится дело «О внесении в дворянскую родословную книгу поручика Султан-Крым-Гирея

[1] Протокол открытия Таврической Ученой Архивной Комиссии в Симферополе 24 января 1887 г. // ИТУАК. 2-е изд. № 1. Симферополь, 1887. С. 12; *Филимонов С.Б.* Хранители исторической памяти Крыма. О наследии Таврической ученой архивной комиссии и Таврического общества истории, археологии и этнографии (1887–1931 гг.). Симферополь: Черномор-ПРЕСС, 2004.

[2] *Kirimli H.* Crimean Tatars, Nogays, and Scottish Missionaries: the Story of Katti Geray and other Baptized Descendants of the Crimean Khans // Cahiers du Monde russe. № 45/1–2. 2004. P. 61–108.

с семейством», из которого следует, что Султан Каты-Гирей Крымгиреев прошел военную службу в Нижегородском драгунском полку, служил в Грузии, участвовал в сражениях[1]. В апреле 1809 года был юнкером, в августе того же года получил чин прапорщика, в январе 1816 года вышел в отставку поручиком по болезни. «В шотландской колонии Каррас на Кавказской линии близ Минеральных вод в 1807-м принял реформатскую веру, наречен Александром Ивановичем Султан-Крым-Гиреем. При отставке ему императором Александром I пожалованы 15 тысяч рублей из казны для приобретения земель и по 6 тысяч в год пенсиона. Владел грамотой английской, российской, турецкой. В мае 1816 года отставному поручику выдан паспорт на проезд в Англию»[2]. В Санкт-Петербург Александр Крымгиреев вернулся 20 августа 1820 года уже с женой – британской подданной Анной Яковлевной Нейльсон (Neilson, в переводах встречается Нильсон), урожденной Стюарт, дочерью дворянина, врача и полковника Джеймса Нейльсона (1753–1821). В Крым Александр Султан-Крым-Гирей приехал в конце ноября 1821 года, получив во владение 2 тысячи десятин земли в округе деревни Демерджи (современное село Лучистое Алуштинского горсовета), виноградный сад возле деревни Гурзуф (ныне парк артековского лагеря «Лазурный»), 15 десятин садов в Алуште, дом с хозяйственными постройками в столице Крыма Ак-Мечети (в Симферополе в начале нынешней улицы Шполянской, носившей в 1904–1936 годах имя Султанская). Таврическое губернское дворянское депутатское собрание определением от 5 февраля 1833 года внесло отставного поручика и его семью в четвертую часть родословной книги дворян Таврической губернии.

Эти сведения дополняются другими источниками, которые интересны тем, что позволяют представить тот образ А.И. Султан-Крым-Гирея, который сложился у европейцев. Нами было рассмотрено две категории таких источников о жизни и деятельности Крым-Гирея: 1) записки путешественников, мемуары; 2) журнальные и газетные статьи британских изданий первой половины XIX века.

Публикации в британских газетах и журналах первой половины XIX века представляют довольно богатый материал для реконструкции отдельных эпизодов биографии А.И. Султан Кати-Крым-Гирея. Имя его было хорошо известно в далекой от Крыма Англии благодаря истории

[1] Mission to Tartary // The Christian observer for 1809. Vol. 9. London, 1811. P. 589–590.

[2] ГАРК. Ф. 49. Оп. 1. Д. 5640, 1.18.

его женитьбы на британке, верности христианской традиции, знатному происхождению и связью с крымским ханским родом Гиреев. Краткие статьи о нем периодически появлялись на страницах журналов, общая риторика которых сводится к следующим эпитетам: «проницательный, хорошо образованный и представительный» деятель, «несущий в свои земли свет христианства»[1]. Кроме этого, Султан-Крым-Гирея пророчили в правители возрожденного Крымского ханства в случае, если очередная война Европы и Турции с Россией закончится поражением последней и потерей ею Крыма[2].

Мемуарная литература, расцвет которой приходится как раз на XVIII–XIX века, представляет собой особый вид исторических источников, отличительными чертами которых являются, с одной стороны, исключительность и высокая достоверность сведений, собранных очевидцами событий, и, с другой стороны, высокая субъективность оценочных суждений и выборочность определенных сюжетов, интересных автору. Такие сюжеты были выбраны и в биографии Александра Ивановича Султан-Крым-Гирея, и связаны они с его участием в судьбе Крымской Татарии, отвоеванной Россией у Турции, которая волновала просвещенные умы того времени. Главный вопрос, который не давал покоя, – найдут ли татары свой путь национального развития, не прибегнув к обострению мусульманско-христианских противоречий.

В связи с этим весьма интересны сочинения путешественников, посетивших Крым в 20–30-х годах XIX века и лично знакомых с А.И. Султан-Крым-Гиреем. Замечательным образцом путевой литературы и ценным источником по истории Крыма в первой четверти XIX века является сочинение Роберта Лайолла (в переводах встречается Лайелл) «Путешествие по России, Крыму, Кавказу и Грузии»[3]. Шотландец, выпускник Эдинбургского университета, Роберт Лайолл (1790–1831), получив медицинское образование, с 1815 года жил и занимался врачебной практикой в России. В 1822 году совершил путеше-

[1] Sultan Katte Gherry Krim-Gehrry // Blackwood's Edinburgh Magazine: October 1818 – March 1819. Vol. 4. Edinburgh, 1819. P. 362.

[2] Krim Gherri Katti Cherri // The Parterre of Poetry and Historical Romance: with Essays, Sketches, History and General Literature. Vol. 2. London, 1835. P. 199.

[3] *Lyall R.* Travels in Russia, the Krimea, the Caucasus and Georgia by Robert Lyall, M.D. F.L.S., member of the Royal Asiatis Society of London, of the Wernerian Natural History Society of Edinburgh, &c. &c. &c.: [in 2 vol.]. Vol. 1. London: Printed for T. Cadell, in the Strand; and W. Blackwood, Edinburgh, 1825.

ствие в Крым и на Кавказ, сопровождая в качестве врача и секретаря трех богатых и знатных иностранцев – маркиза Пуччи, графа Салазара и Эдварда Пенрина (Marquis Pucci, Count Salazar, Eduard Penrhyn Esq.). Труд Роберта Лайолла относится к распространенному в XVIII–XIX веках жанру «путешествий», но в то же время достаточно своеобразен[1]. Его сочинение делится на тома, а те, в свою очередь, на главы. Описание Крыма содержится в первом томе, ему посвящены главы с пятой по девятую.

Автор питал неподдельный интерес ко всякого рода научным изысканиям. Путешествуя по крымским местам, он не мог не обратить внимания на многочисленные памятники древности, которыми богата здешняя земля. Путешественник основательно подготовился к поездке, вероятно, памятуя о том, что ему предстоит стать ученым гидом для других господ. Он изучил отчеты о стране, городах и деревнях, которые собирался посетить, а по ходу путешествия не выпускал из рук произведения Страбона, Палласа, Кларка, Холдернесс, постоянно апеллировал к ним в тексте. Роберт Лайолл создал образ Крыма как места, где органично переплелись мусульманская и христианская культуры. Воплощением этого единения был Султан Крым-Кати-Гирей – старый друг путешественника, потомок крымского хана Шагин-Герая (по другим сведениям Гази-Герая, или Кырым-Герая, или Селим III Герая), получивший европейское образование и воспитание христианского миссионера[2]. Р. Лайоллу принадлежит самый пространный пассаж о Крым-Гирее: «... [мы] достигли Симферополя. Мы переезжали из одной гостиницы, которая была на ремонте, в другую, заполненную бильярдными и прочими залами, и в то время как мы собирались отправиться в третью, неожиданно появился мой старый знакомый Султан-Кати-Герай Крым-Герай, любезно пригласил нас расположиться в его доме, не принимая наши отказы. Султан, хорошо известный персонаж в Великобритании, потомок татарских ханов, родился на Кавказе. Познакомившись с шотландскими миссионерами в Карасе, он выразил желание принять христианство и стать полезным в обращении

[1] *Деремедведь Е.Н.* Крым глазами английского путешественника Р. Лайелла // КНП. № 43. Симферополь, 2002. С. 164; *Каушлиев Г.*С. Вклад английских путешественников в историко-культурное освоение Крыма: Конец XVIII – начало XIX века // Ученые записки ТНУ им. В.И. Вернадского. Т. 23 (62), № 1. Спецвыпуск «История Украины». Симферополь, 2010. С. 100–113.

[2] Там же. С. 166.

его магометанских братьев, поэтому был переведен в Петербург и жил с доктором Патерсоном, у которого я и познакомился с ним. Затем он перевелся в университет Эдинбурга, где оставался в течение нескольких лет. Он сопровождал г-на Льюиса Уэя, когда тот путешествовал по России и Крыму в 1817–1818 годах; в Москве он был частым гостем в моем доме.

Султана [избранница Крым-Гирея] оставила отца и мать, пятерых братьев и столько же сестер в Эдинбурге, ее родном городе, ради Султана и согласилась жить в Крыму. Тем самым она победила безграничное недовольство отца, которое зашло так далеко, что он лишил ее наследства и так и умер, не простив это сильное доказательство беспрекословной любви.

Многие из друзей Султаны сочли ее привязанность весьма романтичной, но, возможно, в меньшей степени, чем они полагали. Ведь не следует забывать, что до женитьбы Султан не только стал христианином, но почти превратился в британца и говорил на английском языке как на родном. Его дом в Симферополе был построен в английском стиле, почти каждый предмет в нем был британского производства, и британские обычаи и нравы в нем преобладали. В сущности, образование, религия, принципы поведения и морали Султана, его образ мысли были настолько европейскими, что я часто забывался и начинал критиковать и даже ругать татар, как будто моим собеседником был мой соотечественник. Он давно сотрудничал с религиозными обществами в Великобритании по распространению религиозных знаний, получил образование миссионера. Он хотел быть полезным в обращении крымских татар в христианскую религию и при поддержке британских обществ создать школу для воспитания татарской молодежи. Ко времени нашего визита он был занят устройством небольшой школы в рамках своего плана. Он также намеревался просвещать своих собратьев, приглашая всех и выделяя небольшие суммы денег для бедных, которые, несомненно, ценили его добрые уроки. Поскольку он стал российским подданным и отказался в обязательном порядке от собственности на Кавказе, наследником которой он был, император Александр недавно выписал ему пенсию в шесть тысяч рублей, которые с добавлением небольшого дохода Султаны позволяют ему жить комфортно. Его жена, весьма скромная и любезная особа, глубоко любима мужем, от которого она уже имела дочь на момент нашего путешествия, а сейчас, как я полагаю, у них двое или трое детей»[1].

[1] *Lyall R.* Travels in Russia, the Krimea, the Caucasus and Georgia. P. 238–239.

Султан Крым-Кати-Гирей сопровождал путешественников в их поездке по Южному берегу Крыма, в Бахчисарае помогал Р. Лайоллу общаться с постоянными резидентами местных кофеен[1], растолковывал и переводил некоторые крымские топонимы[2], показывал путь по маршруту и был прекрасным и неутомимым компаньоном, не забывая про мероприятия своей миссии. Вот как автор описывает праздник, устроенный Крым-Кати-Гиреем для татар в рамках его просветительской миссии. «Султан-Кати-Герай Крым-Герай выступил перед татарами и муллой с пламенной речью о христианских доктринах; я объявил празднование так называемой “Олимпиады” и показал призы, состоящие из предметов, которые мы приобрели в Симферополе и Бахчисарае; кто-то из собравшихся с помощью греческого солдата (я был русским переводчиком) приготовил ужин, поскольку наш повар не приехал с багажом. Нам принесли барашка, кур, яйца и масло, из которых мы быстро приготовили на своем бульоне отличный суп, вареное и жареное мясо и блины к немалому удивлению татар. Установив низкий деревянный стол для обеда под тенью деревьев на открытом воздухе, мы отведали нашу трапезу в окружении туземцев, которым Султан вручил в подарок Новый Завет на их родном языке. Они, казалось, больше были заинтересованы нами, чем книгой; но те, кто увлеклись идеей перемен в жизни, занялись ее обсуждением. Когда обед закончился, староста, или старейшина, собрал старых и молодых мужчин, мальчиков и даже детей – вообще все мужское население деревни. Мы устроили соревнования среди мальчиков, которые приняли в нем участие с воодушевлением. Упражнения татар в борьбе выглядели крайне забавно. В конце концов они спокойно схватили друг друга за штаны ниже бедер и начали борьбу. Они пытались одолеть соперника внезапными рывками из стороны в сторону, а иногда и резко поднимая их с земли, пели под аккомпанемент звуков своего рода гитары, но без особого изящества или гармонии; их танец был больше похож на прыжки и подпрыгивания. Это был памятный день для туземцев, которые остались чрезвычайно довольны наградами. Во время увеселений толпы татарские женщины, девочки и дети собрались на плоских крышах своих домов, чтобы понаблюдать за состязаниями; мы намеренно делали вид, что не замечаем их присутствия, чтобы не спугнуть их и тем самым иметь возможность рассмотреть их, так как даже один пристальный взгляд

[1] *Lyall R.* Travels in Russia, the Krimea, the Caucasus and Georgia. P. 246.

[2] Ibid. P. 353.

мог бы заставить женщин упорхнуть. Наше любопытство осталось неудовлетворенным этим отдаленным видом, и мы сделали им знак, чтобы они подошли и наряду с мужчинами поборолись за призы, но они не только отказались это сделать, но и начали убегать. Мы резко бросились к ним, но это вызвало лишь беспорядок. Они повскакивали, переполошили друг друга и пронзительно завизжали. Действительно, женщины не могли чувствовать себя в безопасности до тех пор, пока находились вне своих домов, на склоне горы, что считалось прямых нарушением этикета и права, которым они следовали. Татары, которым, возможно, не сильно понравилась эта сцена, сделали вид, что это их только позабавило. Не было ничего привлекательного в их женщинах, их лицах или манере одеваться, наоборот – больше отталкивающего. Мы поднесли подарки всем вокруг нас и, попрощавшись с нашими новыми знакомыми, которые любезно приняли нас, оставили Кикинеиз»[1].

Помимо А.И. Султан Крым-Кати-Гирея на Крымском полуострове активную миссионерскую деятельность проводили и другие путешественники. Миссионер Эбенезер Гендерсон (1784–1858) в своих мемуарах под названием «Biblical Researches and Travels in Russia, including a Tour of the Crimea and the Passage of the Caucasus, with Observations on the State of the Rabbinical and Karaite Jews, and the Mohammedan and Pagan Tribes, Inhabiting the Southern Provinces of the Russian Empire» («Библейские разыскания и путешествия по России, включая тур по Крыму и Кавказу, с наблюдениями о состоянии раввинов и караимов, магометанских и языческих племен, обитающих в южных губерниях Российской империи», Лондон, 1826) также упоминает о Султан-Крым-Гирее как о личности, хорошо известной в религиозных кругах Великобритании[2]. Кроме него в Крыму побывали епископ англиканской церкви, автор целого ряда церковных гимнов Реджинальд Хебер (1783–1826), совершивший тур по Европе (его записки вышли под названием «Повествование о путешествии по верхним провинциям

[1] *Lyall R.* Travels in Russia, the Krimea, the Caucasus and Georgia. P. 313–314.

[2] *Henderson E.* Biblical Researches and Travels in Russia, including a Tour in the Crimea, and the Passage of the Caucasus: With Observations on the State of the Rabbinical and Karaite Jews, and the Mohammedan and Pagan Tribes, Inhabiting the Southern Provinces of the Russian Empire: with maps and plates by E. Henderson. London: J. Nisbet; [etc., etc.], 1826. P. 299.

Индии, из Калькутты в Бомбей в 1824–1825, с заметками о Цейлоне; очерк о путешествии в Мадрас и южные провинции в 1826 году» посмертно, в 1830 году, благодаря усилиям его вдовы Амелии Хебер)[1]; Мэри Холдернесс, автор «Новой России, или путешествия из Риги, в Крым, через Киев с прилегающим отчетом о колонизации, а также о нравах и обычаях колонистов Новороссии, к которому добавлены записки о крымских татарах» (Лондон, 1823); Стивен Греллет (1773–1855), автор мемуаров «Memoirs of the Life and Gospel Labours of Stephen Grellet» («Мемуары и евангелические труды Стивена Греллета» в 2 т., Филадельфия, 1860). Путешествия этих авторов носили целенаправленный характер по изучению еврейского и мусульманского населения Правобережной Украины и Крымского полуострова[2]. В их числе был также Дэниел Шлэттер (1791–1870), автор сочинения «Bruchstücke aus einigen Reisen nach dem südlichen Russland in den Jahren 1822 bis 1828: Mit besonderer Rücksicht auf die Nogaÿen» («Отрывки из нескольких поездок в Южную Россию в 1822–1828 годах с подробным описанием жизни ногайских татар», Сент-Гален; Бёрн, 1836). Все они также

[1] *Heber R.* Narrative of a Journey Through the Upper Provinces of India: from Calcutta to Bombay, 1824–1825, with Notes Upon Ceylon; an Account of a Journey to Madras and the Southern Provinces, 1826; Letters Written in India by R. Heber. Vol. 2. London: John Murray, Albemarle Street, 1828. P. 104; *Храпунов Н.И.* Восточный Крым в сочинении Реджинальда Хебера // Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья: Периоды дестабилизаций и катастроф: VI Боспорские чтения (Керчь, 20–24 мая 2005). Керчь, 2005. С. 240–241; *Он же*. Крым в описаниях Реджинальда Хербера (1806) // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии: сб. ст. Вып. 14. Симферополь, 2008. С. 645–697.

[2] *Абдураманова С.Н.* Записки путешественников как ценный этнографический материал о традиционных ремеслах крымских татар // XII Таврические научные чтения, (Симферополь, 27 мая 2011): Сб. статей. Ч. 1. Симферополь, 2012. С. 5–10; *Деремедведь Е.*Н. Английская литература путешествий XVIII–XX вв. о Крыме: реализация процесса коммуникации // Культура народов Причерноморья. № 49. Симферополь, 2004. С. 112–115; *Holderness M. New Russia: Journey from Riga to the Crimea, by Way of Kiev; with Some Account of the Colonization, and the Manners and Customs of the Colonists of New Russia, to which are Added Notes Relating to the Crim Tatars*. London: Printed for Sherwood, Jones and Co, Paternoster Row, 1823; *Храпунов Н.И.* Путешествие по Крыму Стивена Греллета // МАИЭТ: сб. ст. Вып. 15. Симферополь, 2009. С. 656–681.

знали о религиозных миссиях в Крыму и, вероятно, были знакомы с Султан-Крым-Гиреем[1].

Дэниел Шлэттер проводил в первой трети XIX века миссионерскую деятельность среди ногайских мусульман Северного Причерноморья. За его деятельностью следили представители Британского Миссионерского общества. В печатных органах Общества появилась масса статей о пребывании в Крыму Д. Шлэттера – от кратких заметок до обширных обзоров: в «Миссионерском вестнике на родине и за границей» (Бостон, 1824)[2], «Журнале миссионера» за 1824 год, содержащем важнейшие протоколы различных организаций, проповедующих Евангелие» (Лондон, 1824)[3], «Журнале американского баптистского миссионерского общества» (Бостон, 1827)[4], «Баптистском журнале» (Лондон, 1827)[5], «Новом баптистском альманахе» (Лондон, 1832)[6], «Лондонском и парижском обозревателе, или Хронике литературы, науки и искусства» (Париж, 1838)[7].

И все же основным источником сведений о жизни и деятельности Д. Шлэттера является сочинение миссионера.

Д. Шлэттер (1791–1870) был уроженцем городка Сент-Галлен, расположенного неподалеку от Боденского озера в одной из самых высокогорных провинций Швейцарии. Командированный от Базельского миссионерского общества (действовало с 1815 до 2001 годы) к ногайским татарам, он провел в миссии около шести лет (с 1822 по 1828 годы) с перерывами. Шлэттер находился в ногайском ауле Буркут на

[1] См. например: *Henderson E.* Biblical Researches and Travels in Russia… P. 291; *Holderness M. New Russia: Journey from Riga to the Crimea… P. 127–128.*

[2] The Missionary Herald at Home and Abroad: for the Year 1824. Vol. 20. Boston: Printed for the Board by Samuel T. Armstrong, 1824. P. 56.

[3] The war // The Athenaeum: the Journal of English and foreign literature, science and the fine arts. № 1431. Saturday, March 31, 1855. London: Published at the Office, 14, Wellington Street North, Strand, by J. Francis, 1855. P. 375–376.

[4] The American Baptist Missionary magazine. Vol. 7. [Boston: American Baptist Missionary Union], 1827. P. 83–85.

[5] The Baptist magazine and Literary review for 1827. Vol. 19. London: Printed for Wightman and Cramp, 24, Paternoster Row, 1827. P. 151.

[6] New Baptist Miscellany, conducted by members of the best denomination. Vol. 6. London: Published by Holdworth and Ball, 1832. P. 158–159.

[7] The London and Paris Observer, or Chronicle of Literature, Science and Art. Vol. 14. № 688. Paris: [Published by A. and W. Galignani], 1838. P. 420–422.

левом берегу реки Молочной (ныне село Тихоновка Мелитопольского района Запорожской области, Украина), где жил в доме татарина Али Ахметова и его жены; им он и посвятил свое сочинение. Впервые миссионер приехал на северный берег Азовского моря в марте 1822 года, совершив длинный путь через Лондон, Берлин, Санкт-Петербург и Москву, но уже через два месяца после пребывания в степях он был вынужден покинуть Буркут. Причиной скорого отъезда стала внезапная болезнь его матери, поэтому, получив из дома тревожное письмо, Шлэттер вернулся в Сент-Гален. Весной следующего 1823 года проповедник через Баварию, Саксонию, Краков и Одессу вернулся в Буркут. На сей раз миссия Шлэттера продлилась несколько дольше – и только через три года, в мае 1826 года, он вновь попрощался со своими татарскими друзьями. В 1827 году Шлэттер отправился в свою третью поездку в ногайские степи, а уже оттуда вместе с английским пастором Гровсом выехал в Багдад через Месопотамию и Персию, куда прибыл в декабре 1829 года[1]. Во время второй и третьей поездок Шлэттер посетил Крымский полуостров: в 1824 году – Симферополь по приглашению А.И. Султан-Гирея Крым-Кати-Гирея[2], весной 1825 года – Керчь, Феодосию, немецкие колонии, в мае 1826 года на обратном пути из Буркута в Швейцарию состоялась его поездка в степной Крым (Перекоп, Армянск и Симферополь), а в мае-июне 1828 года – в Севастополь и вдоль Южного берега Крыма. Методы проповедования Д. Шлэттера и Крым-Кати-Гирея в корне отличались: если первый делал ставку на неграмотное население, воздействуя силой молитвы и личным примером, то второй прибегал к силе письменного слова. Однако главный принцип их проповедей был одинаков – ненасильственное влияние и просвещение, именно поэтому миссионеры проявляли друг к другу обоюдный интерес.

Еще одним автором, благодаря которому мы располагаем сведениями об Александре Ивановиче Крым-Гирее, был Александр Сергеевич Грибоедов (1795–1829), которого ошибочно называют единственным автором, оставившим в своем дневнике воспоминания об интересующем нас субъекте. Подробно о встрече с ним писали многие его современники, в том числе миссионеры Джеймс и Л. Уэй, М.А. Славич-Сосногорова,

[1] Catalogue 216: Tourism & travel: Posters & modern illustrated. Fribourg, 2009. P. 89.

[2] *Schlatter D.* Bruchstücke aus einigen Reisen nach dem südlichen Russland in den Jahren 1822 bis 1828: Mit besonderer Rücksicht auf die Nogaÿen. St. Gallen: In Kommiffion bei Huber und Comp; Bern, 1836. S. 339.

которую он также сопровождал в ее вояже по Крыму (показывал ей металлические кольца для кораблей в скалах Тепекермена)[1].

Свое знакомство с потомком крымских ханов описал молодой английский джентльмен Джеймс Уэбстер (1802–1828). В Крыму он побывал в 1827 году, когда ему было всего лишь 25 лет. Пятый сын и восьмой ребенок преподобного Джона Уэбстера (1755–1807), священника приходского округа в графстве Форфар, и Мэри Брюс, Джеймс прекрасно понимал тягу к религиозным занятиям у Крым-Гирея, поскольку его также готовили к богословской деятельности. Однако Уэбстер изучал юриспруденцию в колледже Сент-Эндрюс и отправился в путешествие по Европе. В возрасте 23 лет посетил Францию, Швейцарию и Италию, а в последующие три года – Германию, Польшу, Россию, Турцию и Северную Африку. Его жизненный путь оборвался 1 августа 1828 году в Каире, причиной чему стала непродолжительная, но мучительная болезнь – лихорадка. Он был похоронен в Старом Каире, вдалеке от родины.

В Симферополе путешественник осмотрел две части, из которых состоял город, старинное кладбище с памятниками и могилами на кургане. Вероятно, подразумевались захоронения скифских воинов в курганах Неаполя на юго-восточной окраине Симферополя. В столице Крыма путешественник надеялся познакомиться с Султан Крым-Кати-Гиреем, о котором говорит с благоговением, как об открывателе Неаполя Скифского. Но не застав хана, он имел возможность увидеться с его супругой, Анной Яковлевной Нейльсон. На обратном пути в Симферополь с Южного берега Крыма ему все же удалось пообедать с Султан-Крым-Гиреем, послушать его впечатляющий рассказ о находке плиты скифского царя Скилура с Неаполя, изображающей конного воина, и насладиться самобытностью традиций культуры татар. Плиты с рельефами, представляющие интерес для исследователей древности, встречаются, по его словам, в Симферополе повсеместно, но совершенно не ценятся русскими как предметы старины и используются ими для починки дорог.

Джеймс Уэбстер познакомился с А.И. Султан Крым-Кати-Гиреем, когда его миссия в Крыму была уже закрыта. Со смертью Александра I, который благосклонно относился не только к миссионеру, но и любым религиозным предприятиям подобного рода, один за другим стали закрываться проповеднические центры по всей России, в том числе и в Карасе, где начал свой путь в качестве миссионера Крым-Гирей.

[1] *Сосногорова М.А.* Путеводитель по Крыму для путешественников. Одесса: В тип. Л. Нитче, 1871. С. 191.

Крымская миссия в силу инертности местного населения и отсутствия энтузиазма у татар относительно христианского крещения изжила себя гораздо раньше – уже в 1823 году проект Крым-Гирея христианской школы для татар был оставлен, а в 1826 году окончательно забыт. Поэтому последующие годы в Крыму Александр Иванович провел в спокойной мирской жизни. Связь с Библейскими обществами он не потерял и продолжал оставаться уважаемым и широко известным человеком. Умер он в 1846 (по другим данным – 1847) году в своем имении в Демерджи. Его супруга Анна Яковлевна дожила до трагических событий Крымской войны и умерла в 1855 году[1].

Личностью неординарной и привлекательной для путешественников А.И. Крым-Гирей оставался и потому, что состоял в родстве с крымскими ханами Гераями, или Гиреями[2], о чем свидетельствует документ, подготовленный по его же требованию для признания дворянского статуса. В нем сказано, что Султан-Крым-Герай происходит из рода «бывшего крымско-татарского правителя (обладателя) Кыз-Гирей-хана». В истории не известно хана с таким именем, но зато было три Гази-Герай-хана, последний из которых умер в 1708 году. В приложении к Грамоте о его благородном статусе Кати-Герай вписал себя как потомка Кази (т.е. Гази) Герая.

Мусульманская и тюркская династия Гераев, корни которой, как полагают, восходят к Чингиз-хану, правила в Крымском ханстве на протяжении более чем трех с половиной столетий. В свою очередь, Гераи произошли от ветви правящей династии Чингизидов Золотой Орды, могущественной империи, которая занимала обширные территории, простирающиеся от Восточной Европы до Центральной Азии с середины XIII до конца XIV века. Гераи считали себя законными наследниками Золотой Орды, и для них государство, в котором они правили, было не чем иным, как Золотой Ордой, или Великой Ордой, быть частью ее они претендовали до конца существования Крымского ханства. Гераи были прямыми наследниками отуреченных и исламизированных потомков Джучи (Juji), сына Чингиз-хана.

Возникновение имени «Герай» как эпитет одного из Чингизидов восходит к началу XV века. Возможно, первым носил это имя

[1] *Kirimli H.* Crimean Tatars, Nogays, and Scottish Missionaries…

[2] *Мякотин В.А.* Гиреи // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. Т. VIIIa. СПб., 1890–1907. С. 753; *Смирнов В.Д.* Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века. СПб., 1887. С. 209.

Хаджи-Герай I, превративший Крымский полуостров в ханское государство. После Хаджи-Герая I его потомки мужского пола добавляли приставку «Герай» к своим личным именам. Прозвище Герай (или Гирей в османской традиции), таким образом, приобрело характерный исторический смысл как имя тюркской и мусульманской правящей династии Крымского ханства независимого от этимологического фона этого термина, который, по всей вероятности, был связан с тюркско-монгольским племенным эпонимом Керей. До конца существования Крымского ханства и даже позже династия Гераев пользовалась большим уважением как один из старейших азиатских и мусульманских правящих домов, легитимность которого никогда не оспаривалась. В Османской империи, которую крымские ханы с последней четверти XV века признали своим сувереном, династия Гераев для самих турок была второй по значимости.

Русская аннексия Крыма положила конец правлению Гераев в Крыму в 1783 году. При поддержке Османской империи, которая не могла смириться с потерей Крыма, суверенитет Гераев, – по крайней мере, номинально, – продолжал действовать на определенных частях Кубани и Буджака, которые принадлежали Крымскому ханству. Последние из Гераев были объявлены ханами Османской Шахбаз-Герай-хан (1787–1789) и Бахт-Герай-хан (1789–1792). После российского вторжения в Крым практически все прямые наследники Гераев покинули (или были вынуждены покинуть) полуостров и перебрались в Османскую империю или в некоторые из бывших владений Крымского ханства на Кавказе. На рубеже XIX века в Крыму не осталось ни одного потомка королевского дома Гераев по мужской линии. Хотя некоторые несовершеннолетние члены (особенно женщины) большого ханского рода и другие родственники Гераев продолжали жить на полуострове, никто из них не был когда-либо объявлен признанным наследником бывшей династии, как и не был признан в России лицом благородного сословия в связи с происхождением. Другими словами, что бы судьба ни уготовила для отдельных потомков Гераев, лелеющих их родственные связи даже после падения Крымского ханства, они всегда оказывались за пределами Крыма.

Интересна и другая приставка к его имени, которая часто звучала на страницах путевых записок. В письмах миссионеров его называют «Katagerry», «Kategeray», «Categary», «Kattegary» и т.д. Как отмечает Х. Кырымлы, в документах на русском языке (точнее, чем в английской транскрипции, передающем фонетические особенности) его имя записано как «Каты». Ни один из предложенных вариантов не встречается

ни среди общих имен, используемых Гераями, ни среди обычных мусульманских имен, что затрудняет поиск предположительно тюркских (или, возможно, арабских или персидских) корней. При отсутствии оригинала – то есть тюркского слова, написанного в арабской графике, русское написание имени Герай представляется более адекватным. Во всяком случае, имеет место бытование слова katı (или qattı среди кыпчаков), что по-турецки означает «трудный» или «жесткий». Следует также отметить, что хотя это слово довольно укоренено, в большинстве тюркских языков и диалектов его используют не часто, то есть именно как личное имя или исключительно для Гераев. Из истории, во всяком случае, известен крымский хан, а именно Селим II Герай (1743–1748), по прозвищу «Жесткий» (Qatti)[1].

Интересен еще один эпизод, косвенно связанный с семьей А.И. Султан-Крым-Герая. В 1855 году, в разгар Крымской войны (1853–1856), в Лондоне вышло сочинение неизвестного автора под названием «The Crimea, its Towns, Inhabitants and Social Customs by a Lady Resident near the Alma» («Крым, его города, жители и народные обычаи, описанные Леди с берегов Альмы», Лондон, 1855)[2]. Оно представляет собой небольшое (143 страницы) по объему произведение, повествующее о городах Таврики, народах, проживающих в них (татарах, русских, армянах, цыганах, немцах, караимах, греках), а также о принципах крымской повседневности, названных автором «народными обычаями». Повествование строится таким образом, что любой интересующийся мог «побывать» в Таврике, пусть даже путешествие будет виртуальным: каждая глава – это краткая аннотация к городам, зарисовки, бытовые сцены, исторический очерк. Издание украшено черно-белой гравюрой: читателю предлагалось полюбоваться видом города Симферополя с востока.

Произведение было встречено британской публикой благосклонно – ведь оно было написано «на злобу дня». Война длилась уже второй год, прогремели Альминское (8 (20). 09. 1854), Балаклавское (13 (25). 10. 1854), Инкерманское (24. 10 (5. 11). 1854) сражения, началась и продолжалась затяжная осада Севастополя. Сочинение вышло в феврале 1855 года – в это время произошли перемены, которые обещали поворот в ходе войны, а именно: сменился император России (Александр I умер, на престол взошел его сын Николай I), поменялось руководство Крымской армии

[1] *Kirimli H. Kirimli H.* Crimean Tatars, Nogays, and Scottish Missionaries. P. 44.

[2] *Neilson A.*, mrs. The Crimea, its Towns, Inhabitants and Social Customs by a Lady Resident near the Alma. London: Partridge, Oaken and Co; Edinburgh: Shepperd and Elliott, 1855.

(вместо князя Меньшикова главнокомандующим стал М.Д. Горчаков)[1]. Крым окрестили «новыми Фермопилами», «злом, которое хуже, чем казаки и Константинополь». Публицисты соглашались с теологом Каммингом, что «греки назвали город Севастополь, используя еврейское значение этого слова – Армагеддон»[2]. Среди подобных настроений любая информация о Таврике была востребована, особенно написанная человеком, видевшим полуостров изнутри. Об этом уже писали критики в 1855 году, отмечая, что сочинение Леди «найдет круг внимательных читателей, которые желают знать все о Крыме и могут многому научиться у столь интеллигентного информатора». Ее произведение называли «компасом» крымской жизни; автор пишет свое сочинение по единственной причине: ей есть что сказать, она уверена, что ее соотечественники дома с удовольствием будут ее слушать[3]. Севастополь, Альма, Керчь, Балаклава, Черная – эти названия были знакомы всей Европе, поэтому обывателям было особенно интересно взглянуть на эти места с другой стороны – без статистики убитых и раненых, а наоборот, прочувствовать мирную сельскую жизнь довоенного Крыма.

В ряде британских журналов появились статьи-рецензии на вышедшее произведение[4]. Одним из первых отозвался «Шотландский церковный журнал» («The Church of Scotland magazine and review»)[5]. Рецензенты примеряли сообщения автора к событиям войны: если в рассказе упоминаются скорпионы, это значит, что британским войскам помимо летнего зноя придется бороться с другой природной опасностью; если

[1] *Скориков Ю.*А. Севастопольская крепость. СПб.: Стройиздат, 1997; *Тарле Е.*В. Крымская война: В 2 т. Т. 1. М.; Л., 1941–1944. Т. 1.

[2] *Bland H.* A Reply to the Rev. Dr. Cumming's Lectures on «the End of the World» with a Slight Glance at his «Apocalyptic Sketches» by H. Bland. Glasgow. Edinburgh; Dublin, 1855 // Church of England Quarterly Review: A journal of theology, art, science and literature for the united church of England and Ireland. Vol. 38. London: Partridge, Oakey & Co; Cambridge: Hall & Son; Dublin: Curry & CoNew York: A. D.F. Randolph, 1855. P. 220.

[3] Ibid.

[4] The Brief Notices: the Crimea, its Towns, Inhabitants, Social Customs by Lady Resident near the Alma. Feap. 8 v. 143 p. London, 1855 // The Eclectic review: July–December, 1855. Vol. 10. London: Ward & Co, 1855. P. 495–496.

[5] The Literary Notices: The Crimea, its Towns, Inhabitants and Social Customs by a Lady Resident near the Alma. Edinburgh: Shepherd & Elliot. 140 p. // The Church of Scotland magazine and review: January–June 1855. Edinburg: Moodie & Lothian, April 1855. P. 296–297.

автор пишет о прекрасных пейзажах, то, значит, солдатам-союзникам удастся получить хотя бы моральную компенсацию за болезни, лишения и людские потери, понесенные среди «этих прекрасных равнин». Описаны важнейшие города: Севастополь с его крепостями и природными ландшафтами, Симферополь, который предстает перед читателем как «веселая и пестрая столица», Евпатория – «самый важный морской порт на Черном море». Рецензенты выражают надежду, что Британия выйдет из войны победителем, и если автор еще вернется в свой новый дом в Крыму среди садов и виноградников, то пусть это будет земля, «облагороженная законами гения британской свободы и доблестью британского оружия»[1].

Литературный и художественно-критический британский журнал «Атеней» («The Athenaeum») отнес сочинение Леди к военной литературе. Первый «урожай» книг на военную тематику еще предстояло собрать – война была в разгаре, а данное произведение можно назвать лишь «початком». Среди наиболее востребованных книг в это время становятся словари, путеводители, указатели; большой популярностью пользовался англо-франко-русско-турецкий словарь Тима[2], где были собраны различные военные идиомы. Что до описываемого сочинения, то оно названо «приятной книгой», которая представляла собой не более чем компиляцию Кларка, Палласа, Олифанта и других историков. Критики пророчили этому произведению быть признанной частью «избранной» литературы о войне[3], особенно теперь, когда оно появилось в свободном доступе (раньше было доступно узкому кругу друзей автора).

Назвать автора «путешественником» можно условно. Вместе с Леди читатель отправляется в виртуальное путешествие, посещает Симферополь, Бахчисарай, берега Альмы, Севастополь, Балаклаву, Инкерман, Мангуп, Судак, Феодосию, Перекоп. Автор собрала воедино все сведения об этих местах, описала все события, свидетелем которых она была.

[1] The Literary Notices… P. 297.

[2] *Thimm C.A.* English, French, Turkish, and Russian Vocabulary and Dialogues: For practical use by the Army and Navy, travelers, sportsmen, cyclists, and others in the East. London: E. Marlborough Contributor: University of California Libraries, 1857.

[3] The Literature of the Quarter Classified and Reviewed: Travels and Topography: The Crimea, its Towns, Inhabitants, Social Customs by Lady Resident near the Alma. London: Partridge, Oakey, & Co, 1855 // The Church of England quarterly review: A journal of theology, art, science and literature for the united church of England and Ireland. London, 1855. Vol. 37. P. 490–491.

О личности автора из текста сочинения можно узнать следующее: в течение девяти лет она жила на берегах реки Альма, несколько раз посещала села внутри полуострова, часто с ней путешествовал супруг, происхождение автора британское, о чем она нередко вспоминает в тексте сочинения, проводя параллели «с дорогой сердцу Англией». Точно установить личность путешественницы на основе имеющихся сведений невозможно. Один из указателей «Russia through the Eyes of Foreigners. Travels and Personal Accounts from the Sixteenth Century to the October Revolution 1917» («Россия глазами иностранцев. Путешествия и мемуары с шестнадцатого века до Октябрьской революции 1917 года», Лейден, 2002), составленный профессором Кембриджского университета Э. Кроссом, содержит 250 наименований произведений с указанием полных имен и лет жизни авторов, сведения о переизданиях, данные о переводах, однако об интересующей нас писательнице не говорит ничего[1].

Краткие сведения о «Леди с берегов Альмы» содержатся в библиографическом указателе по караимизму Б.Д. Валфиша и М. Кизилова. Составители отметили, что автор рассматриваемого нами произведения долгое время проживала на берегах реки Альма в 1820-е годы. Позволю себе не согласиться: автор вернулась в Англию накануне выхода произведения (1855 год); описывая полуостров, Леди называет события, которые имели место накануне Крымской войны, приводит статистику за 1853 год, упоминает о своей поездке по крымским селам в Бельбекской долине в 1851 году, отмечает новейшие постройки и изменения (к примеру, строительство нового корпуса Морской библиотеки в 1846–1849 годы, поскольку старый сгорел в 1844 году), упоминает наличие уже проложенной Воронцовской дороги по Южному берегу Крыма. Таким образом, все указывает на то, что пребывание нашей героини в Крыму приходилось на 1840-е годы. В указателе «Караитика» автором произведения названа Миссис Эндрю Неильсон[2]. Основной источник, на который ссылаются исследователи при определении авторства данного произведения, – указатель В. Кушинга «Инициалы и псевдонимы»[3].

[1] *Cross A.* (ed.) Russia through the Eyes of Foreigners. Travels and Personal Accounts from the Sixteenth Century to the October Revolution 1917. Leiden: IDC Publishers, 2002.

[2] *Walfish B.* Bibliographia Karaitica: An annotated bibliography of Karaites and Karaism: In 2 vol. Vol. 2. Leiden; Boston: Brill; Jerusalem: The Ben-Zvi Institute for the Study of the Jewish Communities of the Orient, 2010. P. 258.

[3] *Cushing W.* Initials and Pseudonyms: A Dictionary of Literary Disguises. New York: T.Y. Crowell & Company, 1885. P. 164.

В этом словаре автор сочинения «Крым, его города, жители и народные обычаи», представившаяся как «Леди с берегов Альмы», действительно определена как миссис Эндрю Неильсон. Фамилия для Крыма «говорящая» – именно такую фамилию носила Анна Яковлевна Султан-Крым-Гирей, супруга Александра Ивановича Крым-Гирея (они поженились в Эдинбурге в 1820 году и затем переехали в Крым). Соблазнительной выглядит теория отождествления загадочного автора и султаны (супруги) – обе леди имеют английское происхождение, долгое время прожили в Крыму, причем именно на берегах Альмы (у крымских ханов по берегам Альмы, Бельбека и Салгира имелись значительные землевладения). Однако султана умерла в 1855 году, в то время как загадочная миссис Неильсон вернулась в Англию и издала свое сочинение в Лондоне и Эдинбурге. «Ирландской леди, длительное время проживающей в Крыму», названа миссис Неильсон, описавшая дворец графа Воронцова на южнобережье, в «Иллюстрированной истории войны против России» Е. Нолана[1].

Ответ находим на страницах этого же, выше упомянутого произведения – «Иллюстрированной истории войны против России». В разделе, посвященном положению, истории и социальному состоянию населения Крыма, сочинение миссис Неильсон названо достойнейшим трудом, служащим для знакомства с полуостровом. Помимо этого, названы сочинения Гомера, доктора Коха, Кларка, Спенсера, Сеймура, Гранта, Кохля и Демидова, но сочинение Неильсон наиболее прогрессивное для своего времени, то есть полностью отвечающее запросам читателей[2]. В нескольких словах содержится весомое для нас уточнение: «книга написана анонимно и принадлежит перу британской леди, долгое время жившей в Крыму, чей муж приобрел имение на берегах реки Альма; его сестра вышла замуж за султана, представителя крымских ханов». Автор подписалась инициалами «E. N.», что, несомненно, означает, что она принадлежала роду Неильсонов. Обратившись к генеалогии семьи Султаны, исследователь увидит, что у ее родителей Джеймса и Анны Неильсон (годы жизни 1753–1821 и 1777–1856 соответственно) было 11 детей, и среди них – Эндрю Неильсон (1811–1885). Их имена высечены на надгробном памятнике семейства Неильсон

[1] *Nolan E.H.* The War in Asia – Russian Encroachments upon Turkey, Persia, and the Caucasian Tribes–Schamyl, the Sultan and Prophet of the Caucasus // The Illustrated History of the War against Russia: in 2 vol. Vol. 1. London: Virtue & Co, 1857. P. 40–58.

[2] Idem.

в Шотландии (возле церкви святых Джона и Кутберта в Эдинбурге)[1]. Таким образом, жена Эндрю Неильсона, брата султаны, и есть наша героиня.

Так или иначе, тайна личности миссис Эндрю Неильсон остается неразгаданной. Вполне возможно, что собирательный образ «леди с берегов Альмы» был создан публицистами специально, чтобы обобщить все сведения о Крыме, которыми располагала британская общественность, и познакомить читателя со столь неоднозначным регионом, ставшим яблоком раздора между крупнейшими государствами Европы и Азии.

Путевая литература как неотъемлемая часть общеевропейской исторической традиции динамично развивалась и изменялась в обозначенный период. Вояжер, как человек чуждый местным традициям, обладает поразительной наблюдательностью – все для него ново, интересно, необычно, именно поэтому зачастую путешественники замечают мельчайшие детали и их повествования оказываются намного точнее сухих документальных отчетов, хранящихся в архивах; в путешествия отправлялись люди образованные, интересующиеся, а значит, можно рассчитывать на то, что они намного глубже понимали природу тех событий и объектов, виденных ими в ходе вояжа, имея возможность провести аналогии из тех мест, откуда они прибывали. Наконец, их труды служат ценным источником, из которого можно почерпнуть сведения по истории, топонимике и этнографии Южной Украины и Крыма XIX века, статистические данные на тот период (узнать о составе населения, его численности, количестве церквей и учебных заведений в крупных городах Украины и Крыма); записки, носящие личностный характер, позволяют по-новому взглянуть на первых лиц губернии, с которыми виделся путешественник. Таким образом, реконструкция объектов древности производится на основании тех сведений, которые содержатся в путевых записках вояжеров – пусть это опосредованный анализ, но весьма достоверный и информативный.

Имена Александра Ивановича и Николая Александровича Султан-Крым-Гиреев нашли отражение в годонимике дореволюционного Симферополя. Улица Султанская (современная улица Шполянской), бульвар Крым-Гирея (Ноябрьский, затем – бульвар Ивана Франко), район Симферополя «Султанский луг» (за Феодосийским мостом) – эти названия можно было отыскать на картах и планах Симферополя в начале прошлого столетия.

[1] *Smith J.* Monumental Inscriptions in Saint Cuthbert's Paris Churchyard, Edinburg. Edinburg: J. Skinner & Co, 1915.

Виолетта Юнусова (Москва)

Музыкальная культура Крыма в контексте исламских традиций России: некоторые итоги и перспективы

Активное изучение музыкальной культуры российских мусульман началось в 1990-е годы после распада СССР. Это было вызвано рядом обстоятельств, непосредственно или опосредованно повлиявших на данный процесс: подъем национального самосознания, поиск новых идеалов и родственных традиций за пределами России (преимущественно на Ближнем и Среднем Востоке), желание почувствовать себя самостоятельной частью мировой культуры. Религиозный фактор сыграл важную роль в формировании мировоззрения и осознании самоидентичности народов, исповедующих ислам.

В рамках Российской Федерации в этот период отчетливо обозначились два основных региона исламских музыкальных традиций: Урало-Поволжье и Северный Кавказ. Другие регионы рассматривались как диаспорные по отношению к двум первым. В работах исследователей того периода была не только проведена регионализация музыкально-культурных традиций (термин Дж. Михайлова) нашей страны, но и достаточно подробно раскрыты своеобразные черты каждого региона, определена структура музыкально-культурных традиций российских мусульман. Она включала в себя три взаимосвязанных части: стержневую исламскую музыкально-культурную традицию, представленную распетой звуковой стороной мусульманского культа (*ал-кираа*, *азан*, *зикр* и др.). Вторую часть составляют жанровые формы мусульманской обрядности, воплощающие так называемый бытовой ислам, эта часть распространена в сельской местности; третья – связана с традициями исламской книжности (книжное пение) и ученичеством[1].

[1] *Юнусова В.Н.* Российское музыкальное востоковедение: становление и перспективы // Восток (ORIENS) ИВРАН. 2014, № 3. С. 59.

Характеризуя традицию книжного пения у татар-мусульман, исследователь Г. Сайфуллина пишет: «Словосочетание “кэйле китап” буквально переводится с татарского языка как “напевная” (пропеваемая) книга и подразумевает чтение книжного текста с мелодией. В культуре татар-мусульман этот термин обобщает целый пласт музыкально-поэтического творчества, обладающий особыми, отличающими его от других видов фольклора, характеристиками»[1]. В статье справедливо подчеркнута близость термина көйле к основополагающему понятию кэй (küy), который трактуют в широком смысле, как лад, согласие, в более узком – как мелодию, напев. В словаре «Категории татарской традиционной музыкальной культуры» данный феномен определен как «рифмованная книга – 1) рифмованные книжные тексты широкого спектра содержания, включая научные и религиозные труды на разные темы <…>; 2) книга, читаемая нараспев, с мелодией, элемент традиции книжного пения; в этом значении категория активно использовалась в татарской культуре с конца XIX века»[2].

Развитие исламских музыкально-культурных традиций Крыма обнаруживает черты общности с двумя названными ранее регионами России: Урало-Поволжьем и Северным Кавказом. Эта общность основана в том числе на единстве мировоззрения, миропонимания, единой картине мира. Как известно, деятельность Исмаила Гаспринского (1851–1914) протекала в рамках идеологического, реформаторского течения джадидизма *(от араб.* джадид – новый*),* ярким представителем которого он являлся. Данное течение интенсивнее всего развивалось в Поволжье и Крыму, способствуя формированию многих сходных процессов и явлений в этих регионах. В этом плане его нововведения в сфере общего и религиозного образования (новометодная система обучения ысул-и джадид) находились в едином ключе с отмеченными тенденциями в Урало-Поволжье, прежде всего в Казани, бывшей своеобразным центром развития музыкальной культуры российских

[1] *Сайфуллина Г.Р.* Категория «кэйле-китап» в музыкально-поэтической культуре татар-мусульман // Музыка народов мира. Проблемы изучения. Материалы международных научных конференций. Вып. 1 / Ред.-сост. В.Н. Юнусова, А.В. Харуто. М.: Научно-издательский центр «Московская консерватория». 2008. С. 129.

[2] *Сайфуллина Г.Р., Сагеева Г.Ч.* Категории татарской традиционной музыкальной культуры. Аннотированный словарь. Казань: Татар. кн. изд-во, 2009. С. 62.

мусульман, и Уфе[1]. Использование новометодной системы обучения, целью которой было не только достижение максимального эффекта в процессе обучения, но и приобщение к европейской культуре, способствовало активизации музыкальной жизни. Учащиеся медресе музицировали сами, давали концерты, а в перечень предметов обучения входили дисциплины, в которых применялись навыки мелодизированного чтения: упражнения в чтении Корана нараспев, чтение Корана нараспев, распевное чтение книги «Көйле иман»[2].

Изучая истоки композиторского музыкального профессионализма в Поволжье, исследователь А.Л. Маклыгин выделяет два фактора: усиление значения ислама «как хранителя национального татарского духа» и реформацию мировоззренческой системы ислама, выделяя имена известных татарских просветителей Ш. Марджани (1818–1889), К. Насыри (1825–1902), а также И. Гаспринского[3]. Оценивая вклад новометодной системы обучения, он определяет ее значение как гуманитарного пространства, «в котором происходило личностное становление татарской творческой интеллигенции начала века»[4].

Аналогичные процессы происходили на территории Крыма, где своеобразным рупором идей *джадидизма* была основанная И. Гаспринским первая в мусульманском мире газета «Терджиман» («Переводчик», издававшаяся, как известно, с 1883 по 1918 год). «Через «Терджиман» идеи Гаспринского распространялись в России, в Хивинском и Бухарском ханствах, в Персии, Китае, Турции, Египте, Болгарии, Франции, Швейцарии, США. Сам Гаспринский полагал, что газета более популярна среди иностранцев, нежели среди соотечественников. Материалами издания Гаспринского пользовалась печать исламских стран»[5]. В ней

[1] По отношению к Поволжью и Северному Кавказу они были достаточно подробно описаны в моей книге «Ислам, музыкально-культурные традиции и современное образование в России» (М.: Хронограф, 1997).

[2] *Салитова Ф.Ш.* Воздействие идеологии джадидизма на становление музыкального образования Татарстана // Музыкальная культура в исламо-христианском контексте. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, Казань, 17–18 ноября 2009 г. Казань: Казанская государственная консерватория. 2009. С. 150.

[3] *Маклыгин А.Л.* Музыкальные культуры Среднего Поволжья. Становление профессионализма. Казань: Казанская государственная консерватория, 2000. С. 147, 149.

[4] Там же. С. 149.

[5] *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 15.

он, в частности, обосновывал ведущую роль российских мусульман для поднятия народов Востока и писал о важности добрососедских отношений внутри России[1].

Высказываний просветителя о музыкальной культуре немного, но в них он подчеркивал ценность традиционной культуры, в том числе, музыкальной: «… разумная, вольная песня – это половина молитвы. Она облагораживает человека, облегчает душу» – писал И. Гаспринский, возражая против религиозных предрассудков в отношении музыки. «В сказаниях, песнях, поговорках каждого народа хранятся лучшие формы и образцы языка и выражаются характер, мировоззрение и судьба данного народа»[2].

Музыкальная культура мусульман Крыма стала предметом внимания ученых в начале прошлого столетия. К сегодняшнему дню можно выделить четыре периода ее изучения:

– первый период до середины 1940-х годов, когда началась депортация крымских татар;

– второй период до начала 1990-х годов, исследование музыкальной культуры проходило в условиях их проживания в местах депортации;

– третий период после 1992 года, когда Крым вошел в состав Украины;

– четвертый период наступает с 2014 года, после присоединения Крыма к России.

Особенностью первого периода стало создание начальных обзорных представлений о музыкальной культуре Крыма и населяющих его народов. В области традиционной музыкальной культуры материал ограничивался краткими очерками, сборниками народных песен, во вступительных статьях которых, впрочем, содержался ценный информационный материал о музыкальных инструментах и песенных жанрах. Среди работ этого времени можно отметить очерк студента Лазаревского института восточных языков Алексея Олесницкого

[1] В газете «Терджиман» (1905, № 29) И. Гаспринский, в частности, писал: «Длинный ряд веков жизнь и культура русского и тюркского народов взаимодействуют, несмотря на грубые и неуместные затеи, <…> слава Богу, добрые отношения народов не поколеблены <…> и это совершенно понятно, ибо оба богатыря из века в век преследовались одной и той же гидрой о трех головах в виде тягот, неправды и невежества. Так было в прошлом. А в будущем эти народы пойдут, ибо должны идти, рука об руку, чтобы обрести одинаково нужные им свет, правду и сносную жизнь». Цит. по: *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский… с. 19.

[2] *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 95–96.

«Песни крымских турок»[1]. Он предваряет сборник песен, собранных А. Олесницким на южном берегу Крыма. В книге дана первая классификация песен по содержанию: лирические; игривые песни; солдатские, среди которых выделены песни о русско-японской войне, дестаны, переселенческие песни[2]. К числу первых относятся также работы В. Филоненко, С. Ефетова «Песни крымских татар» (1927)[3]; В. Радлова, О. Самойловича[4], статья А.К. Кончевского «Песни и музыка Крыма» из путеводителя «Крым» (1925)[5]. В ней автор обращает внимание на неизученность традиционной музыкальной культуры Крыма, он пишет, в частности, что «в этнографических музеях Москвы представлены многие народности России, Северной и Средней Азии, Кавказа – и нет ни одной витрины Крыма <...> Ни в Крыму, ни в Москве нет собрания старинных музыкальных инструментов Тавриды»[6]. В то же время он

[1] *Олесницкий А.* Песни крымских турок. Под ред. В.А. Гордлевского. Лазаревский институт восточных языков. Труды по востоковедению. Т. 32. М.: Гатцуг, 1910.

[2] «Алексей Акимович Олесницкий родился в 1888 году в Киеве в семье известного писателя, востоковеда, библеиста, исследователя Ветхого Завета, профессора Киевской духовной академии Акима Алексеевича Олесницкого (1842–1907). В 1910 году окончил специальные классы Лазаревского института восточных языков, занимался арабской, персидской словесностью, кроме того, собирал крымско-татарский песенный фольклор. Главной его страстью оставалась тюркология <...> Алексей Олесницкий работал хранителем отдела Восточных рукописей Архива Югославянской академии наук и искусств в Загребе». (URL: http://mkult.rk.gov.ru/rus/info.php?id=612225 03.12.2015).

[3] *Ефетов С.Б.* Песни крымских татар / С.Б. Ефетов, В.И. Филоненко // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. 1927. № 1 (58) / Под редакцией секретаря о-ва Н.Л. Эрнста, с. 69–84. В сборник вошли 13 песен, собранных в 1903—1910 годах в записи А. Мурасова.

[4] *Сугробова Ю.Ю.* Параллели поэтики тюркского музыкального народного творчества в полиэтническом пространстве Крыма // Теория и практика общественного развития. 2014. № 8. С. 90.

[5] *Кончевский А.К.* Песни и музыка Крыма // Крым. Путеводитель. Под общ. редакцией И.М. Саркизова-Серазини. М.; Л.: Изд-во «Земля и Фабрика», 1925. С. 149–159 (URL: http://kh-davron.uz/kutubxona/tarix/krym-i-krymskie-tatary-gustav-radde-a-s-bashkirov-maksimilian-voloshin-arkadij-konchevskij.html. 02.12.2015).

[6] Там же.

отмечает необычайно богатое песенное наследие региона, в котором можно найти генуэзские, арабские, турецкие, украинские песни, особо отмечает песни татарских эмигрантов и редкие примеры архаического песенного фольклора, бытовавшие когда-то в молодежной среде. Анализируя особенности музыкального языка, он указывает на монодическую природу песен: «Песни Крыма унисонные. Если их поет несколько человек, то без разделения на голоса. Систем хоровых подголосков, столь характерных для старых великорусских песен, в крымских песнях не было. В последние годы руководители татарских хоров стали искусственно вводить их, что совершенно убивает колорит песен»[1].

Среди музыкальных инструментов Крыма А. Кончевский называет пастушескую свирель – ховал (особый интерес представляет, на мой взгляд, старый безъязычковый тип этого инструмента, «ховалист его заменял собственным языком», этот тип встречается во многих тюркских культурах), цимбалы – сантыр, бытующие в двух вариантах: большом с 90 струнами и малом – с 50 струнами; два вида щипковой лютни сааза – булгария с 8 струнами и баглама. Упомянуты также зурна и более редкий инструмент волынка – тулуп-зурна, бубны – дарэ. Из зурначей и других музыкантов составлялся специфический крымский оркестр – чал. Данные инструменты показывают культурную общность крымской культуры с традициями Среднего Востока, арабских стран, Закавказья. Эти материалы имеют большую ценность, поскольку не только фиксируют состояние крымской музыкальной культуры того времени, но и дают возможность проведения сравнительных, в том числе транскультурных исследований позволяют рассмотреть вопросы ее (музыкальной культуры) эволюции.

Во второй период после депортации крымских татар исследования их музыки проводились фрагментарно, что было связано с запретом на изучение культуры депортированных народов, исламские традиции не изучались, как и у других народов СССР, в силу атеистической пропаганды. Запись образцов религиозной музыки проводилась, как правило, под видом фольклора. Среди немногочисленных работ этого периода выделяются сборники крымско-татарских народных песен И. Бахшиша, Э. Налбандова: «Сабанынъ саарь вакъында: Къырымтатар халкъ йырлары» (Крымскотатарские народные песни») (Топлагъан ве тертип эткен – Ташкент: Гъафур Гъулям адына Эдебият ве санъат нешрияты, 1977), и Я. Шерфединова «Янърай къайтарма» («Звучит кайтарма») (Ташкент: Изд-во литературы и искусства им. Г. Гуляма, 1979), изданные в Ташкенте.

[1] *Кончевский А.К.* Песни и музыка Крыма. С. 149–159

Третий период исследования музыкальной культуры Крыма охватывает с 1992 по 2014 годы. В это время на Украине, в состав которой входил Крым, появляются исследования С.Р. Изидиновой, М. Велиджанова, Я. Шерфетдинова, Ф. Алиева[1]. Специфической чертой традиций крымских мусульман можно назвать тесную исторически-культурную связь со Средним Востоком, прежде всего Турцией, мусульманскими традициями арабского мира и традициями европейских народов. Сравнительные исследования в этом ключе могли бы дать ценный материал и ярче представить своеобразие музыкальной культуры региона. Известна пока только одна работа подобного рода, представленная в разделе «Песни крымских татар, проживающих в Румынии» сборника известного крымско-татарского композитора и знатока народной музыки, выпускника Ташкентской консерватории Февзи Меметовича Алиева (р. 1936) «Антология крымской народной музыки»[2]. Этот серьезный труд содержит 1000 образцов традиционной музыки крымских татар и других народов Крыма: караимов, крымчаков, урумов, крымских цыган, военные песни времен крымского ханства. Следует также отметить сборник «Крымско-татарские народные песни», выпущенный Ильясом Бахшышем, Эдемом Налбандовым при участии Заслуженного артиста Украины певца Рустема Меметова (собравшего около 100 песен) в 1996 году[3], вероятно, на материале ранее упомянутого сборника, изданного в Ташкенте. Первой статьей, посвященной характеристике религиозной музыкальной традиции крымских татар, считается работа Л. Асанова «Крымско-татарские песнопения

[1] *Изидинова С.Р.* О национальной музыке крымских татар. Севастополь: Изд-во СО «ЭКОСИ – Гидрофизика»,1995; Антология крымской народной музыки / Под ред. Ф.М. Алиева. Симферополь: Крымучпедгиз, 2001; *Велиджанов М.* Къырымтатар халкъ йырларынынъ сезлери акъкъында // Къырымтатар халкъ йырлары. Топлагъан ве тертип эткенлер Ильяс Бахшыш, Эдем Налбандов. Акъмесджит, 1996; *Шерфетдинов Я.Ш.* Звучит кайтарма. Ташкент: Изд-во литературы и искусства им. Г. Гуляма, 1979.

[2] Антология крымской народной музыки / Под ред. Ф.М. Алиева. Симферополь: Крымучпедгиз, 2001.

[3] Къырымтатар халкъ йырлары (Крымско-татарские народные песни). Топлагъан ве тертип эткенлер Ильяс Бахшыш, Эдем Налбандов. Акъ месджит: Тавриянеширияты, 1996; Велиджанов М. Къырымтатар халкъ йырларынынъ сезлери акъкъында // Къырымтатар халкъ йырлары. Топлагъан ве тертип эткенлер Ильяс Бахшыш, Эдем Налбандов. Акъмесджит, 1996.

“Иляхи”»[1], изданная в 2002 году. Исследователь Г. Мамбетова, обсуждая судьбу этого жанра, пишет о том, что в результате репрессий 1930 годов, закрытия медресе, высылки из Крыма более 30000 татар, были потеряны многие мелодии, на которые пелись иляхи, и до наших дней дошли преимущественно тексты[2].

В этот период музыкальная культура Крыма, находившегося после распада СССР в составе Украины, практически не входила в зону внимания российских исследователей; по верному замечанию российского исследователя Гузель Туймовой, при наличии многочисленных трудов отечественных и зарубежных ученых по архитектуре, живописи, искусству каллиграфии, декоративно-прикладному искусству крымских татар, «*музыковедческих трудов, освещающих проблемы истории и теории» крымской традиционной музыки, «практически не существует, ни в отечественном, ни в зарубежном музыкознании*»[3]. Первыми серьезными исследованиями стали работы самой Г. Туймовой, уже в XXI веке обратившейся к религиозной музыке крымских татар[4].

[1] *Асанов Л.* Крымско-татарские песнопения «Иляхи» // Сборник тезисов VIII научно-практической конференции профессорско-преподавательского состава и студентов КГИПИ. Симферополь, 2002. С. 147–149.

[2] *Мамбетова Г.* Крымскотатарськая музыка // http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/39419/19-Mambetova.pdf?sequence=1 (на укр. яз.). 03.12.2015. С. 4.

[3] *Туймова Г.Р.* Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар: мавлид и иляхи: дисс… канд. иск. М.: ГИИ, 2008. С. 3.

[4] *Туймова Г.Р.* Указ. соч.; *Туймова Г.Р.* Религиозные песнопения крымских татар // Инсани фәннәр: эзләнү һәм табышлар. – Гуманитарные науки: поиски и достижения. ИЯЛИ. – Казань, 2004. С. 534–538; Влияние суфизма на религиозную музыкально-поэтическую традицию крымских татар // Ежегодная научно-практическая конференция студентов, аспирантов и соискателей по специальности «Музыкальное искусство», Казань, 25–26 марта: Тезисы докладов. Казань: Казан. гос. консерватория, 2004. С. 25–26; Мусульманские песнопения казанских и крымских татар: Вопросы общности // Материалы международной конференции «От общего прошлого тюркского – к общему будущему тюркскому», 10–17 ноября. Баку, 2005, с. 258; Традиционная музыка крымских татар // Искусство и образование. 2007. № 5. С. 13–20; Суфизм и культовая практика казанских и крымских татар // Суфизм как социокультурное явление в российской умме: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Казань, 21 ноября 2006 г.). Отв. ред. и сост. И.К. Загидуллин. Нижний Новгород, 2007. С. 228–236.

Оценивая в свое время (в качестве официального оппонента) кандидатскую диссертацию автора, мной было подчеркнуто особое значение этой работы: Гузель Туймовой был собран в экспедициях 2003 и 2004 годов в районах и селах Крыма (40 образцов) собственный музыкальный материал, впервые сделан акцент на ключевой для музыкальной культуры крымских татар религиозной музыкальной традиции, предпринято исследование средневековых и суфийских музыкально-поэтических жанров как в плане реконструкции, так и современного бытования. Исследовательницей был произведен комплексный и специальный музыковедческий анализ основных музыкально-поэтических религиозных жанров – мавлида и иляхи, а также впервые дана жанровая классификация музыки крымских татар. Жанровая система крымскотатарской музыки рассматривается с позиций не только фольклора, но и профессиональной музыки устной традиции, в рамках которой представлены религиозные (рецитация Корана, азан, суфийская – мавлид, иляхи, мунаджат, зикр) и классические традиции, ашыкское творчество. Подобный подход (с позиций восточных культур) к изучению музыкальной культуры Поволжья был предложен в моей монографии[1].

О музыке суфийского зикра, практиковавшегося в Крыму, известно немного. Симферопольская исследовательница Гюльшен Мамбетова пишет о проводимых до 1920-х годов церемониях суфиев, о разновидностях индивидуального (тихого) и группового (громкого) *зикра*. Она указывает, что в церемониях использовались тексты знаменитых суфийских поэтов Среднего Востока: Джалалладдина Руми, Юнуса Эмрэ, Сулеймана Челеби, Ниязи, Абдурахмана Джами, известного крымского певца и поэта Ашика Омера (ум. 1707). Важная роль в этих церемониях отводилась религиозной музыке, в частности жанру иляхи[2]. Среди суфийских жанров, таких как мавлид, иляхи, мунаджат, после запрета проведения церемоний жанр иляхи переместился в фольклорную среду (сходный процесс наблюдался в Поволжье и на Урале). Возникновение этой жанровой музыкально-поэтической формы, отличающейся мистическим содержанием (состояния суфия на мистическом пути к слиянию с Богом) и сложной суфийской символикой, приписывают турецкому поэту суфию Юнусу Эмре (1250–1320)[3]. Эта жанровая форма широко распространена среди

[1] *Юнусова В.Н.* Ислам, музыкальная культура и современное образование в России. М.: «Хронограф»,1997. С. 52.

[2] *Мамбетова Г.* Крымскотатарська музыка. С. 5.

[3] *Туймова Г.Р.* Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар. С. 41.

российских мусульман, в Крыму сочинением стихов в этой форме прославился крымский хан Мехмед Герай Хан IV Софу (ум. 1674)[1]. Иляхи имеют свои особенности в зависимости от конкретной музыкальной составляющей зикра, в каждой местности, формирующейся с учетом местных музыкальных традиций и специфики проведения церемонии в суфийском ордене (братстве). В Крыму осуществляли свою деятельность несколько орденов как местных – Дерванийа, Колечли, так и «из многих других регионов исламского мира: из Средней Азии – Йасавийа и Накшбандийа, Малой Азии – Мавлавийа, Азербайджана – Халватийа и Гульшанийа, Ирака – Кадирийа»[2]. Турецкий орден Мавлавийа, основанный знаменитым поэтом Джалалладдином Руми (1207–1271) и его старшим сыном Султаном Валладом (1226–1312), имел преимущественное положение в Крыму. Г. Туймова указывает на широкое распространение суфизма и богатую музыкально-поэтическую традицию крымских мусульман: «В средневековый период среди крымских мусульман были популярны мавлиды и на арабском языке, в том числе и Бурда “Плащ” ал-Бусири. Так, например, факт исполнения крымским ханом знаменитого Маснави-йе манави Дж. Руми указывает не только на то, что этот и многие другие тексты были известны в ханской среде. Эти факты рисуют картину традиций эпохи Крымского ханства, богатство которых составляли целые школы чтецов Корана – хафизов, кари, поэтов, ученых, суфиев»[3]. Вместе с тем она справедливо пишет о практическом исчезновении музыкальной составляющей этой традиции в прошлом столетии.

Связи традиционной музыки крымских татар с культурами Среднего Востока проявляются на уровне трактовки религиозных жанровых форм, в музыкальном языке, более тесно связанном с макамным мышлением и соответствующей ладомодальной системой, придающей (среди прочих факторов) своеобразное звучание исполняемым религиозным жанрам и всей традиционной музыке крымских татар, использованию некоторых музыкальных инструментов. С.Р. Изидинова указывает, что попытки анализировать музыку крымских татар с позиций макама предпринимал еще в 1930-е годы закончивший Азербайджанскую государственную консерваторию композитор Асан Рефатов (1902–1937)[4].

[1] *Туймова Г.Р.* Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар. С. 42.

[2] Там же. С. 46.

[3] Там же. С. 51–52.

[4] *Изидинова С.Р.* О национальной музыке крымских татар. Севастополь: Изд-во СО «ЭКОСИ – Гидрофизика», 1995. С. 36.

По словам его современников, «Асан Рефатов вел нотную запись памятников устной народной музыки, собирал, фиксировал старинные музыкальные инструменты. Им было собрано свыше 300 народных песен и мелодий, которые вошли в книгу "Къырымтатар йырлары" ("Крымско-татарские песни") 1932 года издания»[1].

Гюльшен Мамбетова пишет о макамах не только как о ладовой основе крымско-татарской музыки, но и древнем народно-профессиональном жанре с протяжным характером и широкими распевами, отдельных вокально-инструментальных пьесах и цикле придворной музыки[2]. Она отмечает два классических жанра: *пешрев* и *семаи*, оба имеют рондообразное строение. Пешрев открывал большой вокально-инструментальный цикл *фасиль* (исследовательница характеризует его как общетюркский, с чем нельзя согласиться, поскольку в Азербайджане, Узбекистане и других регионах существуют собственные виды таких циклов: *дестгях*, *маком* и др.). Описываемая ею структура этих жанровых форм (*пешрева* и *семаи*) совпадает с одноменными в арабской, турецкой, иранской музыке, так же как и применение метров классической системы квантитативного стихосложения – *аруз,* а приводимые ею ритмоформулы – *усуль* соответствуют применяемым в турецкой классической музыке. В содержательном плане она отмечает лирические или философские темы (размышления о смысле жизни).

Исполнение крымско-татарских макамов требовало от певца большого таланта и мастерства. Исследовательница называет известных авторов макамов XVII века Ашика Умера и Мустафу Джевхери. Обсуждая вопрос о современном бытовании этого жанра, она указывает на его широкое распространение до 1970-х годов и снижение популярности после того, как из жизни ушло старшее поколение крымских татар, живших в это время в Узбекистане. По ее словам, в наши дни они исполняются редко[3].

Г. Туймова определяет три аспекта макама в крымско-татарской музыке: лад, напев и композиционную структуру. Отмечая влияние макамных ладов на религиозные жанры крымских татар, она также пишет о местной жанровой форме *макама*, упоминает циклические сочинения крымских ханов в жанре *фасил* и в отдельных макамных формах,

[1] *Велиева С.* Выдающийся композитор Асан Рефатов // URL: http://bikz.org/novosti/vydayushhijsya-kompozitor-asan-refatov/ 03.12.2015.

[2] Мамбетова Г. Крымскотатарська музыка. С. 2, 8.

[3] Там же. С. 8.

например, *п*ешревы Гази Герай Хана (годы правления 1588–1596 и 1596–1607), созданные в «макамах – хиджаз, нева, ирак, ираканширан, гердание, махур и многих других»[1]. К сожалению, сравнения с аналогичными звукорядами и формами турецкой музыки исследовательница не приводит. А в этом плане возникает целый ряд важных вопросов. Как известно, *фасиль* также является жанровой формой турецкой классической музыки. В какой степени были близки эти традиции? Можно ли рассматривать *макамную* культуру Крыма как локальную турецкую традицию или это самостоятельное явление? В таком случае, в чем его сходство с другими *макамными* традициями и своеобразие? Эти вопросы ждут своих исследователей. Ранее этот интереснейший пласт крымской культуры специально не исследовался, он также не упоминается практически ни в одной работе, посвященной *макамным* культурам бывшего СССР, поскольку эта территория не входила в географическое понятие Советского Востока. Однако, продолжая опыт Асана Рефатова, изучавшего в 1930-е годы макамную ладовую основу крымскотатарской музыки, в наши дни появляются работы и в этой сфере. Г. Мамбетова, в частности, упоминает сборник известного крымскотатарского композитора Джемиля Карикова «Крымско-татарская инструментальная музыка ханского периода» (Ред.-сост. Дж. Кариков. Симферополь: Доля, 2007), то есть второй половины XVI – начала XVII века, откуда ею взяты сведения о *макамной* традиции Крыма[2]. Трудность ее изучения объясняется, среди прочих факторов, недостаточной сохранностью этой традиции в сегодняшнем Крыму, практическим отсутствием источников.

Отдельного внимания достойна крымская стержневая исламская МКТ, то есть собственно рецитация Корана, в том числе ее сопряжение с макамной ладовой системой, которая в разных регионах России имеет своеобразные локальные черты. Она практически не изучена. Исследовательница З.А. Имамутдинова, один из ведущих специалистов по проблеме исламских традиций Урало-Поволжья, выделяет несколько перспективных аспектов изучения данной проблемы, среди которых отметим: соотношение канонизированных форм чтения Корана (*кираатов*) и макамных ладов; «смысловое наполнение и ладоинтонационная выразительность» чтения Корана; «эволюция ладоинтонационного мышления в традиции чтения Корана». Она же отмечает,

[1] *Туймова Г.Р.* Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар. С. 110–111.

[2] *Мамбетова Г.* Крымскотатарська музыка. С. 2.

что применительно к религиозной практике понятие *макам* трактуется более узко, как *напев*[1].

Четвертый период с 2014 года, после вхождения Крымского полуострова в состав РФ, еще только начинается, тем важнее определить направления дальнейших исследований, оценить предшествующий опыт. На сегодняшний день музыкальная культура Крыма вновь включается в культурные регионы юга России, ее предстоит изучать этномузыковедам, востоковедам, культурологам, историкам искусства и другим специалистам. Музыка крымских татар, на мой взгляд, образует третий основной регион исламских музыкально-культурных традиций РФ (вместе с Поволжьем и Северным Кавказом).

Отдельного внимания требуют вопросы музыкальной терминологии, которые позволят выявить общность с культурами соседних регионов и показать своеобразие понимания специфических явлений музыкальной культуры, используемых в том числе в религиозной практике мусульман Крыма. Интересными в этом плане могут быть сравнительные исследования музыкальной терминологии других тюркских народов с крымско-татарской. Среди терминов особое значение, в том числе для раскрытия специфики религиозной мусульманской практики, имеют термины, связанные с основополагающей категорией звука. Казахская исследовательница С.И. Утегалиева провела сравнительное исследование звуковых категорий в тюркских языках и справедливо заметила, что «звучание инструментальной и вокально-инструментальной музыки тюркских народов обнаруживает множество точек соприкосновения с речью и языком»[2].

В следующей таблице, частично заимствованной из книги С. Утегалиевой[3], дополним столбец крымско-татарскими терминами[4].

В задачи данной статьи не входит подробный анализ крымско-татарской музыкальной терминологии (такого рода анализ требует совместной работы этномузыковедов и филологов), но и в рамках этого небольшого сравнения видны как общность музыкальной терминологии тюркских народов, так и специфичность крымско-татарских

[1] *Имамутдинова З.* Чтение Корана и макамат // Мир мугама. Материалы международного научного симпозиума. 18–20 марта 2009 г. Баку. 2009, Баку. С. 228.

[2] *Утегалиева С.И.* Звуковой мир музыки тюркских народов: теория, история, практика. М.: Композитор, 2013. С. 48.

[3] Там же. С. 57.

[4] Крымско-татарский словарь // URL: http://medeniye.org/ru/lugat 03.12.2015.

Таблица № 1

Музыкальные термины тюркских языков

Термины	Татарский язык	Казахский язык	Узбекский язык	Туркменский язык	Тувинский язык	Крымско-татарский язык
ЗВУК	тавыш, аваз, аһән	дыбыс, үн	товуш, овоз, сас, ун	сес/сас, оваз	ыыт, үн	davuş, ses, seda; kemane sesi звук скрипки; atış davuşı звук выстрела; (лингв.) ses
ГОЛОС	тавыш, аваз	дауыс	товуш, овоз, садо, сес	сес, товуш	ыыт, үн	ses, davuş, seda; yavaş ses тихий голос; bir ağızdan в один голос.
ПЕСНЯ	жыр	ән	ашула	айдым	ыр	türkü, yır, ilâiy (религиозная); türkü yırlamaq спеть песню.

терминов. Аналоги им находим и в турецком словаре музыкальных терминов: ses, seda, персид. – âvaz (звук); ağız – рот, ağızlik – мундштук, türkü, yır, – песни[1]. Это объясняется, помимо языкового родства, культурными контактами крымских татар со своими соседями. С. Утегалиева не без оснований считает, что большинство терминов,

[1] *Özbek M.* Türk halk müziği el kitabi i terimler sözlüğü. Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanliği, 1998. S. 163, 17, 7, 188, 207.

упоминаемых в знаменитом словаре XI века «Свод тюркских слов» Махмуда аль-Кашгари[1] (жыр, үн, küy и другие), имеют древнетюркское происхождение, в то время как заимствованные персидские термины (аваз/овоз, аһəн и др.) и, добавим, арабские (макам) – являются более поздними[2]. Они показательны для средневековой культурной общности мусульманских народов. Подробному сравнительному изучению, безусловно, должна предшествовать тщательная работа по составлению аннотированного словаря крымско-татарской музыкальной терминологии, поскольку неодинаковая степень разработанности проблемы в разных культурах обычно тормозит исследовательский процесс.

Перспективными в плане изучения мусульманских традиций Крыма мне представляются методы молодой отечественной науки – музыкального востоковедения, которое в последние 60 лет постепенно выделилось из этномузыковедения. В нашей стране сформировались несколько школ музыкального востоковедения: в Москве, Санкт-Петербурге, Новосибирске, Владивостоке, каждая со своим преимущественным ареалом исследований (подробно см. мою статью[3]). В Казани самостоятельная школа музыкального востоковедения еще не сформировалась, однако там сложилась сильная этномузыковедческая традиция и работают отдельные исследователи-востоковеды, которые совместными усилиями могли бы осуществить часть этой работы. Важную роль в этом процессе будет играть и научная интеграция исследователей Москвы, Санкт-Петербурга и Татарстана.

Интерес могут представлять совместные исследования с зарубежными учеными. Весной 2014 года в Стамбуле на IV Симпозиуме по музыке тюркских народов Международного совета по традиционной музыке (ICTM) при ЮНЕСКО был представлен доклад турецкого ученого Абдуллы Аката (по происхождению крымского татарина) об уникальных записях, хранящихся в Берлинских архивах, которые отечественными учеными не исследовались (в Интернете можно увидеть его

[1] Последний по времени издания перевод этого словаря см.: *Махмуд ал-Кашгари.* Диван лугат ат-турк (Свод тюркских слов). В 3-х томах / Пер. с араб. А.Р. Рустамова под ред. И.В. Кормушина; предисл. и введ. И.В. Кормушина; прим. И.В. Кормушина, Е.А. Поцелуевского, А.Р. Рустамова. М.: Восточная литература, 2010.

[2] *Утегалиева С.И.* Звуковой мир музыки тюркских народов. С. 58.

[3] *Юнусова В.Н.* Российское музыкальное востоковедение: становление и перспективы. С. 67–76.

статью[1], выполненную на материале его доклада Analyzing and Evaluating of Crimean Tatars Sound Recordings in Berlin Phonograph Archive). Этот факт свидетельствует о возрастающем внимании к данной музыкально-культурной традиции со стороны зарубежных исследователей и дает надежду на расширение рамок исследований музыки крымских татар в нашей стране.

Среди перспективных научных направлений исследования данной проблематики отмечу: музыкальное востоковедение, этномузыкознание и этноорганологию; историческое и теоретическое музыкознание, культурологию. Каждое из этих направлений современной науки найдет интересный и неизученный материал в богатой и разнообразной музыкальной культуре Крыма, однако уже сегодня существует потребность в комплексных исследованиях различных областей гуманитарного знания.

[1] *Akat Abdullah*. Influences and Changes of the Crimean Tatars Music in the Process *Rast Müzikoloji Dergisi* Cilt 1, Sayı 1 (2013) Bahar. (URL: www.rastmd.com 04.12 .2015).

Анна Алябьева (Краснодар)

Крым и Кубань как единый историко-культурный регион в контексте идеи межконфессионального согласия К теории вопроса

В наши дни идеи выдающегося просветителя, общественно-политического деятеля Исмаила Гаспринского, сформулированные в конце XIX века, приобретают особое звучание и заставляют задуматься о перспективе их развития в социокультурном контексте XXI века. Так, отсутствие конфронтации, агрессии между христианами и мусульманами является актуальной сверхзадачей для современной мировой цивилизации. В данном контексте заслуживает серьезного внимания концепция И. Гаспринского о совместном развитии славянских и тюркских народов России, построенная на основе близости их менталитета(«Русско-восточное соглашение», 1896).

Не секрет, что до недавнего времени изучение культуры географических зон Крыма и Кубани лежало, в большей степени, в русле методологического подхода «исторического перекрестка» (термин И. В. Кондакова)[1] возможных путей развития восточной традиционности и западноевропейской социально-культурной модели.Данный подход, на первый взгляд, не противоречит мысли И. Гаспринского о том, что «залегая между европейскими и монгольскими мирами, русско-мусульманский мир находится в центральных частях полушария, на перекрестках всех дорог и сношений торговых, культурных, политических и боевых»[2]. Однако выдающийся мусульманский

[1] *Кондаков И.В.* Культура России. М.: Книжный дом «Университет», 1999. С. 63.

[2] *Гаспринский И.* Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания. Бахчисарай: Переводчик, 1896. (URL http://www.rossia3.ru/politics/russia/gasprinsky /дата обращения: 20.08.2015).

просветитель-реформатор делает акцент не только и не столько на географическом местоположении, сколько на признании особых исторических связей России с миром ислама, провозглашая принципы сотрудничества мусульманских народов России с русскими на основе взаимоуважения, взаимной ответственности и осознании национальных прав друг друга. И. Гаспринский приходит к важному выводу: мусульмане «могли бы смелее и спокойнее смотреть вперед и спокойнее заняться внутренним возрождением, перенимая формы не с Запада, а из России, как из страны, более близкой им по цивилизации и складу народной жизни»[1].

Данное утверждение И. Гаспринского базируется не только на религиозно-философских воззрениях выдающегося просветителя своего времени, этот вывод был сделан им в результате личного опыта: известно, что по роду своей деятельности он тесно общался с известными представителями отечественной и зарубежной культуры, науки, политики – М. Горьким, И. Тургеневым, Л. Толстым, А. Вамбери. Он имел заслуженный авторитет в среде русской, польской, турецкой, египетской, персидской революционной эмиграции. В этой связи можно привести высказывание профессора военной академии генерала А. Витмера в адрес Исмаил-бея Гаспринского, которое, на наш взгляд, является весьма показательным для понимания значимости этой личности для современников: «Имя Ваше должно пользоваться справедливым уважением среди всех русских патриотов, к какому племени, какую бы веру не исповедовали, как имя талантливого истолкователя отношений русских православного закона к русским – закона мусульманского»[2]. Не лишним будет напомнить, что в свое время кандидатура этого выдающегося деятеля выдвигалась общественностью Франции и Индии на Нобелевскую премию Мира.

В дальнейшей международной деятельности И. Гаспринский продолжает развивать идею о преодолении колониальной зависимости Востока от Запада. В этом плане следует отметить, что основы его философско-просветительских взглядов сформировались еще ранее и нашли отражение в двух его работах. Первая работа явилась своеобразным результатом посещения юным И. Гаспринским Парижа и носила название «Беспристрастный взгляд на европейскую цивилизацию» («Авропа медениетине бир назар мювазине», 1885), которая сразу

[1] *Гаспринский И.* Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания. Бахчисарай: Переводчик, 1896.

[2] Цит. по: *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 18.

была запрещена к публикации в России. Как отмечает Османов, даже в 1906 году И. Гаспринский смог напечатать в издании «Терджимане» только «полторы-две странички из этой работы»[1].

Сформулированная в этой работе идея получает свое дальнейшее развитие в следующем труде автора – «Русско-восточное соглашение» (1894): возрождение Востока возможно только в союзе с обновляющейся Россией в контексте развития «русского мусульманства»[2]. Из чего Исмаил-бей Гаспринский справедливо делает вывод о том, что «русско-мусульманский мир переживает поворотный момент своей истории. Многовековая вражда истощила свои мотивы, нет ни смысла, ни цели чего-нибудь искать друг у друга. Пора помогать взаимно и отстаивать свою солидарность»[3].

Таким образом, можно прийти к заключению: если принять во внимание идеи выдающегося просветителя, то классическая бинарная оппозиция Восток – Запад трансформируется в системную триаду Восток – Русско-мусульманский мир – Запад. Данное положение весьма важно, так как дает возможность изучения обозначенной проблематики во всей ее целостности. Как известно, в развитии научного знания можно проследить две основные, единораздельные (термин А.Ф. Лосева) по своей сути тенденции: изучение отдельных (и весьма многочисленных) аспектов функционирования объекта, питающее процесс разделения научных дисциплин, а с другой стороны – стремление к постижению его целостности, предполагающее синтез определенных научных направлений. Результаты обозначенных тенденций дают возможность бесконечного в своем стремлении к истине обсуждения специфических и типологических характеристик изучаемого объекта как микрокосма в контексте проблемы единства мироздания. Заметим, что предложенная Р.Г. Баранцевым ячейка целостного подхода также представляет собой системную триаду, объединяющую аналитический (рацио), качественный (эмоцио) и субстанциональный (интуицио) аспекты. Ученый справедливо отмечает, что сила триады в мягкости и гибкости структурной формулы, ее способности пересматривать «хронические оппозиции» на основе триадного синтеза, назначение которого в восстановлении связей, разрушаемых

[1] Цит. по: *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 17.

[2] См. более подробно: *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский.

[3] *Гаспринский И.* Цитаты, афоризмы // URL http://quoty.ru/authors/Izmail_Gasprinskiy/ (дата обращения: 11.08.2015).

доминирующей диадной схемой мышления[1]. Согласно Р.Г. Баранцеву, триада в большей степени сращивает, соединяет и сопоставляет, чем противопоставляет, расщепляет, отталкивает, поскольку различение признаков, аспектов не должно переходить в разделение, уничтожающее целостность[2].

Полагаем, что рассмотрение вопросов общности Крыма и Кубани в контексте системной триады Восток – Русско-мусульманский мир – Запад весьма перспективно и может получить новый импульс к развитию в рамках понятия «единый историко-культурный регион», разрабатываемого в отечественном востоковедении.

Феномен единого историко-культурного региона характеризуется совокупностью территорий, обладающих не только значительным экономическим, социальным и культурным сходством, но и общностью достаточно длительного исторического процесса[3]. Например, данный подход вполне успешно был использован при рассмотрении вопросов взаимоотношения музыкальной культуры и ислама в России[4], а также при изучении культуры Юго-Восточной Азии (в частности музыкальной)[5] и выявлении социально-исторических и культурных связей Юго-Западно-азиатского и Средиземноморского ареалов[6].

[1] *Баранцев Р.Г.* Системная триада – структурная ячейка синтеза // Системные исследования. Методологические проблемы. Научно-технический прогресс. М., 1989. С. 174–193.

[2] См. подробнее: Там же. С. 15.

[3] Юго-Восточная Азия: проблемы региональной общности. М.: Наука, 1977. С. 5.

[4] *Юнусова В.Н.* Ислам – музыкальная культура и современное образование в России. Монография. М.: Хронограф, 1997; *Имамутдинова З.А.* Коранические Слово и религиозно-культовый ритуал мусульман (Урало-Поволжье) // Религиозный опыт народной культуры. Образы. Обычаи. Художественная практика. Сб. научных статей / Отв. ред. Н.Ю. Данченкова. М: ГИИ, 2003.

[5] *Алкон Е.М.* Музыкальное мышление Востока и Запада – континуальное и дискретное. Автореф. дис. … д-ра искусствоведения. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2002; *Алябьева А.Г.* Традиционная инструментальная музыка Индонезии в контексте мифопоэтических представлений. Монография. Краснодар: КГУКИ, 2009.

[6] Малоизвестные исторические хроники. Обзор событий прошлого и археологические изыскания //URL http://informvest.ru/761-edinyy-istoriko-kulturnyy-region.html (дата обращения: 17.02.2015).

Анализ данных по этногенезу, истории, социально-экономическим отношениям позволяет рассматривать Крым и Кубань (Северный Кавказ) в качестве единого историко-культурного региона, обладающего своей спецификой. Кроме того, указанный регион представляет особый интерес в свете современной геополитической ситуации и, прежде всего, заслуживает внимания своей принадлежностью как к христианскому, так и исламскому миру.

При преимущественно крымско-татарском в XVIII веке населении для современного Крыма и Кубани характерен многоэтнический состав. Собственно благодаря определенной активности крымских татар возник феномен казачества. Особый интерес представляют тюркоязычные народы, представленные на Кубани крымскими татарами, балкарцами, карачаевцами, турками и др. Например, по результатам переписи 1989 года в Краснодарском крае проживало более 17 тысяч крымских татар, что составляло 0,4% от общей численности населения края. На сегодняшний день – это только 0,03% от общей численности населения указанного региона. Следует отметить, что проживающие на Кубани татары (0,5% от общей численности населения) создают общественные и религиозные организации, активно функционирующие в крае: Сочинская городская татарская национально-культурная автономия и религиозная организация «Ясин»; татарская национально-культурная автономия города Армавира «Батыр»; Краснодарская краевая общественная организация татарский историко-этнографический клуб «Юлдуз»; Краснодарская региональная общественная организация татарская община «Булгар». Лидеры межрегионального общественного движения крымско-татарского народа «Къырым» намерены также охватить своей деятельностью Краснодарский край, планируя поддерживать добрые взаимоотношения со всеми национальными объединениями и администрациями городов и районов. Данная деятельность призвана поддерживать уважение к обычаям и традициям различных народов.

Говоря об общности народов, населяющих этот историко-культурный регион, невозможно не привести высказывание Исмаил-бея Гаспринского, для которого этот аспект был вполне очевиден: «Их свело в одно общее великая равнина – родина, простирающаяся от подножия Алтая и Памира до болот Балтийского моря; их породнило общее горе от неумения жить, ... сравните эпосы и народные думы, русские и тюркотатарские, и вы увидите, что на разных языках эти два народа излагают одно и то же горе, одни и те же жалобы и печали. И это совершенно понятно, ибо оба богатыря из века в век преследовались одной

и той же гидрой о трех головах в виде тягот, неправды и невежества. Так было в прошлом. А в будущем эти народы пойдут, ибо должны идти рука об руку»[1].

Следует отметить, что проявления социально-культурной общности в рамках единого историко-культурного региона может быть обусловлено также особенностями менталитета (на что указывал И. Гаспринский), для которого характерны мифопоэтические константы, реализующиеся в различных конфессиональных доктринах (согласно О.О. Розенбергу)[2]. Именно особенности мифологического мышления, для которого особое значение имеют эмоциональные импульсы, аффективные состояния, магические и мистические представления (коллективные представления по Л. Леви-Брюлю), могут рассматриваться в качестве важного основания на пути к межконфессиональному согласию.

В связи с этим ученые единодушно отмечают особый характер мышления, свойственный мифосознанию, позволяющий воспринимать окружающий мир во всей его многомерности и целостности. Не имея своей целью представить весь спектр мнений по данному вопросу (эта проблема заслуживает отдельного рассмотрения и предполагает привлечение специалистов из различных областей научного знания), сосредоточим свое внимание на наиболее показательных особенностях мифологического мышления, имеющих фундаментальный характер и особым образом проявляющих себя в традиционной культуре, что, в свою очередь, предполагает возможность рассмотрения мифопоэтической картины мира народов Крыма и Кубани в контексте проблемы общее/особенное. Поскольку в статье используется понятие «мифопоэтическая картина мира», то следует кратко остановиться на проблеме терминологии. Прежде всего, имеются в виду понятия «картина мира», «модель мира»[3].

В этой связи перспективной, на наш взгляд, представляется идея, высказанная О.М. Шушковой о возможном рассмотрении категорий картина мира и модель мира в русле системной триады синкрезис–анализ–синтез (А.С. Соколов): картина мира представляет собой состояние неотрефлексированного мировидения и континуального миропостижения и соответствует явлению синкрезиса; модель мира – это

[1] *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 231.

[2] *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука, 1991.

[3] Данные термины приобрели особый вес в трудах отечественных ученых, занимающихся проблемами как композиторской, так и традиционной музыкальной культуры– М.А. Сапонов, Ю.Н. Холопов, И.А. Барсова, В.Н. Юнусова, И.И. Сниткова, С.Б. Лупинос, Е.М. Алкон, А.Г. Алябьева и др.

объективация картины мира, то есть отрефлексированный изоморфный или гомоморфный образ объекта, соответствующий стадии анализа. В качестве третьей категории, релевантной стадии синтеза предлагается рассматривать парадигму «как модель постановки проблем и их решений», которая является синтезирующим, обобщающим, соединяющим началом, выделенных «в ходе анализа элементов и становится интерпретационным и регулятивным ключом»[1]. При этом автор подчеркивает, что нелинейность связей между членами триады синкрезис – анализ –синтез свойственна и системной триаде картина мира – модель мира – парадигма. Подобный тип связей позволяет выражать свойства указанных категорий через различные уровни, которые эти категории являют собой[2].

Хотелось бы обратить внимание на важный момент – гибкость структурной формулы триад предполагает нелинейный характер отношений между составляющими ее параметрами, что предполагает возможность выражения их свойств через различные уровни. Поэтому в дальнейшей работе по изучению типологических и специфических особенностей мифопоэтической картины народов, населяющих единый историко-культурный регион (в данном случае Крым и Кубань), следует учитывать возможность ее характеристики через различные уровни структурирования (модель мира), а с другой стороны, представлять как образец научно-познавательной деятельности (парадигма): «Общие формы приобретают жизнь в Частностях» (В. Блейк).

Основываясь на исследованиях ученых по проблематике мифосознания[3] можно попытаться представить наиболее показательные примеры отражения особых принципов мышления, свойственных мифосознанию в мифопоэтической картине мира народов, населяющих обозначенный историко-культурный регион.

Миф выражает мироощущение и миропонимание своего времени, своей эпохи[4] и, являясь средством концептуализации мира, находящегося

[1] *Шушкова О.М.* О понятиях картина мира и модель мира // Культура дальнего Востока России и стран АТР. Восток – Запад: мат. Всеросс. науч. конф. 25–26 апреля 2001 г. Владивосток, 2002. Вып. 8. С. 164.

[2] Там же. С. 165.

[3] Прежде всего, это работы В.Я. Проппа, О.М. Фрейденберг, Е.М. Мелетинского, В.Н. Топорова, Ф.Х. Кессиди, Л. Леви-Брюля, Э. Кассирера, К.Г. Юнга, К. Леви-Строса и др.

[4] *Токарев С.А., Мелетинский Е.М.* Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 12.

вокруг и внутри человека, в известной степени представляет собой продукт первобытного мышления. Первобытная (мифологическая) мысль «диффузивна, синкретична, неотделима от сферы эмоциональной, аффективной, двигательной, откуда происходит антропоморфизация природы, универсальная персонификация, анимизм, метафорическая идентификация объектов природных и культурных»[1].

Ментальность мифа связана с коллективными представлениями (эмоциональные импульсы и магические представления, согласно Л. Леви-Брюлю). Возникшая на основе коллективных представлений и символической интерпретации мифа Юнговская концепция архетипа, по мысли С.С. Аверинцева, ориентирует исследователя на отыскание в «этническом и типологическом многообразии мифологических сюжетов инвариантного архетипического ядра», которое, в свою очередь, метафорически выражено «этими сюжетами и мотивами (мифологемами)»[2]. Из чего можно сделать вывод, что мифологема – это метафорически выраженное инвариантное архетипическое ядро, которое никогда не может быть исчерпано «ни поэтическим описанием, ни научным объяснением»[3].

У К.Г. Юнга понятие архетипа обозначало первичные схемы образов, воспроизводимые бессознательно и априорно формирующие активность воображения, а потому выявляющиеся в мифах и верованиях, в произведениях литературы и искусства, в снах и бредовых фантазиях. Позднее термин архетип стал применяться для наиболее общих и фундаментальных мифологических мотивов, лежащих в основе художественных и в том числе мифологических структур[4].

Особую функцию в различных традиционных культурах выполняют мифологемы воды, огня и мировой горы (мирового древа или древа жизни). Не имея своей целью представить весь спектр обозначенных мифологем, бытующих в культурах рассматриваемого единого историко-культурного региона (это может быть темой отдельного исследования), приведем лишь несколько примеров, касающихся проявленности мифологемы воды и огня.

В свадебном обряде крымских татар мифологема огня присутствует, в частности, в одном из эпизодов: девушки с украшенной свадебной

[1] *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. М.: РГГУ, 2000. С. 24.

[2] *Аверинцев С.С.* Архетипы // Мифы народов мира энциклопедия. В 2-х т. М., Советская энциклопедия, 1980.Т. 1. С. 110 .

[3] Там же.

[4] Там же. С. 111.

свечкой выходят во двор и «при ее свете открывают хороводный танец "хоран", который мог сопровождаться лирической исторической песней времен Русско-турецкой войны "В кизиловом лесу", лирической песней "Варирач"» и др.[1]

В традиционной культуре казаков-старообрядцев разного толка мифологема воды проявляется в Троицком обряде пускания кораблика (корабликов). Строили Троицкий «корабль» (различных размеров), украшали лентами, на него помещали кукол в казачьих костюмах и с песнями несли к воде (озеру, реке), спускали на воду, а затем начинали стрелять, чтобы потопить его. Остатки «корабля» – щепки, ленты и т.п. – дети делили между собой, так как, согласно представлениям носителей традиционной культуры, они обладали особой магической силой оберега.

Интересный пример, на наш взгляд, демонстрирующий проявленность мифологемы воды, представлен в похоронном обряде – *Дженазе мерасими* крымских татар. В данном обряде существует особая группа напевов, которую образуют иляхи с названием *Сув селя*. Дословно с крымско-татарского языка *Сув селя* переводится как «водный поток», «бурный паводок, грязекаменный поток после дождя». *Сув селя иляһийсы* распеваются во время проведения обряда, «представляя собой молитву для отпевания покойника, которая совершается во время омовения его тела»[2]. Как отмечает Г.Р. Туймова, напевы этой группы исполняются мужчинами, число которых должно быть нечетным – три, пять, семь и т.д. «Как правило, иляхи этой группы исполняются от лица умершего. Их распевание в момент омовения представляет собой важную часть *Дженазе мерасими* – поэтическую молитву умершего»[3].

Итак, наличие общих, тождественных по своему характеру другим мифологиям архетипических мотивов, может быть обнаружено и в мифопоэтической картине мира народов названного единого историко-культурного региона. Очевидно, что их функционирование будет иметь ряд особенностей.

Одним из наиболее показательных типологических свойств мифологического мышления является существующее во многих традиционных

[1] Песни и танцы крымских татар / Сост. Я. Шерфединов. М.; Симферополь,1931. С. 5.

[2] *Туймова Г.Р.* Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар: мавлид и иляхи: дис. ...кандидата искусствоведения: 17.00.02. М., 2008. С. 83.

[3] Там же. С. 84.

культурах циклическое восприятие времени. Приведем только один пример: «к числу традиционных массовых праздничных общенародных гуляний *джийин* (сбор-собрание) относятся в первую очередь праздники: *Наврез* – день весеннего равноденствия – Нового года и начала активных земледельческих, садово-полевых работ, *Хыдырлез* – день окончания весенне-полевых работ, *Тепреч* – отмечаемый массовыми гуляниями на природе связанных с наступлением лета»[1]. Безусловно, подобных примеров, существующих в традиционных культурах рассматриваемого единого историко-культурного региона, можно привести достаточное количество.

Мифологическое сознание, по образному выражению Э. Кассирера, подобно шифрованному письму, которое может быть понятным только тому, кто обладает необходимым для этого ключом[2]. Мифотворчество является символическим «языком»: «конкретные предметы, не теряя своей конкретности, могут становиться знаком других предметов или явлений, то есть их символически заменять»[3]. Э. Кассирер, разрабатывая символическую теорию мифа, рассматривал мифологию как символическую форму культуры, представляющую собой замкнутую символическую систему, объединяемую характером функционирования и способом моделирования окружающего мира. При замене одних символов другими мифическая мысль делает описываемые ее предметы «более умопостигаемыми (хотя полное преодоление метафоризма и символизма в рамках мифа невозможно)»[4].

В этой связи хотелось бы обратить внимание на мифологическое понимание числа. Число, согласно Э. Кассиреру, одновременно несет в себе «момент всеобщности и момент постоянного обособления», при этом число никогда не бывает просто порядковым числительным – у каждого числа «своя собственная сущность, своя собственная природа и сила»[5]. Именно эта индивидуальная природа числа является, по мнению ученого, всеобщей постольку, «поскольку она в состоянии

[1] *Заатов И.* Истоки и становление традиций крымско-татарского сценического и театрального искусства //URL http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/76089/29-Zaatov.pdf? sequence=1 (дата обращения: 07.02.2015).

[2] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 51.

[3] *Токарев С.А., Мелетинский Е.М.* Мифология. С. 18.

[4] Там же. С. 13.

[5] *Кассирер Э.* Философия символических форм. С. 150.

пронизать самые разнородные, для чисто эмпирического восприятия абсолютно гетерогенные разряды бытия и обеспечить благодаря этому их взаимосвязанность». Э. Кассирер приходит к выводу, что в мифологическом сознании число служит первичной и основополагающей формой отношений – «если для логического мышления число обладает универсальной функцией, универсальным значением, то для мифологического восприятия оно – изначальное «существо», сообщающее свою сущность и силу всему тому, что под него подпадает»[1]. Например, в крымско-татарской практике существует иное название зикра – *келиме-и тевhид чекюв,* что переводится как «повторять слова (формулу) Единичности Бога». По своей структуре *келиме-и тевhид чекюв* представляет собой коллективное произнесение нараспев формулы *тахлил – Ла иляха илла-л-лаху* девяносто девять раз и чтение иляхи[2]. Как известно, число девяносто девять в исламе обладает особой символикой, прежде всего, это определенное количество прекрасных имен Бога, встречающихся в Коране. А. Шиммель по этому поводу писал: «Многочисленные и часто противоречивые атрибуты, присвоенные Аллаху в Коране, образуют цепь из девяноста девяти "самых прекрасных имен", которым предстояло играть важную роль в теориях более позднего мистицизма и в молитвенной практике, и которым иногда придавалось магическое значение»[3]. Г.Р. Туймова в своем исследовании отмечает, что «количество повторения *тахлиля* делится на три этапа, каждый из которых состоит из тридцати трех раз и чередуется чтением религиозных музыкально-поэтических текстов – иляхи. Первый круг – *бер чеврем тэспэ* «один круг четок» (тридцатитрехкратная рецитация тахлиля) завершается словами руководителя *Дуа*: *Мухаммадун расулу-л-лахи* «Мухаммад посланник Его». После этого присутствующие хором начинают читать иляхи. Обычно, распеваются по две-три строфы иляхи. Остальные два круга (33 + 33) полностью совпадают с первым»[4]. В данной религиозной практике цифра тридцать три может ассоциироваться с солнцем и светом: именно столько раз эти понятия повторяются в Коране.Однако цифра 33 обладает «особой сущностью» и в других традициях – «тридцать три богатыря», «тридцать лет и три года». Кроме того, в *лестовке* (разновидность четок) старообрядцев

[1] *Кассирер Э.* Философия символических форм. С. 150.

[2] См. подробнее: *Туймова Г.Р.* Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар. С. 59.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 60.

были группы в 33 *бобочки*. Мусульманские четки могли насчитывать 99, 33 или 11 бусин.В православных четках чаще всего используется 33 бусины (число земных лет жизни Христа).

Ученые отмечают, что мифологическое мышление оперирует семантическими бинарными оппозициями (светлый – темный, теплый – холодный, внутренний – внешний), которые соответствуют и пространственно-временным отношениям (небо – земля, земля – подземный мир, север – юг, запад – восток, день – ночь, зима – лето, солнце – луна), и социальным (свой – чужой, мужской – женский, старший – младший, низший – высший), и границе природы и культуры (вода – огонь, солнце –огонь очага, вареный – сырой, селение – пустыня и т.п.), а также обозначают фундаментальные антиномии: жизнь – смерть, счастье – несчастье, и главную мифологическую оппозицию – сакральный – профанный[1]. Приведем буквально несколько примеров функционирования оппозиции мужской – женский и тихий – громкий в крымско-татарской культуре. Во время свадебного обряда «женщины и мужчины танцуют на разных половинах дома. Традиции раздельного исполнения танцев мужчинами и женщинами крымские татары в некоторых населенных пунктах долгое время строго придерживались не только во время свадьбы, но и в повседневной жизни, о чем свидетельствуют письменные источники XIX – начала XX века»[2]. Есть танцы, названия которых со всей определенностью указывают на женский или мужской состав исполнителей, например: «*Къадынлар оюн*» (женский танец); танец «Акъайавасы» (мужская мелодия). Кроме того, названия иляхов, исполняемых у крымцев во время свадебного обряда, также однозначно апеллируют к одному из членов оппозиции: *Киев иляһийсы* «Иляхи жениха» и *Келин иляһийсы* «Иляхи невесты»[3]. Как указывает И. Заатов, обычай под названием «къонушма» – буквально беседа, разговор, диалог «существовал до 1930-х годов и в степном Крыму. И в «шабаше» и в «къонушма» участвовали только мужчины. Одним из существенных между ними различий являлось то, что «шабаш» могли наблюдать все присутствующие на свадьбе, а для проведения «къонушма»

[1] *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. С. 25.

[2] *Бабий А.Н.* Крымско-татарский народный танец в фольклорно-этнографических исследованиях 20–30-х гг. XX ст. // Культура народов Причерноморья. 2004. № 51. С. 75.

[3] *Туймова Г.Р.* Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар. С. 86.

мужчины удалялись в отдельное скрытое от женских и детских глаз помещение»[1].

В отношении оппозиции громкий–тихий следует обратить внимание на тот факт, что в религиозной практике суфиев известен феномен громкого коллективного зикра. Зикр крымцев, по мнению Г.Р. Туймовой, вызывает ассоциации с громкими зикрами ряда суфийских братств, например «Кадирийа или местный орден Дерванийа»[2]. При этом в практике инструментального музицирования используется «Ансамбль нежных инструментов»[3] (*индже саз такъымы),* включающий в свой состав саз, багламу, ребаб, кеманчу, най, сантур, даре, думбелек[4]. Само название этого ансамбля говорит об особой темброформе, присущей его составу. Полагаем, что в данном случае понятие «нежный» вполне коррелирует с понятием «тихий».

Помимо того, что мифологическое мышление использует бинарные оппозиции, для него характерен «известный параллелизм между различными рядами семантических оппозиций»[5]. Так, например, противопоставление высокого и низкого предполагает «контрасты неба и земли, земли и подземного мира, частей тела, расположенных выше и ниже, уровней *высокий – низкий* в социальной иерархии»[6]. При этом наличествует тенденция, также свойственная мифологическому мышлению, маркировать один полюс оппозиции позитивно, а другой – негативно: высокий, прямой, мужской, старший, близкий, свой, сухой, день, небо (в отличие от земли), земля (в отличие от подземного мира), белый, красный, как правило, имеет позитивную направленность. Тогда как низкий, левый, женский, младший, дальний, чужой, мрачный, влажный, невидимый, черный, ночь обычно отмечены негативно[7]. Хотелось бы обратить внимание, что принадлежность к позитивному или негативному началу члена оппозиции не всегда однозначно

[1] *Заатов И.* Истоки и становление традиций крымскотатарского сценического и театрального искусства.

[2] *Туймова Г.Р.* Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар. С. 61.

[3] Перевод Я. Шерфединова (*Шерфединов Я.* Янърай Къайтарма. Звучит Къайтарма. Ташкент, 1978. С. 8).

[4] *Туймова Г.Р.* Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар. С. 106.

[5] *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. С. 25.

[6] Там же.

[7] Там же.

выдерживается, поскольку, обладая амбивалентным характером, одно и то же явление может быть отмечено и как положительное, и как отрицательное. Так, например, земля может характеризоваться и как положительный (по отношению к подземному миру), и как негативный (по отношению к небу) член оппозиции. То, какой своей гранью предстанет явление, во многом определяется контекстом. В качестве яркого примера, иллюстрирующего высказанное положение, рассмотрим существующий в крымско-татарской культуре феномен шутовства. Происхождение профессионального шутовства или вернее профессионального скоморошества – «масхарабазлыкъ» («масхарабаз» – скоморох, цирковой артист в крымскотатарском языке). Этимология этого слова, имеющего иранское происхождение, означает игра шута, игра скомороха («масхаре» – шут, «бази» – игра). «Отсюда и изначально в крымско-татарском языке обозначавший веселое и шутовское зрелище термин "масхаралыкъ", впоследствии приобретший нарицательный смысл и означающий сегодня слово позор, срам»[1].

Следовательно, при выявлении принадлежности какого-либо явления мифопоэтической картины мира носителей традиционной культуры рассматриваемого региона к позитивному или негативному полюсу, необходимо учитывать следующие условия: его амбивалентный характер и постоянно меняющийся контекст функционирования.

Как отмечают ученые, на основе бинарной логики создаются иерархизированные символические системы, в которых присутствует отождествление человеческих и социальных групп с видами животных и растений. Е.М. Мелетинский отмечает, что классификационный эффект бинарной логики увеличивается благодаря дифференциации уровней и кодов[2]. Таким образом, бинарные оппозиции предстают в виде мифопоэтических классификантов, воссоздающих контекст бытования изучаемого феномена культуры различных народностей Крыма и Кубани (в частности тюркоязычного населения) и способствуют выявлению его скрытого потенциала и его функции, которая отводилась ему в конкретной мифопоэтической модели мира. Другими словами, мифопоэтические классификанты, устанавливая параллелизм между различными уровнями семантических оппозиций, отмечая позитивные или негативные их качества, предстают в качестве путеводной нити по лабиринтам мифологического символизма и, способствуя

[1] *Заатов И.* Истоки и становление традиций крымскотатарского сценического и театрального искусства.

[2] *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. С. 25.

восстановлению многочисленных связей мифологического объекта, в итоге дают возможность его целостного понимания.

Следует отметить, что проблеме классификации в архаичных обществах уделялось большое внимание в работах В.У. Тэрнера, ставящего под сомнение универсальность бинарных оппозиций. В.У. Тэрнер в ходе своих изысканий приходит к выводу, что «не только половой дуализм, но и практически любую форму дуализма следует рассматривать как часть более широкой трехчленной классификации»[1]. Ученый полагает, что именно трехчленная классификация, связанная с белым, красным и черным цветами, является универсальной. Отметим следующее: в выдвигаемой ученым концепции названные цвета являются не только различимыми в зрительном восприятии разных частей спектра; это и (по выражению В.У. Тэрнера) «сокращенные или концентрированные обозначения больших областей психофизиологического опыта, затрагивающие как разум, так и все органы чувств, связанных с первичными групповыми отношениями»[2]. Приведем в качестве примера некоторые обряды, в которых задействован красный цвет, специально не останавливаясь на его семантике в контексте различных культур. В свадебном обряде крымских татар, по мнению Л. Асанова, «...были иляхи, исполняемые во время окрашивания волос, ладоней, ногтей, а также ступней и ногтей ног невесты красной хной...»[3]. Красный цвет присутствует в Троицком обряде казачества: кораблик, который специально строили к этому дню (о чем уже ранее говорилось), красили в красный цвет. Кроме этого, напомним, что внутреннее пространство жилищ в христианской традиции на Кубани обязательно включало красный угол, где помещались образа, лампадки, свечи и т.п. Согласно верованиям носителей традиции эта часть дома символизировала алтарь храма.

Думается, что было бы весьма продуктивно изучить функционирование трехчленной классификации в мифопоэтической картине мира народностей Крыма и Кубани в контексте проблематики общее/особенное.

Еще одной особенностью мифологического мышления является диффузность: «первобытная мысль диффузивна»[4]. Возникает «парад всех знаковых систем» (выражение В.Н. Топорова), воплощенный

[1] *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 72.

[2] Там же. С. 103.

[3] Цит. по: *Туймова Г.Р.* Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар. С. 86.

[4] *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. С. 25.

в уникальном феномене традиционной культуры народов, населяющих обозначенный регион. Действие принципа диффузности просматривается и в том, что терминология, присущая одной области искусства, может быть заимствована и использоваться в другой. Как отмечает Р.Г. Туймова, в крымско-татарском традиционном творчестве термин *ава* имеет два значения и, соответственно, две функции. В первом случае он указывает на танец или танцевальную мелодию, во втором – инструментальную мелодию, которая предназначена для слушания. В качестве примеров инструментальных мелодий автор приводит *Къаве авасы* «Мелодия для подачи кофе», *Киев авасы* «Мелодия жениха», *Траш авасы* «Мелодия для бритья», выполняющие функцию сопровождения свадебного обряда[1]. Можно привести и другой пример подобной диффузности на уровне терминологии. «В группу инструментальных крымско-татарских жанров и форм входят и мелодии, обозначаемые названием *эзги*. Под этим термином обычно подразумевается напев, мелодия, наигрыш импровизационного типа. Форма *эзги* существует и в культуре турок. Однако, если в крымско-татарской культуре *эзги* – это вид инструментальной музыки, то в турецкой – это напев, то есть вокально-инструментальная песня»[2].

Следует также сделать акцент на том моменте, что в культуре крымских татар часто одни и те же тексты иляхи бытуют под разными функциональными названиями. Например, «текст *Кара ерлер* «Могилы», включенный А.А. Сахтаром в раздел *Вукуф илякъийсы*, бытует в крымско-татарской культуре в виде иляхи, исполняемого не только во время *Дуа*-поминаний и похорон, но и в любое другое время»[3]. В этой связи Р.Г. Туймова приходит к логичному выводу: «Важная особенность крымских иляхи – отсутствие строгой закрепленности одного поэтического текста за определенной мелодией. Один и тот же стих может распеваться на разные мелодии, как и один и тот же напев может бытовать с разными текстами. Гибкость и смена функции поэтических текстов иляхи распространяется и на мелодию, способствуя ее мобильности. Другими словами, возможность включения определенного текста иляхи в разные группы влечет за собой подобный процесс и в мелодии, которые также могут входить в разные группы»[4]. Кратко отметим, что

[1] *Туймова Г.Р.* Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар. С. 96.

[2] Там же. С. 97.

[3] Там же. С. 80.

[4] Там же. С. 169.

принцип диффузности проявляет себя и в старообрядческой традиции – песни, сопровождавшие обряд «пускания корабликов», исполняли и на свадьбах.

К этой проблеме имеет отношение и многозначность наполнения терминов, что демонстрирует свойственное мифосознанию явление «паронимии» – одно и то же слово используется для совершенно различных представлений, являясь ключом к интерпретации не только мифологии, но и, на наш вгляд, рассматриваемого объекта во всей его целостности, поскольку «мифология в высшем смысле слова – это власть, которой язык располагает над мыслью, причем в каждой возможной сфере его деятельности»[1].

Важно отметить, что магия слова и имени, а изначально – звука, наряду с магией изображения, также является составной частью магического взгляда на мир, поскольку в «каждом звуке человеческого голоса присутствует своеобразная власть над вещами»[2]. Возможно, именно поэтому солнечные и лунные затмения, бури, грозы и другие природные катаклизмы во многих традиционных культурах пытаются усмирить и отогнать громкими криками, шумами, пением (то есть звук дает возможность механического воздействия на окружающую среду). Именно с особым эмоциональным воздействием могут быть связаны специфические черты моделируемого исполнителями звукового пространства. Так, стилистические особенности одного из вариантов напева *Сув селя иляһийсы* задают «декламационную манеру интонирования, сравнимую с характерным для мусульманской традиции стилем “тараннум”». Особенностью этого стилистического приема является «…особый тип распева текста поэтического (касыды, газели) – это была декламация “с плачем” в голосе …»[3]. Безусловно, подобные типы распевов, усиливающие эмоциональное воздействие на слушателей, присутствуют в различных культурах. Полагаем, в мифопоэтической картине мира носителей традиционной культуры рассматриваемого региона особая «магия» звука также имеет место, поэтому изыскания в данном направлении были бы весьма результативны.

Добавим, что своеобразным зеркалом, сохраняющим ключевые образы архаичного прошлого, в той или иной степени выступает каждый элемент традиционной культуры народностей, каждая ее

[1] *Кассирер Э.* Философия символических форм. С. 32.

[2] Там же. С. 53.

[3] Цит. по: *Туймова Г.Р.* Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар. С. 144.

составляющая, которая может транслировать мифопоэтическую картину мира народностей, населяющих Крым и Кубань,

Для осмысления особенностей мифопоэтической картины мира представляется целесообразным рассмотрение ее специфики на примере мифологии, поскольку важной чертой мифологии, как уже было отмечено, является «…наличие системных представлений о мире, где миф выражает миропонимание и мироощущение эпохи его создающей»[1].

Мифопоэтические константы, лежащие в основе творчества, способствуют пониманию, сохранению, развитию и передаче своеобразия культурных ценностей каждого отдельного народа, зафиксированных в его искусстве, из которых и складывается мировая цивилизация. Музыкальная культура является одной из уникальных составляющих этой целостности.

Традиционная музыкальная культура народов данного историко-культурного региона, принадлежащих различным конфессиям, является составной частью мировой культуры и обладает особой эстетической ценностью. Несмотря на исследования, проводимые в разные годы учеными (А.К. Кончевский, Я. Шерфединов, З.М. Налоев, Б.Г. Ашхотов, А.И. Рахаев, И. Затов, С. Изидинова, А. Османова, Г.Р. Туймова и др.) музыкальный фольклор тюркоязычного населения еще мало изучен. Решение проблемы общее/особенное, свое/чужое в самых разных областях социально-культурной деятельности требует адекватного осмысления. Вокальное и инструментальное звукотворчество является составной частью древнейшей традиции, тесно связанной с обрядами. Поэтому предлагается рассматривать артефакты традиционной культуры тюркоязычных народов в контексте их мифологических представлений. Метод анализа, направленный на выявление континуальных знаков звуковысотного пространства[2], способствует выявлению принципов общего и особенного в песенных традициях народов, населяющих единый историко-культурный регион, поскольку ориентирован на специфику мифологического мышления.

При этом следует принять во внимание, что не только мифология понимается как особый тип мышления: мифологическое мироощущение выражается и в иных формах – действа, песни, танца и т.д., причем эти

[1] *Мелетинский Е.В.* Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1991. С. 634.

[2] *Алкон Е.М.* Музыкальное мышление Востока и Запада – континуальное и дискретное.

формы инвариантны друг другу и имеют взаимозаменяющий характер («семиотическое дублирование»). Таким образом, можно прийти к следующему заключению: присущие мифологическому мышлению аспекты (наличие мифологем, цикличность, символизм, бинарные оппозиции, диффузность, амбивалентность), особым образом реализующиеся в мифопоэтической картине мира носителей традиционной культуры, могут проявить себя в форме традиционного музицирования (вокального и инструментального) – на уровне особых свойств инструментария, средств музыкальной выразительности и т.п. Однако стремясь понять содержание мифологического сознания изнутри, а не извне, необходимо учитывать тезис Э. Кассирера о своеобразном взаимопроникновении, индифферентности всех ступеней объективации, различаемых эмпирическим мышлением и критическим разумом.

Таким образом, глубинное единство, предопределенное общими этническими корнями народов Крыма и Кубани, условиями их жизни, совместно испытанными внешними влияниями и мобильностью населения, обусловившей постоянные межъязыковые контакты, вполне позволяет изучать культуру (и музыкальную в частности) этих народов как единую систему в рамках обозначенного региона.

Позволим себе закончить статью высказыванием Исмаил-бея Гаспринского, которое по прошествии времени не потеряло своей актуальности: «Как неодушевленный, так и одушевленный мир подчинены известным законам. Зная законы жизни, социальные и политические условия жизни, социальные и политические условия времени и места, можно предвидеть многое в жизни государства и народов»[1].

[1] Цит. по: *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 9.

К проблеме европеизации культуры мусульман. Новое искусство

Зиля Имамутдинова (Москва)

Тенденции просвещения и европеизации в исламском мире. XIX столетие и рубеж XIX–XX веков

Движение обновления и просвещения охватывает в XIX – начале XX века в той или иной мере почти весь исламский мир, получив названия ан-Нахда (в арабских странах, прежде всего в Египте), танзимат (Османский халифат), джадидизм (среди мусульман Крыма, Урало-Поволжья, Северного Кавказа, входящих в границы Российской империи, а также Закавказья, Средней Азии). Крупнейшими идеологами и практиками этого широкого движения становятся Джамал-ад-Дин Афгани (1839–1897), Мухаммад Абдо (1849–1905), Исмаил бей Гаспринский (1851–1914), Шагимардан Марджани (1818–1889), Муса Бигеев (1875–1949), Ризаэддин Фахреддин (1859–1936), Зардаби Гасанбек (1837–1907) и др.

Особенности течений просвещения определялись государственно-историческим контекстом, движимые, в одних случаях, прежде всего, стремлением к укреплению государственно-политической мощи (как это происходило в странах Ближнего Востока), в других – активным развитием национального самосознания (у российских мусульман-тюрков и др.).

Просвещение означало установку на обновление, осуществление многоплановых реформ, затрагивающих разные стороны жизнеустройства, и как следствие – европеизацию культуры мусульман. Адаптация опыта иной цивилизации сама по себе не являлась для мусульман чем-то экстраординарным. Общеизвестно, какое значение имело для исламской цивилизации (а в дальнейшем и для самой Европы) обращение к западному античному наследию, инспирирующему активную переводческую деятельность, ведя к подъему науки и расцвету исламской культуры в целом. В то же время установка на обретение знаний и умений, выработанных в границах чуждых (в конфессиональном и цивилизационном планах) государств не была руководством

к действию для всей уммы (исламской общины) практически на всех исторических этапах, оборачиваясь расслоением культуры: европеизация порождала новые традиции, трансформируя устоявшиеся и развиваясь параллельно исконным.

Процессы европеизации, завладевая разными регионами исламского мира, инициировались различными факторами: дипломатическими контактами между государствами, государственной политикой как следствием исторических потрясений (военных событий), обучением в Европе, пассионарными личностями вовне и внутри традиции и, наконец, широкими обновленческими движениями.

Первоначально должен был пробудиться позитивный интерес к ранее неприемлемой (в понимании многих мусульман) «заморской» жизни и культуре, означая готовность к приобщению к этому опыту. Сама по себе страсть к знакомству со всякого рода диковинами всегда характеризовала Восток, упрочивая привычки к путешествиям (к этому приучал и хадж – паломничество в Мекку как религиозное предписание[1]) и фиксируясь в письменном слове[2]. Кроме того, любопытство ко всему новому поддерживалось и на местах благодаря приезжим купцам, привозившим необычные товары, как и драгоценные рукописи по трассам Великого шелкового пути, веками связывающим Восток и Запад.

Не могли не развиваться дипломатические отношения между государствами при их принадлежности к противоположным мирам. Так, удивительные результаты в плане интересующих нас явлений имел обмен дипломатическими миссиями между османами и французами.

[1] На совершение хаджа (как и паломничество к шиитским святыням в Кербеле в Ираке, Мешхеде в Иране и другим местам) уходили месяцы, а то и годы, означая знакомство со странами, лежащими по выбранному маршруту, и культурами заселяющих их народов. Путь в Мекку заметно упростился по завершению в 1908 году строительства османами железной дороги (по линии древнего караванного пути), связавшего, наконец, Дамаск (столицу Сирии – очередной транзитный пункт в направлении к Аравию) с Мединой. Однако спустя чуть более десяти лет, по окончании Первой мировой войны, этот участок железной дороги был разрушен ее противниками среди арабов-кочевников. См.: *Сибгатуллина А.* Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. М.: Институт востоковедения РАН, 2010. С. 109–121.

[2] Описания паломничества породили особый литературный жанр хаджнаме, рассказы о чудесах, связываемых со странами и городами, вошли в разнообразную географическую литературу.

Весьма красноречив следующий факт: еще в 1699 году в Стамбул из Парижа вместе с французским послом прибыл Жан Батист Ван Мур – фламандский художник, которому были заказаны сто полотен, запечатлевших типичные картинки жизни турецкого двора. Портреты его обитателей, включая самих правителей, в дальнейшем были изданы в виде гравюр и имели большой успех.

Данный пример свидетельствовал о существенных изменениях в умонастроениях элитарной прослойки османского общества: отношение к живописи в исламе повсеместно вызывало активные дискуссии, сопровождаясь строгими запретами на изображение человеческих лиц, хотя и нарушалось[1].

В XVIII веке итогом дипломатических контактов между Османским халифатом и Францией стало проникновение тенденций европеизации в тюркскую (османскую) культуру: начало «эпохи ла-ле» (тюльпанов)[2], когда Турция поддалась моде на все французское – «аля франга»[3]. В данном случае имеется в виду повальное увлечение тюльпанами, а в дальнейшем – строительство дворцов и пр. Исследователь А.В. Витол рассматривает эти факты как отзвук годового пребывания (с осени 1720 по осень 1721 года) турецкого посольства во Франции, куда оно прибыло в ответ на визит в Стамбул французского посланника маркиза де Боннака[4]. Турецкому послу и его свите из шестидесяти человек было

[1] Исламская умма и сейчас расколота в этом вопросе; часть мусульман относится с заметным неодобрением к существующим книжным миниатюрам с изображением литературных образов, в первую очередь, пророка Мухаммада.

[2] Небывалая любовь к тюльпанам, привезенным в ту эпоху из Франции, сохраняется и по сей день, обнаруживаясь в современном декоре зданий в турецких городах и многом другом.

[3] На тот же период приходится и всплеск интереса во Франции ко всему турецкому, вызвав ответную моду «аля тюрка» (постройки, одежда, прически, безделушки). Работы французского живописца Левни, создавшего альбом гравюр с портретами турецких принцев и картинами придворной жизни османов этого времени, способствовали распространению художественных поделок в «восточном стиле». См.: *Витол А.В.* Османская империя (начало XVIII в.). М.: Наука, 1987 (см. также: URL: http://historik.ru/books/item/f00/s00/z0000056/st001.shtml. 17.11.2015).

[4] В качестве формального повода этой поездки и особого рода результата дипломатических переговоров стала передача французам в тот момент привилегий в отношении мелкой реставрации храма Господня в Иерусалиме.

велено «разузнать о средствах цивилизации и образования Франции и сообщать о тех, которые можно применить»[1]. Написанное по возвращении Мехмедом-эфенди «Сефаретнаме» о поездке стало популярнейшим чтивом у османов, а привезенные из Франции чертежи и проекты начинают использоваться при строительстве дворцовых комплексов и в садово-парковом искусстве. Среди реализованных со всем великолепием архитектурных проектов аля Версаль отмечают дворец Долмабахче, сооруженный в стиле барокко в Стамбуле по повелению султана Абдул-Меджида I (1842–1953).

Радикальные шаги к модернизации исламского общества были осуществлены в первой половине XIX века. На данном этапе это явление охватило разные страны Ближнего Востока и было инициировано со стороны правителей как Османского халифата, так и Египта, находящегося на тот момент под протекторатом Османского халифата. Правителями – османским султаном-реформатором Махмудом II (годы правления 1808–1839) и его преемником султаном Абдул-Меджидом (1839–1861), египетским пашой (наместником) Мухаммадом Али (1805–1848) была осознана – по результатам военных кампаний на исламском Востоке – необходимость военных реформ и укрепления военно-политической мощи их стран, толкая на введение реформ в различных сферах культуры, в частности, в образовании.

Исторически в этом направлении Османский халифат опережает остальные страны мусульманского Востока. При султане Махмуде II успешно осуществляется военная реформа (устраняется янычарское войско и разрабатывается военный устав по французскому образцу)[2], в 1840-е годы появляются светские учебные заведения и книгопечатание.

Принципиальной особенностью периода коренных перемен в устройстве османского общества, ограничиваемого историками 1839–1876 годами и называемого «танзиматом» (букв. «упорядочение»), была направленность на экономику и социальную сферу. В плане образования это выразилось в выстраивании учебной системы от – в первой трети XIX века – светских школ с точными науками до организации

[1] *Витол А.В.* Османская империя.

[2] Фактически первым к радикальным преобразованиям приступил его предшественник – Селим III (1789–1808), однако эта попытка была в государстве резко отринута, приведя к его свержению. Османское общество в тот исторический период было еще не готово к таким нововведениям. См.: *Витол А.В.* Османская империя.

в 1848 году первого университета[1], основании академии наук и введении практики обучения за рубежом.

При всей значимости для мусульман этих событий особое значение для всей уммы имели процессы, происходящие в арабских странах, прежде всего в Египте, где находился центр исламской учености – университет «ал-Азхар» и принимались решения, судьбоносные для всего исламского мира. Итоги египетского похода Наполеона Бонапарта столкнули арабское общество с пониманием необходимости преодоления отставания в развитии государства. При этом всеобщий интерес к Франции определялся не только политическими соображениями, обуславливаясь в немалой степени и притягательностью идей французского Просвещения.

По указу Мухаммада Али-паши в Египте создаются – в связи с нуждами армии – светские учебные заведения, дающие как начальную, так и профессиональную подготовку (пехотное, кавалерийское, медицинское училища). Примечательно, что многоступенчатое образование в Египте выстраивается во многом усилиями учителей из числа иностранцев и не арабов. Исследователь Х.Г. Казарян приводит имена учителей-французов (наполеоновского ветерана Жозефа де Сову, принявшего после принятия ислама имя Сулеймана-паши, Клот-бея и др.), а также армян, благодаря которым успешно развивается образовательное дело[2].

Особое значение Мухаммад Али-паши придавал обучению египтян в Европе. Сохранились сведения об их поездках в Италию, Францию (в наибольшей мере), Англию, причем в эти группы входили учащиеся самой разной национальности (первоначально арабы были малочисленны). Им предписывалось осваивать различные (не только военные) специальности. Так, египтянину Никола Масабаки было суждено освоить печатное дело в Милане с тем, чтобы основать по прибытии

[1] *Пончаева Х.Д.* Развитие системы образования в Египте в XIX – начале XX в. Автореф. диссертации на соиск. степени канд. ист. наук. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2004. С. 66, 91. См.: URL: http://www.dissercat.com/content/razvitie-sistemy-obrazovaniya-v-egipte-v-xix-nachale-xx-v. 07.10.2015).

[2] *Казарян Х.Г.* Школьная реформа в Египта в первой половине XIX в. // Вестник общественных наук. Ереван: АН АрмССР, 1989. С. 25–39. (См. также: URL: https://docviewer.yandex.ru/?url=http%3A%2F%2Flraber.asj-oa.am%2F3856%2F1%2F1989–9%2825%29.pdf&name=1989–9%2825%29.pdf&lang=ru&c=5662f5591c86&page=2. 12.11.2014).

известную типографию в пригороде Каира Булаке (1821)[1]. Египтянином Рифа'а Рафи' ат-Тахтави, получившем свое образование в Париже, была основана школа иностранных языков («Дар ал-Алсун», 1835), за время существования которой было издано около двух тысяч переводных книг. Среди них были переводы не только научно-технических, но и художественных сочинений (романов, театральных пьес), что заметно стимулировало возникновение новой египетской литературы и первого в Египте европейского театра.

С именем Рифа'а Рафи' ат-Тахтави, переводчика, а также редактора газеты «Вестник Египта» связывают в арабском мире начало движения «ан-Нахда».

Впечатление о первой поездке в 1826 году во Францию, длившейся три с половиной года, отразилось в произведении Рифа'а Рафи' ат-Тахтави «Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа или Драгоценный диван сведений о Париже». Шейх Рифа'а Рафи' ат-Тахтави (1801–1873) был послан сюда с почетной миссией: он должен был сопровождать молодых египтян высокого происхождения. В его обязанности входило писать ежемесячные отчеты о впечатлениях от увиденного и результатах нелегкого учения, что и легло в основу записок. В них содержатся богатое и красочное описание всех сторон жизни в городе Париже, географическое положение, устройство государства, религия, развлечения, жилища, пища, все, вплоть до размышлений о причинах имевшей в нем место «смуте и об отречении короля» перед возвращением путешественников в Египет. Шейх рассказывает о процессе обучения и изученных, как и переведенных им самим книгах (двенадцати полных и в отрывках), давая описание и важнейших в его понимании наук. Второй раздел в записках получил название «Требуемые науки и искусства» и предуведомление, начинающееся со слов: «Здесь мы перечислим нужные науки, чтобы ты понял их значение и необходимость в любом государстве. В Египте эти науки или слабо развиты, или полностью утрачены».

Арифметика, геометрия, география, история и рисование отнесены автором к общим наукам, остальные – их пятнадцать – к специальным, среди которых наука управления государством, включающая право, организация армии и военного дела, судовождение и навигация, наука о водах со строительством плотин и пр., механика, литейное дело,

[1] Там же. Эти сведения почерпнуты Х.Г. Казаряном в следующем источнике: *Heyworth-Duniie J.* An Introduction to the History of Education. Modern Egypt., London: Luzac and Co., 1939. P. 106.

химия и изготовление бумаги, медицина и ее отрасли, наконец, дипломатия, предполагающая знание языков и искусство перевода.

Автор с неподдельным восхищением, даже роняя авторитет алимов, пишет: «Наблюдающему за состоянием наук, литературных искусств и ремесел в городе Париже в настоящее время очевидно, что человеческие познания распространились и достигли в нем наивысшего уровня. Никто из франкских ученых, а может быть, и из ученых древности, не сравнится с учеными Парижа»[1].

Известный арабист-филолог А.Б. Куделин указывает, что преклонение перед успехами Запада в египетском обществе формировали не только опубликованные записки Рифа'а Рафи' ат-Тахтафи, но и сочинение Мухаммада Аййад ат-Тантави (1810–1861), выпускника и преподавателя каирского университета «ал-Азхар», энциклопедиста, подготовившего чуть позже свой труд «Подарок смышленым с сообщениями про страну Россию», также всколыхнувший умы на Ближнем Востоке и в Европе (1850)[2].

Уже обретя славу на научном поприще (как знаток арабских рукописей и комментатор) и статус именитого преподавателя ал-Азхара, ат-Тантави по предложению министра иностранных дел К.В. Нессельроде и поощряемый своим правителем Али-пашой в 1840 году соглашается выехать на службу в Россию, где и доживает свой жизненный срок, работая в качестве статского советника в Азиатском департаменте внешнеполитического ведомства. В его обязанности входили преподавание на учебном отделении, переводческая и редакторская деятельность в отделе и др., даже сочинение гимнов и элегий по случаю частных событий царского двора.

Литературное сочинение ат-Тантави обобщило его многолетние впечатления о России, ее технических и иных диковинках (таковыми виделись шейху пароход и – театр).

Следует заметить, что эпоха подталкивала многих к подобным литературным штудиям, появлявшимся в самом разном авторстве. В них обобщались впечатления от дипломатических поездок по разным

[1] *Рифа'а Рафи' ат-Тахтави.* Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа или Драгоценный диван сведений о Париже / Пер. В.Н. Кирпиченко. М.: Наука, 2009. С. 104, 171.

[2] *Куделин А.Б.* Египетское «западничество» в первой половине XIX в. – начало нового диалога с европейской культурой // *Куделин А.Б.* Арабская литература. Поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 373.

маршрутам Евразии, неся призывы к знанию, как, например, в трактате «Редкостные события» Ахмада Дониша, таджикского просветителя, в должности секретаря посольства трижды совершившего путешествие из Бухарского эмирата в Санкт-Петербург (1857, 1869–1870, 1874 годы).

В XIX веке пробуждение мысли в исламском мире постепенно обретает специфические особенности. Н.К. Усманов, анализируя новую литературу мусульманского Востока, пишет: «Просвещение на Востоке имело религиозную окраску. Арабские просветители пытались сочетать острую критику старого и свои прогрессивные взгляды на общественное устройство с требованиями религии»[1].

Показательно, что идеологом модернизации всего мусульманского общества выступает крупнейший египетский религиозный деятель – Мухаммад Абдо, в дальнейшем представлявший административный совет знаменитого исламского университета «ал-Азхар» в Каире. Мухаммад Абдо был учеником Мухаммада ибн Сафдара Хусейни, известного как Джамал-ад-Дин ал-Афгани – мусульманского философа, реформатора и религиозно-политического деятеля.

Мухаммад Абдо проявил себя как уникальная фигура, оставив о себе след как богослов нового поколения, как реформатор, внедривший свои идеи в систему традиционного религиозного образования и, наконец, как общественный деятель[2]. Ему было суждено жить в эмиграции во Франции[3]. По возвращении, в 1889–1904 годах заняв должность ректора «ал-Азхара» и главного муфтия Египта, Мухаммад Абдо использует свое право на введение фетв (законоустановлений), направленных как

[1] *Усманов Н.К.* Развитие просветительских идей на Арабском Востоке в XIX веке // Просветительство в литературах Востока. Сб. статей. М.: Наука, 1973. С. 66.

[2] О широте взглядов Абдо и его осведомленности о происходящем в мире, в частности, интересе и к тому, что происходило в России, свидетельствует тот факт, что религиозный деятель поддержал Льва Толстого, когда было принято постановление Святейшего Правительствующего Синода (1901) об отлучении его от Православной церкви, опубликованное во всех газетах России.

[3] Абдо был выслан за свою поддержку восстания 1883 года, организованного в период британского присутствия в стране египетским деятелем Араби-пашей. В Париже он приобрел издательский опыт, выпуская совместно с Джамал-ад-Дин ал-Афгани проникнутую антибританскими настроениями газету «Урва ал-Вуска» («Наикрепчайшая связь»).

на исламское право, так и на реорганизацию разных сфер жизни общества. Абдо осуществляет реформу «ал-Азхара», направленную на реорганизацию учебного заведения, создание совета улемов (богословов) по его управлению, пересмотр учебных программ. По его настоянию в программу высшего религиозного учебного заведения вводятся светские дисциплины: арифметика, алгебра, геометрия, история, география[1]. Абдо составил знаменитый «Тафсир ал-Манар» («Комментарии к Корану»), пытаясь подтвердить привычный ход богословских рассуждений новыми аргументами, исходя из открытий науки своего времени (в частности, оперируя полученными на тот момент знаниями о бактериях) и доказывая существование научной подосновы сакрального текста.

Идеи Мухаммада Абдо и Джамал-ад-Дин Афгани имели широкий отзвук во всем исламском мире. Движение ан-Нахда охватывает другие арабские страны – Сирию, Ливан, прежде всего, благодаря активности просветителей Насыфа ал-Языджи (1800–1883) и Бутруса ал-Бустани (1819–1883), что выражается в создании просветительских обществ, учебных заведений нового типа и т.д.[2]

У мусульман России обновленческие явления частично обозначаются еще на рубеже XVIII–XIX веков, однако джадидизм как течение заявляет о себе в наибольшей мере в последней четверти XIX и начале XX века. При этом исторические предпосылки движения, мотивы, ориентиры и движущие силы, а в дальнейшем – и цели у российских мусульман были несколько иными.

Идеи обновления (джадидизма) мусульманам Российской империи несли российские богословы, ставившие перед собой масштабные задачи, связанные с просвещением всей уммы. Источником прогресса в понимании просветителей являлись как Европа, так и Россия (выступавшая носителем русской европеизированной культуры).

Царская власть в России, ставя в отношении инородцев просветительские задачи, была движима задачами русификации и христианизации. Первые русские школы для мусульман были открыты еще в 30-е годы XVIII века на заводах Южного Урала В.Н. Татищевым, автором

[1] В настоящем «ал-Азхар», сохраняя свой высочайший в исламском мире статус, представляет университет с факультетами по самым разным областям религиозного и светского знания.

[2] *Усманов Н.К.* Развитие просветительских идей на Арабском Востоке в XIX веке // Просветительство в литературах Востока. Сб. статей. М.: Наука, 1973. С. 56–57.

известной «Истории Российской», пребывавшем тогда в Оренбурге в должности губернатора.

В 1804 году по императорскому указу открывается Казанский университет во имя взаимообмена европейских идей и сведений из Азии, чему будет способствовать и налаживание здесь книгопечатания. В стенах университета, в частности, обучают христиан-миссионеров.

В 1825 году в Оренбурге создается Неплюевское военное училище (названное так в честь основателя города), позже превращенное в кадетский корпус, дабы «способствовать сближению азиатцев с русскими, внушать первым любовь и доверие к русскому правительству и доставлять этому отдаленному краю просвещенных чиновников… переводчиков, офицеров для иррегулярных войск здешнего корпуса и распространять просвещение между азиатцами». В корпусе изучали христианское и мусульманское богословие, военные науки, историю, географию, ботанику, минералогию, математику, на европейском отделении – западноевропейские, азиатском – арабский, персидский и родные языки. Были введены курсы по архитектуре, каллиграфии, изящному искусству[1].

Во второй половине XIX века свою миссионерскую деятельность разворачивает Братство святого Гурия, благодаря чему в Урало-Поволжье открывается множество начальных школ, где по разработанной Н.И. Ильминским системе крещеных «инородцев» обучали Закону божьему и хоровому церковному пению на их «наречиях». Исходя из той же системы, создаются школы для мусульман, в программе которых был русский язык и изучалось исламское вероучение по учебникам с кириллицей[2].

Суть политики в отношении инородцев отражается в утвержденных императором Александром II 26 марта 1870 года «Правилах о мерах к образованию населяющих Россию инородцев», указывающих на преследуемую цель – «обрусение их и слияние с русским народом»[3].

[1] Краткий очерк истории Оренбургского Неплюевского кадетского корпуса. Оренбург, 1913. С. 5.

[2] *Фархшатов М.Н.* Народное образование в Башкирии в пореформенный период. 60–90-е годы XIX в. М.: Наука, 1994. С. 40–41.

[3] *Хабутдинов А.Ю.* Реформы образования у мусульман Российской империи нового времени: от Хусаина Фаизханова до Исмаила Гаспринского // Реформы образования мусульман Евразии от Хусаина Фаизханова до Исмаила Гаспринского: исторический опыт и современная актуальность. Материалы Юбилейной X Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Фаизхановские чтения» (Москва, 12 декабря 2014 г.). Часть I. М.: Медина, 2015. С. 19–20.

Российские мусульмане наконец сами приходят к осознанию необходимости изучения русского языка и светских наук с тем, чтобы приблизиться к западной учености, обеспечить всплеск в развитии мусульманской культуры и устранить существующий разрыв в ее достижениях относительно Европы, при этом не ослабляя, а укрепляя верующих в религиозных чувствах и пробуждая в них национальное самосознание.

Развивающееся обновленчество включало в себя религиозное реформаторство[1], просвещение и модернизацию культуры, ведущую к ее европеизации, и попытки в начале XX века решения социально-политических задач.

В татарском религиозном реформаторстве исследователи выделяют два этапа: первый – на переломе XVIII–XIX веков, – связываемый с именами богословов Абдрахима Утыз-Имяни (1754–1834) и Габденнасыра Курсави (1776–1812) и второй – уже в Новое и Новейшее время, когда разворачивается деятельность богословов, одновременно просветителей-энциклопедистов Шигабутдина Марджани, Ризаэддина Фахреддина, публициста, философа-богослова Мусы Бигиева, религиозного деятеля, педагога-реформатора Зия Камали[2].

А. Утыз-Имяни и А. Курсави встают перед осознанием факта о необходимости иджтихада, то есть поиска аргументов при решении вопросов в юридически-правовой сфере, порождаемых новой эпохой[3]. Г. Курсави пытается противостоять беспрекословному подчинению богословских авторитетов, применению бездумно заученых религиозных истин и настаивает на признании допустимости иджтихада. Среди богословов-джадидистов принципиальной новизной в подходе к принятию иджмы (единодушно принятому решения в мусульманском праве) выделяется Ризаэтдин Фехреддин, которым указывалось на существование парламента в современных государствах, в связи с чем, по его мнению, принятие юридически-правовых решений может возлагаться не только на богословов, но и на авторитетные светские

[1] О соотнесении понятия, используемом в данном историческом контексте, применительно к феномену западной реформации см.: *Юзеев А.Н.* Татарское религиозное реформаторство (общее и особенное) // Ислам в современном мире. М.: Медина, 2015. Том 11. № 2. С. 25–26.

[2] Там же.

[3] Умма традиционно исходила из того, что «ворота иджтихада закрыты», то есть юридически-правовые положения, сформулированные в прошлые эпохи, не могут подлежать пересмотру.

лица, введенные уммой в меджлис (законодательное собрание). Другая крупная фигура в течении джадидизма Муса Бигиев был известен рассуждениями о всеобщей божественной милости, что дарило шанс на спасение всем народам, безотносительно их вероубеждений.

Особый резонанс среди богословов Урало-Поволжья получили высказывания Шигабутдина Марджани – крупнейшего татарского просветителя-энциклопедиста, оставившего после себя около 30 крупных научных трудов. Ш. Марджани оставил о себе след как философ, литератор, языковед, знаток культуры народов Урало-Поволжья, занимавшийся также археологией, математикой, астрономией, географией, медициной и музыкой, будучи в то же время духовным лицом. С 1849 года Марджани являлся имамом 1-й Казанской мечети и мударрисом медресе. Марджани оспаривал незыблимость богословского мнения, подвергал сомнению суждения муджтахидов (авторитетов), идя по пути религиозного реформаторства, раскрывающегося в его взглядах на сущность бога и его атрибутов, мир и его сотворение, конечность и бесконечность времени[1].

Зарубежные исследователи, подытоживая, в частности, деятельность татарских богословов Г. Курсави, Г. Утыз-Имяни, Ш. Марджани и др., выделяющихся в своем религиозном свободомыслии, указывают, что в этом плане они опередили мусульманский Восток. Так, французский исследователь А. Беннигсен пишет: «Они (татарские реформаторы) были одними из первых мусульманских мыслителей, много раньше арабов, турок, иранцев или индийцев объявившими о праве каждого верующего искать в Коране и хадисах ответы на все вопросы политического, социального и религиозного порядка. Их влияние на развитие реформаторского движения не только в России, но и во всем мусульманском мире, было совершенно исключительным по важности. Именно благодаря их деятельности, плохо известной на Западе и игнорируемой самими мусульманскими историками, ислам перестал быть препятствием к прогрессу, и был очищен путь к реформам в других областях языка, просвещения и политической организации»[2].

Важнейшей сферой, на которую были направлены реформы, стало исламское образование. Именно эта миссия возлагалась на реформу образования мусульман («Ислах ал-мадарис» – «Школьная реформа»), разработанную Хусаином Фаизхановым (1823–1866), учеником

[1] Марджани: ученый, мыслитель, просветитель. Сб. статей. Под ред. Я.Г.Абдуллина. Казань: Татарское книжное изд-во, 1990. С. 528.

[2] *Беннигсен А.* Мусульмане в СССР // Панорама-форум, 1995, № 2. С. 80.

Ш. Марджани, продолжившим свое образование в Петербургском университете и состоявшимся в качестве ученого-ориенталиста, активного общественного деятеля, педагога, каллиграфа. Владение европейскими и восточными языками сделало возможной для него преподавательскую деятельность в Петербургском университете: в 1857 году по соизволению министра просвещения ему было разрешено вести курсы тюрко-татарских и арабского языков. Склонный к научным изысканиям, Х. Фаизханов изучает булгарскую и касимовскую эпиграфику, а также дипломатические грамоты крымских ханов (из архива московского ведомства иностранных дел), что послужило основанием для избрания его в 1860 году действительным членом Общества археологии.

Осознание необходимости светского образования подтолкнуло Х. Фаизханова к созданию проекта медресе с обучением на русском (европейские языки, география, медицина, естествознание) и татарском (восточные языки, шариатские науки) языках. Обучение предусматривало разделение на группы, где в одной бы шла подготовка религиозных деятелей, а в другой – давалась возможность поступления в университет[1].

Прогрессивный проект Х. Фаизханова не был осуществлен. Однако уже на ином этапе оказываются реализованы просветительские идеи Исмаила Гаспринского.

Исмаил Гаспринский, выдающийся крымско-татарский деятель, сыграл огромную роль в распространении джадидизма среди мусульман и добился радикального изменения структуры и содержания исламского образования благодаря привнесению светских дисциплин, изменению самого характера построения учебного процессы, обеспечению учащихся новыми, отвечающими этим задачам учебниками. И. Гаспринский первым добивается реформы мактабов и медресе в России. В 1884 году он, будучи мэром Бахчисарая, открывает мактаб, в программы которого вводит светские дисциплины, а в преподавание арабского – «новый (звуковой) метод», обеспечивающий ускоренное изучение сакрального для мусульман языка[2].

[1] *Мухетдинов Д.В.* Хусаин Фаизханов – классик татарского просвещения, истории и педагогики. М.; Н. Новгород: Медина, 2014; *Хабутдинов А.Ю.* Реформы образования у мусульман Российской империи нового времени: от Хусаина Фаизханова до Исмаила Гаспринского…

[2] *Ганкевич В.Ю.* На службе правде и просвещению. Краткий биографический очерк Исмаила Гаспринского (1851–1914). Симферополь: Доля, 2000. В русских массовых школах, как известно, переход от буквослагательного к звуковому методу осуществляется в 1870-е годы благодаря К.Д. Ушинскому и Н.А. Корфу.

Начинания Исмаила Гаспринского были с энтузиазмом поддержаны татарской элитой, мусульманской предпринимательской прослойкой Казанской губернии, благодаря чему многие проекты получили финансовую поддержку. Во второй половине XIX века джадидизм как движение охватывает и Уфимскую и Оренбургскую губернии, именно в этот период захватывая умы богословов Ризаэддина Фахреддина, Муса Бигиева, а также известного далеко за пределами своего края представителя суфийского братства ан-накшбанди шейха Зайнуллы Расулева (1833–1917), как и ученых, литераторов – Мухаметсалима Уметбаева (1841–1907), поэта-просветителя Мифтахетдина Акмуллы (1831–1895) и др.

С 1980-х годов практически во всем крае получают распространение мактабы и медресе нового типа, несмотря на ощутимое сопротивление многих религиозных деятелей. Богословам-просветителям Урало-Поволжья (как и других регионов царской России), являвшимся активными сторонниками новометодной школы, противостояли в своих позициях приверженцы кадимизма, то есть традиционалисты, убежденные в необходимости для мусульман исключительно религиозных знаний.

В работах, посвященных просветительскому движению, традиционная система мусульманской школы оценивается, как правило, как мало результативная и устаревшая, а достигаемый в ней образовательный уровень получает оценку как крайне низкий. Однако как обстояло дело в Урало-Поволжье?

Во-первых, нельзя не отметить включенность в традиционную образовательную систему благодаря существованию целой сети мектебе и медресе, огромных масс мусульман. В обзоре деятельности Братства святого Гурия, охватившего в своей христианской миссионерской деятельности все Поволжье и Приуралье, констатировалось: «У мухаммедан в каждой деревне имеется начальная школа; кроме того у них много “медресъ” более обширных, дающих системное религиозное образование юношеству…»[1].

К 1860-му году в башкирских и татарских деревнях на Южном Урале по усредненной статистике количество мактабов и медресе доходило до 600, к 1880-м годам – до 800, при этом в Уфимской губернии насчитывалось около 600, а в Оренбургской – около 200 традиционных учебных заведений мусульман. Причем обучение традиционно

[1] Обзор деятельности Братства св. Гурия за 25 лет его существования. 1867–1892. Казань: Типо-литогр. Император. ун-та, 1892. С. 168.

осуществлялось также и на дому, что не отражалось в статистических отчетах[1].

Официальных программ обучения не было, их содержание зависело от широты познаний мударрисов (учителей). Энциклопедические работы «Мөстәфадәл-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар» Ш. Марджани и «Асар» Р. Фехреддина, содержащие биографические сведения об известных имамах с конца XVIII по начало XX века, дают представление о неудержимой тяге российских мусульман (татар, мишарей, башкир) к глубоким знаниям в области религиозных наук, толкая их к многолетним путешествиям по Средней Азии и Ближнему Востоку. Обучившись у известных шейхов в Бухаре, Мекке, Медине, Каире, Кабуле или других центрах исламской учености и получив иджазу (разрешение на преподавание), российские муллы возвращались в родные края в медресе, где на их занятия стекалось множество шакирдов[2].

На местах в российских учебных заведениях на начальном этапе традиционными являлись обучение чтению Корана и выучивание в том или ином объеме коранических сур наизусть, проводились уроки чтения и письма на арабском, объяснялись основы ислама, давалась арифметика. Обучение в медресе велось на языке тюркӣ и арабском[3], а также, в старших группах, частично – на персидском. В число изучаемых предметов включались науки о Коране (включая кирааты – традиции чтения Корана на основе канонизированных текстуальных версий)[4], религиозная догматика, этимология и синтаксис арабского языка, логика, философия, мусульманское право, астрономия, поэтика, риторика и математика. При этом сохранившиеся тетрадки и принадлежащие

[1] *Фархшатов М.Н.* Народное образование в Башкирии в пореформенный период. С. 55–56.

[2] *Шиһабетдин Мәржани*. Мөстәфадәл-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында фадаланылган хәбәрләр). Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1989; *Фахреддин Р*. Асар. Книга о биографиях, датах рождения и смерти, о других событиях из жизни мусульманских ученых нашего государства. Тт. I, II, III–IV. Пер. на тат. и русс. яз. Казан: Рухият нәшрияты, 2006–2010.

[3] Тюркӣ – литературный язык башкир, татар и других тюркских народов, применявшийся по 20-е годы XX века, то есть до времени реформ, предпринятых советской властью в области языков мусульманских народов России.

[4] Это означает установку на постижение самого высокого уровня знаний в данной сфере.

шакирдам рукописи, как отмечают исследователи, показывают, что помимо этих постигались и другие науки, например медицина, история, география, классическая литература Востока[1].

В Волго-Уралье вызревают очаги восточного знания, куда стремятся попасть мусульмане практически со всех областей. В пореформенной Уфимской губернии особую известность приобретает крупное медресе в деревне Стерлибаш Стерлитамакского уезда Уфимской губернии, имевшее 25 зданий (а также свой сад, водопровод), где в 1960–80-е годы устойчиво держалось 500–600 шакирдов, причем по сведениям казенных лиц даже из числа бухарцев[2]. Оренбургская губерния славилась Сеитовым посадом (в настоящем деревня Татарская Каргала) с восемью медресе, где набиралось около 500 учащихся – башкир, татар, казахов и др. Библиотеки здесь включали сотни трактатов самого разного содержания.

Расцвет названных и многих других медресе был связан с деятельностью мударрисов, имеющих разностороннее образование. Примечательно, что Х. Биктимеров (Харис бин Нигматулла бин Биктимир аль-Эстерли, ум. в 1870 году), исходя из своих убеждений, вводит в Стерлибаше еще в 1869 году преподавание русского языка[3].

Обобщая, необходимо подчеркнуть, что многие кадимистские медресе региона обеспечивали высоким в понимании традиции уровнем знаний. Как писал на старотатарском языке в своих известных «Булгарских хрониках» Хусаин Амирхан: «В свое время Каргалы ставили выше Бухары именно по изучению явных и скрытых наук»[4].

Таким образом, кадимисты имели по-своему сильную аргументацию и на том этапе достаточное количество сторонников. Однако фактически уже само время обязывало к образовательной реформе и обретению светских знаний.

В 1892 году в Оренбурге создается медресе «Хусаиния»; начиная с 1893 года в городе Троицке Оренбургской губернии шейх Зайнулла Расулев постепенно реорганизует кадимистское учебное заведение в новометодное медресе «Расулийа»; в 1906 году в Уфе Зия Камали открывает медресе «Галия», в 1900-е годы в селе Иж-Буби (Вятская

[1] *Фархшатов М.Н.* Народное образование в Башкирии в пореформенный период. С. 75.

[2] Там же. С. 59.

[3] *Фахреддин Р.* Асар. Т. 2. С. 284.

[4] См.: *Амирханов Х.* Таравих-е Булгарийа (Булгарские хроники) / Пер. со старотат., вступ. статья и комм. А.М. Ахунова. М.: Марджани, 2010. С. 59.

губерния, Татарстан) новометодная система вводится в медресе «Иж-Буби» и т.д.

Одним из первых в этом перечне стало медресе «Мухаммадия» в Казани. Оно было выстроено в 1882 году купцом 2-й гильдии М. Галиевым[1], переданным, по возвращении после учебы из Бухары, своему сыну Мухаммаджану Баруди (Галиеву), будущему знаменитому богослову, ученому-просветителю, сумевшему овладеть, помимо татарского, семью восточными языками[2].

При Баруди в 1890-е годы медресе становится одним из центров реформаторского движения в России, обретя известность даже за рубежом. Обучение, рассчитанное на 16 лет, было 4-х ступенным. Помимо Корана, хадисов и остальных предметов религиозного блока, преподавались арабский (с применением нового звукового метода), татарский и русский языки, арабская литература, география, математика, история, биология. В отдельные годы велись предметы факультативного плана (турецкая история и литература, политическая история). В медресе обучалось около 300–400 шакирдов. Обучение отвечало европейским стандартам своего времени, Занятия шли в соответствии с расписанием. В кабинетах имелись парты, кафедры, разнообразные плакаты, географические карты и пр. Для учащихся были открыты столовая, больница, столярные мастерские, переплетный цех. (Заметим, что здание, окончательно завершенное к 1901 году, отвечает своему назначению и поныне.)

Среди выпускников медресе – известные общественные деятели, просветители, драматурги, ученые, писатели, художники – Фатих Амирхан, Галиаскар Камал, Салих Сайдашев, Баки Урманче и мн. др.

В Оренбурге для новометодного медресе «Хусаиния» промышленники Ахмет и Махмут Хусаиновы[3] строят специально оборудованное

[1] М.Галиев возглавлял торговый дом по производству кожевенных изделий (азиатской обуви и восточных головных уборов), реализуемых даже за границей, что позволяло ему заниматься благотворительностью и в дальнейшем основать Мусульманского благотворительного общество (1889). Примечательно также, что он занимал положение гласного в Городской думе в Казани.

[2] *Юсупов М.* Галимджан Баруди. Казань: Тат. кн. изд-во, 2003.

[3] Благотворительная деятельность братьев Хусаиновых была весьма многоплановой. А.Хусаинов построил 20 мечетей, что означало возможность обучения в имеющихся при них новометодных школах, выдавал зарплату 40 преподавателям, обеспечивал учебниками более 200 школ, на его средства существовали стипендиаты из числа лучших шакирдов «Хусаинии», а

трехэтажное здание. Учебные классы делились в нем на разряды: три начальных (ибтидаия), четыре средних (рушдия), четыре подготовительных к высшему (игдадия) и три высших (галия). Особенностью программ было усиленное изучение русского языка и преобладание естественных и светских наук. В их числе были татарский, русский, арабский, иранский, немецкий и французский языки, татарская, русская, арабская и иранская литература, российская и татарская история, философия, учение о нравственности, законоведение, педагогика, психология, логика, гигиена и медицина, гимнастика, чистописание, черчение, рисование, торговое дело и политэкономия, труд, арифметика и география, алгебра, геометрия с тригонометрией, физика, химия, естествознание, астрономия, религиозные предметы (история религий, философия религий, комментирование Корана, биография Мухаммада, арабское красноречие, иляхи – пение религиозных песен) и т.д.[1]

В медресе преподавали Ф. Каримов, И. Бикчентаев, Г. Исхаков, Мухаммед Идрисов, а также М. Бигиев, Р. Фахреддин, обладавшие энциклопедическими знаниями. Многие мугаллимы владели несколькими языками (восточными и европейскими), занимались переводами, состоялись как авторы научных и научно-популярных трудов.

Среди названных фигур Фатих Каримов (1870–1937) владел семью языками (татарский, русский, персидский, арабский, французский, турецкий и латынь). Он активно содействовал книгоиздательству мусульман, основывал типографии, выступал в роли автора очерков на разные темы, включая впечатления о поездках на Ближний Восток и в Европу, поднимая дискуссионные вопросы. Будучи редактором, поместил на первой странице издававшегося в Оренбурге журнала «Вакыт» («Время») портрет женщины-мусульманки – арабской певицы Назыра-ханум. Его книги были посвящены страноведению, методике преподавания, религиозной тематике и др. Им, в частности, совместно с преподавателями Ш. Камалом и Т. Ченакаевым, была подготовлена и издана книга «Музыка – литература» («Музыка – едебият», Оренбург, 1918 год). Именно им в 1917 году в Оренбурге основывается общество «Музыка – драма»[2].

также студентов различных вузов в России, Египте, Турции, Ливане и т.д. Средства, оставленные по завещанию на содержание учебных заведений и пр., насчитывали полмиллиона рублей.

[1] См.: *Рахимкулова М.Ф.* Преподавание естественных наук в татарских школах дореволюционной России. Оренбург: ИЧП «Агентство «ПРЕССА», 1998.

[2] Там же. С. 169.

По-своему интересной представляется личность Мухаммеда Идрисова (1882–1948), совершившего поездки в Петербург, Турцию и Германию с тем, чтобы освоить редкую и столь необходимую в тот момент профессию художника-гравера, полиграфиста. Им было создано свое издательство, велась подготовка полиграфистов[1], а помимо этого пишутся работы по естественным наукам[2].

Созданное усилиями Зия Камали (1873–1942) в Уфе новометодное медресе «Галия» стало одним из самых прогрессивных в России. Обучение в «Галие» шло по программе богословских факультетов восточных университетов. В нем изучались науки, связанные с религиями, востоком, но при этом постигались и точные, естественные науки, филология, преподавались, помимо восточных, русский и французский языки, а также музыка. «Галия» за десять лет (1906–1916) подготовила около 950 имамов, ученых, учителей, писателей и журналистов, более двухсот из них были выходцами из Средней Азии, Казахстана, Кавказа, Крыма. Среди выпускников были татарские и башкирские писатели – Шайхзада Бабич, Сайфи Кудаш, Мажит Гафури, Галимжан Ибрагимов, будущие деятели искусства и др.

В медресе «Расулия» в Троицке, новое здание которого было возведено к 1905 году на средства меценатов и самого Зайнуллы Расулева, вмещало, кроме учебных классов, большую библиотеку, столовую, жилые комнаты и было телефонизировано. При медресе была создана типография, благодаря чему издавалась различная литература. Обучение велось по классно-урочной системе, охватывая средний (рушдия) и подготовительный к высшему (игдадия) уровни. В числе изучаемых светских дисциплин были история (российская, тюркская, всеобщая), математика, география, физика, химия, педагогика, гигиена, этика, татарская литература, естествознание, русский язык, наконец, рисование, музыка и т.д. Показательно, что признававшееся в свое время одним из лучших среди джадидистских, медресе вошло в список дореволюционных учебных заведений, полученное образование в которых, по Постановлению Совета Министров СССР и ЦК ВКП9б) от 10 февраля 1948 года, рассматривалось как среднее

[1] В последние десятилетия своей жизни при советской власти М. Идрисов являлся сотрудником Московского научно-исследовательского института полиграфической промышленности.

[2] *Рахимкулова М.Ф.* Преподавание естественных наук в татарских школах дореволюционной России. С. 63.

специальное, а диплом о его окончании приравнивался к диплому педагогического техникума[1].

Большую известность на рубеже XIX–XX веков приобретает новометодное медресе в селе Иж-Буби (Иж-Бобья) Сарапульского уезда Вятской губернии (в настоящем Агрызский район Татарстана), преобразованное по новой модели братьями Губайдуллой (1866–1936), Габдуллой (1871–1922) и их сестрой Мухлисой (1869–1937) Нигматуллиными (Буби), происходящими из семьи потомственных мулл. Ими были подготовлены приобретшие большую популярность учебные пособия, введено обучение для девушек и т.д. В медресе был достигнут чрезвычайно высокий уровень преподавания, ориентированного на подготовку специалистов не только в области религиозного знания, но и, в частности, в области предпринимательства. Однако по ложному доносу своих противников (кадимистов) и обвинению в пантюркизме медресе в 2011 году было закрыто[2].

Помимо образовательной реформы в деле просвещения мусульман просветители придавали огромное значение печати, способной создать необходимые условия для распространения новых идей.

Исмаил Гаспринский начиная с 1883 года и до конца жизни публикует в Бахчисарае ставшую чрезвычайно популярной во всем исламском мире газету «Терджиман» («Переводчик»), а также издания «Миллет» («Нация»), «Алем-и-нисван» («Мир женщин») и др. Имея свою типографию, Гаспринский издает множество книг научно-просветительского плана. Инициативы Гаспринского были направлены на введение единого языка у мусульман-тюрков, пробуждая в то же время национальное самосознание и стремление приобщиться к наследию западной культуры.

В Оренбурге с 1908 по январь 1918 года издается просветительский журнал «Шура» («Совет»), основанный Ризаэддином Фахреддином. В издании публикуются башкирские и татарские поэты и писатели (Ш. Бабич, Г. Тукай), разворачиваются дискуссии по истории

[1] *Гизатуллин Р.Н.* Мусульманские учебные заведения дореволюционного Троицка (конец XVIII–XX вв.). Челябинск, 2016. С. 44–47.

[2] *Гимазова Р.А.* Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби: Конец XIX – начало XX вв. Автореф. на соиск. степени канд. истор. наук. Казань: Казанский государственный университет, 2004 // URL: http://dspace.kpfu.ru/xmlui/bitstream/handle/net/31773/310104_1.pdf?sequence=-1&isAllowed=y. (23.08.2015).

и этногенезу мусульман-тюрков, вопросам теологии, ведется рубрика «Знаменитые люди и великие события» (дающая представление о выдающихся именах – от Аристотеля до Нобеля). Многое очерки принадлежали самому Ризе Фахреддину, соединявшему в себе знание религиозных и светских наук[1]. Им были подготовлены десятки книг по педагогике, учебники по арифметике, грамматике татарского и арабского языков, выполнен упоминавшийся выше уникальный по замыслу энциклопедический многотомный труд «Ансар» со сведениями о религиозных деятелях Урало-Поволжья.

Галимджан Баруди в 1906 году создает педагогический журнал «Аддин ва ал-адаб» («Религия и нравственность»), где помимо общих вопросов просветительства и богословских дискуссионных тем заметное место занимает критика исламской образовательной системы как в России, так и за ее пределами, перепечатываются материалы каирских и бейрутских журналов, посвященных, в частности. преимуществам европейских принципов обучения[2].

Просветительские издания постепенно множатся не только в самой России (к примеру, с 1907 года в Астрахани начинает издаваться газета «Идель» – «Волга» и т.д.), но и в Азербайджане, Средней Азии, Казахстане.

Джадидисты, как и сторонники движений Танзимата и ан-Нахда на Ближнем Востоке (среди османов и в арабском мире), ратовали за обновление различных сторон жизни, включая устройство быта, традиции одежды и искусство.

В Османском халифате европеизация захватывает сферу искусства начиная с XVIII века. Благодаря европейцам вначале происходит активное приобщение к светским музыкальным, театральным и художественным формам придворных слоев общества. При султане-реформаторе Махмуде II в Турцию приглашают итальянского композитора Дж. Доницетти (брата знаменитого Гаэтано Доницетти) для создания профессионального военного оркестра и подготовки европейски ориентированной композиторской школы. При дворе султана Абдул-Меджида создают мужской и женский оркестры, открывают учебное заведение, близкое консерватории, создают оперный театр и т.д.[3]

[1] Полный список статей Ризаэддина Фахреддина, опубликованных в журнале «Шура», включает 323 наименования.

[2] *Юсупов М.* Галимджан Баруди. С. 52, 148.

[3] *Сейтиева У.Б.* Культура и просвещение в Турции в эпоху Танзимата: 1839–1876 гг. Диссертация на соиск. степени канд. ист. наук. Махачкала, 2003.

Европеизации арабского Востока, появлению европеизированных форм искусства способствуют появляющиеся с середины XIX века научно-культурные общества. В Сирии было основано «Сирийское общество приобщения к наукам и искусствам» (1847), Ливане – «Восточная академия» (1882), в Египте были созданы «Восточное общество» (1977), «Рамсес» (1905), «Клуб высших учебных заведений» (1906), «Дом наук» (1907). Примечательно, что Насыф ал-Языджи, основатель бейрутской «Восточной академии», известен как автор исследований по ряду наук, в числе которых литература и история арабской музыки.

В 1824 году по решению египетского правителя Мухаммада Али-паши была создана первая музыкальная школа (архитектурное училище, преобразованное позже в художественное учебное заведение, появилось несколько позже – в 1834 году[1]), поскольку армия, по его мнению, должна была быть обеспечена военными оркестрами[2].

Арабская элита в Египте с XIX века увлекается театральными постановками, осуществлявшимися вначале европейскими, а в дальнейшем – любительскими и профессиональными национальными труппами. Музыкально-театральные постановки, организуемые силами местных исполнителей-профессионалов, постепенно обретают особую популярность. В Каире в 1869 году под руководством драматурга, режиссера и актера Якуба Саннуа (известного под псевдонимом Абу Наззар, 1839–1912) ставится оперетта на арабском языке силами первой профессиональной труппы. В связи с завершением строительства в Египте Суэцкого канала (1869) в рамках запланированных пышных празднеств намечается открытие в Каире оперного театра, что было ознаменовано 24 декабря 1871 года постановкой «Аиды» Дж. Верди. Это имело большой отзвук во всем исламском мире. Как отмечает зарубежный исследователь Амнон Шилоах, исполнение опер, балетов и других произведений европейских композиторов становится частью музыкальной жизни различных центров восточной культуры – Стамбула,

[1] Результатом нововведений, изменивших в арабском мире взгляды на изобразительное искусство и открывших возможность получения соответствующего профессионального образования в этом направлении, стали сложившиеся в последующее столетие школы живописцев в разных арабских странах. См.: *Wijdan Ali.* Modern Islamic Art: Development and Continuity. Gainesville: University of Florida Press, 1997. Те же процессы характеризовали тюркский и иранский мир. Эта тема требует особого рассмотрения и в данной статье лишь затрагивается.

[2] *Казарян Х.Г.* Школьная реформа в Египта в первой половине XIX в. С. 33.

Тегерана, Ташкента, Баку[1]. Однако это не означало вытеснения традиционных форм музыкального искусства, предполагая творческое движение к синтезу традиционного с европейским. В дальнейшем это дало разные плоды.

У российских мусульман переломным в плане приобщения к светским европейским формам и видам искусства стал рубеж XIX–XX веков.

Общая атмосфера времени и активизация уммы (исламской общины) способствовали тому, что именно в стенах религиозных учебных заведений (медресе) в начале нового столетия происходит приобщение к профессиональному (европейскому) музыкальному и театральному творчеству.

Так, в 1901 году впервые учащимися (шакирдами) уфимского медресе «Усмания» ставится на татарском языке любительский спектакль «Рисалят» («Мессия»), в котором юмористически обыгрываются быт учащихся и практика преподавания в мусульманских школах. По этому поводу в публикуемом традиционалистами журнале «Дин ва магишат» («Религия и жизнь») было с нескрываемым неудовольствием написано: «…в дни религиозных праздников шакирды “Хусаинии” проводят гоголевские вчера и ставят спектакли…» (№ 18, 1909)[2].

В Оренбургском медресе «Хусаиние», несмотря на неоднозначное положение музыки в исламе, проводятся музыкальные занятия, ведется обучение пению, игре на музыкальных инструментах. Примечательно, что в число многочисленных известных выпускников медресе входит Мухамметша Бурангулов, раскрывшийся в будущем как башкирский народный сказитель-импровизатор[3], и др.

В Уфимском новометодном медресе «Галия», созданном Зия Камали, также проходили уроки музыки[4]. Шакирды обучались музицированию на мандолине, гитаре, скрипке. С ними занимался В. Клеменц, в прошлом профессор Варшавской консерватории, благодаря которому создаются хор и струнный оркестр, исполнявший Годара, Венявского, обработки башкирских песен. Концерты устраивались в зале Дворянского собрания или помещении купеческой «Сибирской гостиницы».

[1] *Shiloah A.* Music in the World of Islam. A Socio-Cultural Study. Detroit: Wayne State University Press, 1995. P. 106.

[2] *Рахимкулова М.Ф.* Преподавание естественных наук в татарских школах дореволюционной России. С. 63.

[3] Там же. С. 55, 57.

[4] ЦГА Башкортостана. Ф. № 1–295.

Газетная хроника той эпохи содержит факты из театрально-музыкальной жизни мусульман в самых разных уголках российской империи[1]. В перечне упоминающихся городов были не только Казань, Уфа, Оренбург, Троицк, где находились известные новометодные учебные заведения, но и Москва, Петербург, Томск, Челябинск, Пермь, Харбин, Чита, Чистополь и др. Во многих местах создаются творческие национальные кружки, общества типа «Музыка и драма», восточные клубы («Шәрык клубы»), театральные труппы, ансамбли, духовые и «милли оркестлар» («национальные оркестры»)[2].

Наиболее насыщенной и разнообразной представлялась картина художественной жизни мусульман в Казани, о чем свидетельствует сохранившаяся периодика: газеты «Казан мөхбире» («Казанский вестник»), «Йолдыз» («Звезда»), «Азат» («Свобода») и мн. др. Мусульмане словно «впитывают» творческие импульсы и художественную неутомимость европейской части общества: Казань имела сложившиеся традиции музыкально-театрального исполнительства. Здесь был свой оперный театр (спектакли проводились еще с конца XVIII века), Казанское отделение Русского музыкального общества (1887), музыкальные школы[3] и пр.

Первые татарские сценические пробы приходятся на 1905–1907 годы, когда в разных городах складываются театральные коллективы. Так, в Оренбурге выпускник медресе «Усмания» Ильяс Гаревич Кудашев-Аскадарский создает любительскую труппу «Мусульманская драма и мелодрама» («Фаҗига вә мәсәкин исламия») в 1905 году[4]. В дальнейшем эта труппа уже под другим руководством основывается в Казани, превращаясь в первый татарский профессиональный коллектив «Сайяр» («Блуждающая звезда»), активно гастролирующий по всей России.

[1] *Хайруллина З.Ш.* Хроника музыкальной жизни татарского общества. По материалам татарской периодической печати (1905–1917) // Из истории музыкальной культуры и образования в Казани. Сборник научных трудов. Казань: Казанская государственная консерватория, 1993.

[2] *Сайдашева З.Н.* Татарская музыка: история и современность. Казань: Идел-Пресс, 2008. С. 52.

[3] *Кантор Г.М., Карпова Е.К.* Музыкальное образование в Казани в XIX веке // Из истории музыкальной культуры и образования в Казани. Сборник научных трудов. Казань: Казанская государственная консерватория, 1993.

[4] *Рахимкулова М.Ф.* Преподавание естественных наук в татарских школах дореволюционной России. С. 58.

В мусульманских обществах привычными становятся восточные вечера («Шәлык кичәсе»), в программу которых включались и театральное представление, и литературные номера, и выступления музыкантов. Среди исполнителей было немало любителей. Как пишет исследователь З.Н. Сайдашева: «Возможность профессионального музыкального образования получали, в основном, выходцы из татарских богатых семей. Среди них необходимо отметить скрипачей Исмаила Аитова и Бария Каримова, закончивших на рубеже веков Высшую школу в Берлине, Вали Апанаева – Казанское музыкальное училище»[1].

Потребность в профессиональных музыкантах вела к созданию татарских музыкальных школ (в Оренбурге, в частности, была открыта Татарская школа восточной музыки)[2]. В местной газете «Тормыш» от 1 марта 1917 года было написано: «Общество "Музыка и драма" организует 10-месячные музыкальные курсы. Оплата за обучение 5 рублей. Общество стремится привлечь на курс молодежь и женщин»[3]. Кроме того, практиковались частные занятия музыкой. Так, будущий зачинатель профессиональной композиторской школы в Башкирии и Татарии Султан Габяши (1891–1942) обучался дома игре на рояле благодаря соизволению своего отца Хасана-Гата Габяши, известного богослова, избиравшегося членом Оренбургского магометанского духовного собрания.

Являясь выпускником уфимского медресе «Галия», Султан Габяши отличался широтой знаний, владел многими языками (арабским, турецким, персидским, русским, латынью, немецким, французским). Однако тяга к музыке оказалась сильнее. Габяши было суждено состояться как многогранному деятелю театрально-музыкальной жизни Уфы и Казани довоенного времени. Он собирает фольклор, руководит хорами, преподает, выступает в печати, сочиняет: пишет музыку для драматических спектаклей, выступает в 1930-е годы в качестве создателя – совместно с Г.С. Альмухаметовым и В.И. Виноградовым – первых татарских опер («Сания» и «Эшче»).

Творческие импульсы были получены им еще в юности в медресе «Галия»: С. Габяши участвует как устроитель литературно-музыкальных вечеров наряду с Галимджаном Ибрагимовым (1887–1938), будущим татарским литератором и языковедом, руководившим в период

[1] *Сайдашева З.Н.* Татарская музыка: история и современность. С. 51.

[2] *Рахимкулова М.Ф.* Преподавание естественных наук в татарских школах дореволюционной России. С. 204.

[3] *Хайруллина З.Ш.* Хроника музыкальной жизни татарского общества. С. 237.

с 1906 по 1908-й годы кружком «Национальные мелодии, сцена и литература» из шакирдов.

В связи с появлением музыкальных коллективов и ярких исполнителей в начале столетия налаживается гастрольная жизнь. Среди первых талантливых певцов был Камиль Мутыги (Тухватуллин, 1883–1941), выступавший во множестве городов – Нижнем Новгороде, Хиве, Петропавловске, Уфе, Астрахани, Челябинске, Троицке, Симбирске, Самаре и др.[1] Следуя семейной традиции, он получил религиозное образование в российском медресе и за рубежом (после казанского медресе «Касимия» в течение двух лет обучался в «Аль-Азхаре» в Каире). Вернувшись в родной город Уральск, вначале возглавляет медресе «Мутыгия». В дальнейшем начинает заниматься просветительством, выступает в роли редактора-издателя журналов «Әл-гаср әл-җәдид» («Новый век»), «Уклар» («Стрелы»), газеты «Фикер» («Мысль») и др. В доме отца Мутыгуллы хазрата устраивались спектакли, звучала музыка (это предопределило будущее и сестры Камиля Мутыги – Галии Мутыгулловны Кайбицкой, вставшей на путь профессионального вокального исполнительства).

Поощряемый своим наставником (он в течение 4-х месяцев занимался постановкой голоса с профессором Саратовской консерватории Л. Рудольфом), Камиль Мутыги с 1909 года звучит в концертах[2]. Обладая красивым баритоном (его даже называли «татарским Шаляпиным»), выступает в сопровождении фортепиано, а также – оркестра. В номере газеты «Йолдыз» от 9 января 1915 года отмечалось, что в родном Уральске он пел в сопровождении казачьего военного оркестра из 25 человек[3].

Известность приходит также к молодому певцу Газизу Альмухаметову (1895–1938), обладавшему красивым лирическим тенором с широким диапазоном. В будущем национальный композитор, собиратель фольклора, общественный деятель, он начинает свою концертную деятельность в Ташкенте в 1908 году, где учится в медресе. Здесь Г. Альмухаметов начинает петь башкирские и татарские народные песни сначала на

[1] Среди популярных певцов с редким «контратеноровым» голосом был также, осевший в Уральске, Фаизхан Ахметгалиевич Бабаджанов (1867–1943), о котором пишет в своем исследовании И. Газиев. См.: Газиев И.М. Формирование и развитие профессионализма в вокальной культуре Волго-Уральских мусульман. Дисс. на соискание степени канд. искусствоведения. Рукопись. Казань, 2009.

[2] Там же. С. 167.

[3] *Хайруллина З.Ш.* Хроника музыкальной жизни татарского общества. С. 230.

любительских вечерах, а позже – на публичных концертных площадках, выезжая в центры Поволжья, Сибири, Казахстана.

Наряду с национальным вокальным профессионализмом получает развитие и инструментальное исполнительство. В появляющихся ансамблях и оркестрах соединялись народные и европейские инструменты – скрипки, мандолины, домбры, кураи (флейты), кубызы, гармоники и фортепиано.

В помощь любителям издаются самоучители игры на популярных инструментах, в частности на мандолине, гитаре. Появляются сборники народной музыки (а также военных песен как отклик на события Первой мировой войны). В Казани в газете «Йолдыз» от 16 февраля 1911 года сообщалось, что издательством «Юл» («Путь») выпущена 37-я книга «Көйләр тарихы вә җырлар» («Истории напевов и песни», составитель Әулия)[1] и т.д. В 1916 году в Саратове выпускается сборник «Башкирские и татарские мотивы» из инструментальных мелодий, записанных в родном Мензелинском уезде Уфимской губернии Мансуром Султановым[2]. Ему благодаря дворянскому происхождению выпал шанс в 1875 году поступить в Московскую консерваторию в класс флейтиста В.В. Крейчмана и стать первым профессиональным татарским флейтистом[3].

Звучание голосов многих исполнителей сохранили фонографические записи того времени. Музыкальные шкатулки, граммофоны, патефоны, металлические пластинки (как и кинематограф)[4] были приметой времени. В газетной хронике содержится информация о поступлении в продажу грампластинок с записями народных песен, ремонте музыкальных ящиков (их называли *«өстәл әргәннәре»*). Называется имя известного в Казани музыкального мастера, изготовителя дисков для механических ящиков самоучки Гилязетдина Сайфуллина (1873–1946)[5].

[1] *Хайруллина З.Ш.* Хроника музыкальной жизни татарского общества. С. 220.

[2] В 1910–1920 годы делал также записи для своего сборника Султан Габяши, куда должны были войти книжные напевы (касыды, зикры, баиты, мунаджаты) и др. Однако в силу обстоятельств эта работа была опубликована только в 2002 году исследователем Г.Н. Макаровым.

[3] *Сайдашева З.Н.* Татарская музыка: история и современность. С. 53–55.

[4] В кинотеатрах устраивались киносеансы в пользу бедных шакирдов (см. газету «Сибирия», Томск, 1912, 18 февраля). См.: Хайруллина З.Ш. Хроника музыкальной жизни татарского общества. С. 220.

[5] *Газиев И.М.* Формирование и развитие профессионализма в вокальной культуре Волго-Уральских мусульман. С. 131; Хайруллина З.Ш. Хроника музыкальной жизни татарского общества. С. 211.

Пластинки для граммофонов и патефонов изготавливались американскими и европейскими граммофонными фирмами, в частности российскими филиалами французской фирмы «Пате» («Pathe») и др.[1] Количество этой продукции нарастало, что потребовало издания брошюры «Граммофон һәм патефон татар көйләре пластинкаларының мөкәммәл каталогы» («Каталог пластинок с татарскими мелодиями для граммофона и патефона») Т.Д. Братьев Каримовых (Оренбург: Типография газеты «Вакыт», 1912).

Пластинки способствовали большей популяризации полюбившихся мелодий. Примечательно, что в татарской периодике склонность татар к «песенной моде» даже превращается в обсуждаемую проблему[2].

Своего рода итог предшествующему периоду в развитии культуры подводит состоявшийся в Уфе 25 мая 1917 года первый съезд общества национальной татарской музыки и литературы, где разрабатывается программа музыкального просветительства. Это происходит, несмотря на неприятие музыки и других искусств богословами-традиционалистами и поддерживающей их достаточно заметной частью общества.

В завершении необходимо подчеркнуть, что, безусловно, деятельность джадидистов по-своему готовила мусульман к той жизни, которую несла им революция 1917 года. Это будет означать для российской уммы (в том числе мусульман Урало-Поволжья) превращение русского языка в обязательный язык общения, переход к новому мировоззрению и европеизированным формам быта, создание образцов нового искусства.

[1] И.М. Газиев (не только исследователь, но и талантливый исполнитель татарских и башкирских народных песен) дает представление о репертуаре и особенностях исполнительских трактовок ряда певцов, а также выявляет забытые имена. И.М. Газиевым в фондах департамента аудиовизуальных документов Национальной Библиотеки Франции были обнаружены диски с записями татарских исполнителей того времени – Камиля Мутыги, Марьям Искандеровой, Мирфаиза Бабаджанова, Хусаина Юсипова и др. См.: *Газиев И.М.* Формирование и развитие профессионализма в вокальной культуре Волго-Уральских мусульман. С. 96–97.

[2] *Сәйдәшева З.* Хәзерге заман татар жырлары (Татарские современные бытовые песни). Казань: Казанская государственная консерватория, 1997. С. 17.

Евгений Кононенко (Москва)

«Тюркская идея» и поиски национального стиля в османской архитектуре

Одним из ключевых тезисов просветительской деятельности И. Гаспринского был призыв к объединению для решения проблем: «Единство в замыслах, языке и работе»[1]. Этот призыв неоднократно давал критикам возможность объявлять его автора – в зависимости от того, кого они хотели представить адресатом этого призыва, – и панисламистом, и пантюркистом, и более того, – родоначальником и вдохновителем подобных «пан-измов». Развенчивая эти ярлыки, Ю. Османов указывал, что «пантюркизм не был экспортирован в Турцию из России, а также не мог возникнуть ранее тюркизма, ибо является историческим наследием последнего, результатом его развития»[2].

Вопрос о происхождении пантюркизма, его определении и теоретических проявлениях, а также о приоритете какой-либо «более локальной» идеологии нас здесь интересовать не будет. Однако необходимо напомнить, что в Османской империи национальная идея развивалась именно как антитеза объединению по религиозному признаку. В 1904 году в издаваемом Гаспринским «Терджимане» приведена цитата из османской газеты «Тюрк»: «Германия может стремиться к объединению всех немцев; Россия – всех славян. Тут условия географические, этнографические, литературные и прочие могут оправдывать такое стремление. Объединение же мусульманских народов, которые,

[1] См.: *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 82. Иногда лозунг газеты «Терджиман» переводят так: «Единство мысли, единство языка, единство действия».

[2] Там же. С. 87.

кроме Корана, не имеют ничего общего, может быть лишь несбыточной мечтой»[1].

«Терджиман» обычно рассматривается как отправная точка формирования пантюркизма, нижняя хронологическая граница существования этой доктрины: «именно появление так называемого письменного источника основ пантюркизма явилось главным событием в истории» этой доктрины[2]. Однако если в условиях Российской империи идея «просвещенческого» пантюркизма сводилась к «объединению для равенства»[3], то для османского общества «тюркская идея» (в любых ее проявлениях и концепциях – тюркизм, пантюркизм, туранизм, – различия между которыми в данном случае не кажутся принципиально важными[4]) вылилась в идейно-политическое течение, которое было призвано противостоять «османизму» и исламизму для объединения общества и укрепления государства.

И. Гаспринский исходил из того, что «Восток должен освободиться от иностранной опеки»[5]. Однако направленные на достижение этой же цели и воинствующий панисламизм, и стремление «новых османов» и даже младотурок[6] насильно объединить нацию в пределах империи оказались скомпрометированы уже в правление Абдул-Хамида II (1876–1909). Не случайно в названиях целого ряда организаций

[1] Терджиман. 1904. № 78.

[2] *Терехов Р.С.* Влияние идеологии пантюркизма на внешнюю политику Османской империи и Турецкой республики в XX веке. Автореф. дисс… канд. ист. наук. Н. Новгород: НГУ им. Н.И. Лобачевского, 2011. С. 10–11.

[3] См.: *Расулзаде М.Э.* О пантуранизме. В связи с кавказской проблемой. Оксфорд, 1985 [1930]. С. 64.

[4] Подробнее см.: *Фадеева И.Л.* Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (османизм – панисламизм). XIX – начало XX в. М.: Наука, 1985; *Горошков Н., Червонная С.* Пантюркизм и панисламизм в российской истории и историографии // Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. М.: Прогресс–Традиция, 2001.

[5] *Османов Ю.Б.* Просветитель Востока Исмаил Гаспринский. С. 126.

[6] «Новые османы» (младоосманы, *Genç Osmanlı)* – националистическая патриотическая организация османской интеллигенции, запрещенная и действовавшая из-за рубежа; младотурки (*Jön Türkler*) –либерально-реформаторское движение, ставившее целью конституционное ограничение Османской монархии.

и их печатных органов в начале XX века появляется слово «тюрк»: «Türk Derneği»[1], «Türk Yurdu», «Türk Ocakları» и др. На смену «османскому (то есть территориально-государственному) патриотизму» приходит «национальный патриотизм», вдохновленный формально этнической идеей. Противостояние этих доктрин отразил Р.Н. Гюнтекин в романе «Зеленая ночь»[2], время действия которого отнесено к началу 1910-х (после «инцидента 31 марта»[3]): «Только за то, что программу занятий по родному языку я назвал программой "турецкого языка", заведующий отделом народного образования чуть не вышвырнул меня из школы. Если в этом краю самый высокий чиновник, ведающий просвещением, запрещает наш родной язык называть так, как он называется, и считает преступлением, когда мы говорим "турецкий язык" вместо "османского", как можем мы называть власть, правящую в этом городе, национальной и патриотической?»

Следует отметить, что идее национальной принадлежности на «тюркском Востоке» часто приходилось вступать в конфликт с осознанием религиозного единства: исламская *умма* оставалась главным фактором идентичности, превалируя над иными формами самоидентификации (в том числе этнической) и даже блокируя их[4]. Для показательной иллюстрации несовпадения понятий «панисламизм» и «пантюркизм» персонаж той же «Зеленой ночи» вынужден склонять собеседника к нравственному выбору: «Представим себе, что сошлись в бою две армии, одна состоит из людей нетурецкой национальности,

[1] «Тюрк дернеги» («Турецкое <или Тюркское> общество»), основанное в 1908 году Ю. Акчурой, считается первой тюркистской организацией, объединившей тюрок-мусульман Османской империи и вне ее. В состав Общества и редколлегии одноименного журнала входил И. Гаспринский.

[2] Решат Нури Гюнтекин (1889–1956) – турецкий писатель и общественный деятель, автор 19 романов, из которых наиболее известен дебютный – «Птичка певчая» (1922). Роман «Зеленая ночь» (*Yeşil Gece)* написан в 1928 году.

[3] «Инцидент 21 марта» (1909) – принятое в турецкой историографии название событий, последовавших за попыткой отмены конституции и восстановления абсолютной власти султана: Константинополь был взят младотурецкой «Армией действия», Абдул-Хамид II низложен, восстановлено действие парламента, назначившего султаном Мехмеда V.

[4] См.: *Балаев А.* Азербайджанское национальное движение в 1917–1918 гг. Баку: Элм, 1998. С. 31; *Губогло М.Н.* Идентификация идентичности. Этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003. С. 261.

но наших братьев по религии, скажем, индусов, китайцев, яванцев; другая же – из наших братьев турок, но не мусульман. Теперь допустим, вам нужно оказать помощь одной из этих армий. К какой стороне вы бы присоединились? <…> Если вы окажете помощь туркам-немусульманам, значит, вы всего лишь националист. Если же примкнете к мусульманам-нетуркам, значит, вы исламист. Или то, или другое…»

Архитектура и изобразительное искусство были использованы как инструмент риторики пантюркизма достаточно поздно; «отец турецкого национализма» Зия Гёкальп первоначально лишь указывал на необходимость обращения к традиционным формам, в том числе народным промыслам[1], и лишь к концу 1910-х годов стал говорить о неких единых для тюрков культурных ценностях. Однако вся история османской культуры второй половины XIX века, начиная с реформ Танзимата («обновления»), демонстрировала действенность архитектуры как средства визуализации политических идей. Не случайно одним из эпизодов романа Гюнтекина стал выбор проекта для здания учебного заведения: «Со всех сторон сыпались возражения: “Нет, нет! Ни один из этих проектов не соответствует мусульманской и турецкой архитектуре…” Но нельзя же строить здание для новой школы в старом стиле. Нужно было в проекте найти такое решение, чтобы сочетались современные требования к школьным зданиям со стилем старой архитектуры».

Вероятно, так четко сформулированная потребность сочетать «современную» функциональность и «старый стиль» в «Зеленой ночи», написанной в 1920-х годах, является анахронизмом. Между тем стоит задуматься над вопросом: что же должно подразумеваться под этим «старым стилем», в котором уже нельзя строить, но который, тем не менее, следует сочетать с новыми требованиями?

Следует напомнить, что в ходе реформ Танзимата, имевших целью «вестернизацию» империи, официальная османская культура оказалась под сильным влиянием Запада[2]. Дворцовая архитектура Стамбула с запозданием отреагировала на барокко, классицизм и рококо,

[1] Зия Гёкальп (Мехмет Зия, 1876–1924) – турецкий писатель, социолог, политический деятель, идеолог пантюркизма и (позже) кемализма, противопоставлявший национально-этническое самосознание турок османской идеологии (в том числе его исламской составляющей) и настаивавший на примате народной культуры перед официальной («султанской»).

[2] Подробнее см.: *Шабанов Ф.Ш.* Государственный строй и правовая система Турции в период танзимата. Баку: Изд-во АН АзССР, 1967. С. 14–18.

причем в этом процессе активно участвовали не только приглашенные европейские мастера, но и собственно османские зодчие. Однако хотя в литературе, в том числе учебной, часто говорится о том, что Османская империя в XIX веке превращалась в полуколонию европейских держав[1], сохранявшаяся политическая самостоятельность государства, сложившаяся система патроната, четкость условий заказа и превалирование устойчивых архитектурных традиций позволили избежать распространения на османских землях «колониального стиля».

С середины XIX века, – именно в период усиленной вестернизации османской культуры, – европейская архитектура обратилась к созданию «национальных» направлений, объединяемых термином «историзм». Обращение к «историческим» стилям, вдохновленное разнонаправленными поисками цивилизационных истоков национальных культур и их архитектурного выражения, имело разнообразные проявления: «в России в рамках “историзма” при покровительстве государства развивались “русский” и “византийский” “стили”, во Франции и Англии – “неоготика”, в Германии – “необарокко” и т.д.»[2] Приглашенные европейские мастера не только механически переносили эти стили в Турцию, но пытались разработать некий «неоисламский стиль», который, по их мнению, должен был «подойти» Константинополю как столице халифата, эклектично смешивая в декорации зданий элементы арабской, персидской, индийской, мавританской культур[3]. Вестернизированная «ретроспекция» оказалась для развития османской архитектуры лишь маргиналией, хотя и, безусловно, эффектной. Неприятие таких экспериментов наиболее «османизированной» частью интеллигенции, стремление националистов противопоставить навязываемым заимствованиям свою богатейшую историю (не всегда, правда, четко идентифицируемую), набиравшая силу политическая доктрина османизма обострили необходимость акцентирования

[1] См., например: История мировой экономики: Учебник для вузов / Под ред. Г.Б. Поляка, А.Н. Марковой. М.: ЮНИТ, 2002. С. 215, 217.

[2] *Савельев Ю.Р.* Искусство «историзма» в системе государственного заказа второй половины XIX – начала XX века (на примере «византийского» и русского стилей). Автореф. дисс… докт. иск. СПб.: РАХ, 2006. С. 5.

[3] См.: *Кононенко Е.И.* Историзм в позднеосманской архитектуре: к характеристике феномена // Наука: прошлое, настоящее, будущее. Сб. статей VII Международной научно-практической конференции (05 сентября 2015, Екатеринбург). Екатеринбург: Аэтерна, 2015. С. 173–175.

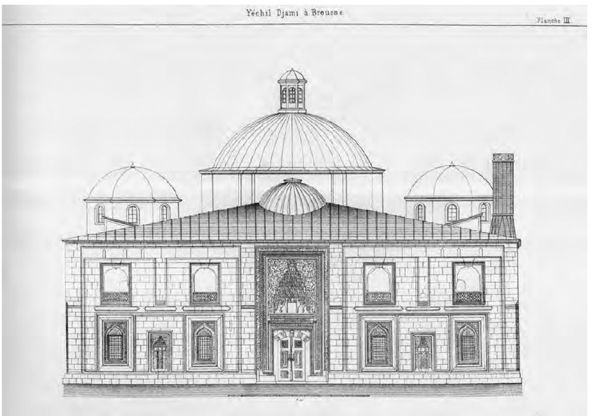
своих первоистоков, собственно анатолийского культурного наследия, призванного, в частности, стать основой для национального архитектурного стиля.

Важным для турецкой культуры шагом на пути самоанализа и самоидентификации стала подготовка фундаментального труда «Основы османской архитектуры» к Всемирной выставке в Вене 1873 года[1]. Формальным заказчиком этого программного манифеста национальных ориентиров стало Министерство торговли и общественных работ, официальным куратором был глава министерства Ибрагим Эдхем-паша, основными исполнителями явились просветитель О. Хамди[2] и работавшие в Турции европейцы – архитекторы и реставраторы В. Мари де Лоне и П. Монтани. В роскошно изданном на нескольких языках фолианте содержалась первая, весьма условная периодизация османской архитектуры и акцентировались элементы собственно «османского стиля»; парадигма этого стиля была представлена довольно схематично, но охватывала как технические приемы и архитектурные детали, так и декоративное убранство зданий. Политические задачи продиктовали выбор памятников, наиболее изученных при восстановлении старой османской столицы Бурсы после землетрясения 1855 года (прежде всего, комплекс «Зеленой мечети» – Йешил-джами Мехмеда I). Одной из целей книги оказалась романтизация славного прошлого, «золотого века» Османской династии, после которого культура эпохи Танзимата и особенно правления Абдул-Хамида II должна была восприниматься как «османский ренессанс». Это привело к формированию в турецкой архитектуре своеобразного варианта историзма, почти синхронного европейским поискам национальных исторических стилей, – неоосманского стиля.

Следует отметить, что в последние десятилетия XIX века Империя оказалась способна предложить обществу не только официальную доктрину османизма, но и инструменты для ее реализации в области архитектуры. В 1881 году было сформировано Государственное управление

[1] См.: *Ersoy A*. Architecture and the Search for Ottoman Origins in the Tanzimat Period // Muqarnas. 2007. Vol. 24. P. 117–130.

[2] Хамди-бей Осман (1842–1910) – сын великого визиря Османской империи, получил юридическое и художественное образование во Франции, работал на высоких административных постах; художник и искусствовед, организатор археологических раскопок на территории Турции, один из инициаторов создания Академии изящных искусств и Археологического музея в Стамбуле, первым директором которого являлся.



Фасад Зеленой мечети в Бурсе
Иллюстрация из «Usul-i Mi'mari-i Osmani». 1873

строительных работ (*Ebniye-i Hâssa Müdürlüğü*), в ведении которого находились не только распределение государственных подрядов, но и контроль за их исполнением; в 1882 году открылась Академия изящных искусств, где по европейской модели и по отдельной программе осуществлялась и подготовка зодчих; в 1883 году учреждается Школа гражданских инженеров, также выпускавшая архитекторов[1]. Эти организации дополнили уже существовавшие Султанскую архитектурную школу и Военно-техническое и Инженерное училища, выпускники которых определяли облик городов Империи, а унифицированная подготовка мастеров под руководством европейских преподавателей предполагала практическую реализацию, закрепление и распространение неоосманского стиля.

Однако представление государства о том, какими же должны стать архитектурные памятники «османского ренессанса», в конце XIX века так и не нашло сколь-либо влиятельного воплощения в материале. Сохранились только проекты, например, так и не построенных павильонов Национальной выставки, гравюры построек в османских «зонах» на Всемирных выставках в европейских столицах и в честь приезда высоких гостей в Константинополь, отдельные здания (например

[1] *Seyand Y., Tapan M.* Architectural Education in Turkey: Past and Present // MIMAR10: Architecture in Development. Singapore: Concept Media Ltd., 1983. P. 69.

библиотека комплекса Баязид)[1]. Вмешался случай: после мощного землетрясения 10 июля 1894 года правительству надо было не насаждать идеологический стиль, а восстанавливать огромное количество зданий, для чего были привлечены европейские реставраторы, архитекторы и инженеры. Бывшим студентам османских инженерных школ пришлось стажироваться под руководством мастеров уже сдавшего позиции историзма и входящего в моду модерна, и это руководство не могло остановить «вестоксикацию» архитектуры Танзимата[2]. Достаточно сказать, что пост придворного архитектора в 1896–1908 годах занимал итальянец Роймондо д'Аронко, «заметная фигура среди мастеров модерна»[3]. В зданиях, построенных в Стамбуле в 1890-х годах, весьма ограниченно применялись лишь некоторые наиболее отчетливые иконографические элементы «османской архитектурной парадигмы», – портики на стрельчатых арках, низкие шлемовидные купола, выносные карнизы на кронштейнах, изразцовые фризы.

Эти же хрестоматийные – во всяком случае, практически провозглашенные таковыми «Основами османской архитектуры», – элементы были перенесены в турецкую архитектуру первого десятилетия нового столетия, когда к самостоятельной работе приступили собственно «национальные кадры», прошедшие стажировку и приобретшие не только строительный, но и реставрационный опыт, позволивший им изучить не только идеализированный «образ», но и технические приемы классического османского зодчества.

Пробой неоосманского стиля в исполнении молодых архитекторов стали относительно небольшие постройки: частные гробницы, железнодорожные станции, пристани, квартальные мечети, особняки, многие из которых позже были уничтожены или перестроены. В более поздней историографии подобные памятники зачастую вообще исключались из «послужных списков» прославленных турецких зодчих начала XX века – Мехмета Ведат Тека и Ахмета Кемалеттина.

[1] *Ersoy A.* Architecture and the Late Ottoman Historical Imaginary. Reconfiguring the Architectural Past in a Modernizing Empire. Ashgate: Farnham and Burlington, 2015. P. 40–90, 119.

[2] Ibid. P. 21.

[3] *Горюнов В.С., Тубли М.П.* Архитектура эпохи модерна. Концепции. Направления. Мастера. СПб.: Стройиздат, 1994. С. 79. См. также: *Сухоруков С.А.* Роль Раймондо д`Аронко в развитии архитектуры Стамбула в конце XIX – начале XX вв. // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. 2015. № 48. С. 84–88.

Судьбы этих двух ведущих мастеров типичны для профессионалов их поколения: оба получили инженерное образование, стажировались в Европе (Ведат – в Париже, Кемалеттин – в Берлине), получили посты ведущих архитекторов правительственных ведомств (первый – Инженерного корпуса, почтового ведомства и военного министерства, второй – Управления вакфов), активно строили государственные и общественные здания в последние годы Империи и первое десятилетие Республики, оба считаются создателями программы подготовки национальных архитекторов (некоторые турецкие исследователи наиболее важной считают именно их педагогическую деятельность[1]) и создателями той версии неоосманского стиля, которая стала первой ступенью архитектурных поисков Турецкой республики (*Inkilap Mimarisi*).

Между тем одной из первых построек М. Ведата является маленькая мечеть Зинни-паша (1900–1904) около станции Еренкёй в азиатской части Стамбула. Культовое здание представляет собой небольшой квадратный в плане павильон, увенчанный четырехскатной крышей, закрывающей основание барабана купола. Об оригинальном замысле свидетельствует только северо-западный фасад, имеющий слегка выступающий трехпролетный портик и высокий аттиковый этаж, отделенный непрофилированным карнизом. Главным декоративным элементом фасада оказываются стрельчатые арки портика на граненых опорах и узкие стрельчатые окна по сторонам от портика; архитектор акцентирует вход в мечеть, понижая высоту проемов по сторонам от центральной оси фасада и сужая проемы, так что окна по сторонам от портика превращаются в стрельчатые бойницы. Декоративные элементы, использованные Ведатом, превращают мечеть в памятник не неоосманский, а скорее «панисламистский», ассоциирующийся с неким «мавританским» стилем.

В датируемом 1900-м годом стамбульском особняке Джемиля Топузлу, приписываемом Ведату (часто архитектором называют А. Валлари), использован тот же набор «османизирующих» элементов. Центральным мотивом фасада стал неглубокий айванный портал, описанный широкой стрельчатой аркой и декорированный изразцами с тонким растительным орнаментом; отрезок стены над порталом «прикрыт» выступающим карнизом на кронштейнах. Лестничная башня, занимающая правую часть фасада, увенчана высоким шатром, отсылающим к надвратным башням султанского дворца Топкапы, но при этом плоскости фасадов башни разделены узкими вертикальными световыми

[1] *Seyand Y., Tapan M.* Architectural Education in Turkey. P. 69–70.

Особняк Джемиля Топузлу. Стамбул, 1900
Архитектор Мехмет Ведат Тек

проемами, ступенчато разорванными на уровне лестницы на второй этаж. Кубический объем особняка маскируется выступающими порталом, эркером, башней, разделяется отрезками фриза и дополняется выступами кровли.

В ранних неоосманских постройках, как культовых, так и светских, присутствует то самое качество, которое выделяется на примере стамбульского Почтамта как особенность более позднего «Первого национального стиля», – дополнение европейских конструкций и форм деталями, отсылающими к классической османской архитектуре[1].

[1] См.: *Bozdoğan S.* Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic. Seattle; London: University of Washington Press, 2001. P. 16.

Как того и желал герой «Зеленой ночи», современная функциональность сочеталась с национальным стилем. В ранних работах Ведата это сочетание присутствует «в тестовом режиме», «османизируя», как то и требовалось, европейские конструкции, оправдывая перенесение западного опыта на берега Босфора, подчиняя «вестернизированные» формы власти *genius loci*.

Стоит оговорить, что в ранних работах коллеги М. Ведат-бея, Ахмета Кемалеттина, нарочитых архитектурных «османизмов» меньше, – Кемалеттину в 1900-х годах пришлось строить, прежде всего, здания учебных заведений и ведомственных офисов. Однако выполненный им мавзолей Ахмета Джевад-паши (1901) оказался более соответствующим османскому стилю из-за своей традиционности: архитектор не счел нужным экспериментировать с какими-либо ультрасовременными формами и создал стандартный османский «куб с куполом», предваренный сильно выступающим вестибюлем. Портал мавзолея оказывается грамотной стилизацией входов в османские сооружения «золотого века»: тонко профилированная портальная рама, увенчанная фронтоном, в которую заключена глубокая ниша, описанная стрельчатой аркой с широким архивольтом. Пяты арки опираются на приземистые колонки со сталактитовыми капителями, которые авторы «Основ османской архитектуры» описывали как «кристаллизированный ордер», якобы восходящий к Синану. Здание сложено из крупных квадров камня и облицовано мрамором, также отсылая к технике османского строительства; о происхождении анатолийской архитектуры (как османской, так и более ранней сельджукской) напоминают и византинизирующие окна-бифории, объединенные стрельчатой аркой.

В работах двух ведущих архитекторов неоосманского стиля в первые годы его практической реализации обозначаются два пути развития – «декоративное», сводившееся к применению элементов официально закрепленной «османской парадигмы» во вполне европейских зданиях, и «реконструкционное», основанное на изучении и реставрации исторических памятников (Кемалеттин-бей реставрировал целый ряд стамбульских мечетей XVI века). Первый путь был вполне типичен для практики архитектурного историзма, второй, вероятно, более соответствовал задачам этого направления, но время для академически выверенных стилизаций было потеряно: европейская архитектура, на которую османские мастера неизменно (несмотря на противодействие «вестернизации») ориентировались, уже увлеклась экспериментами модерна. И Ведату, и Кемалеттину, учившимся на Западе, эти эксперименты были хорошо известны, и уже опробованный Ведатом

Мавзолей Ахмета Джевад-паши на кладбище мечети Фатих. Стамбул, 1901
Архитектор Ахмет Кемалеттин

путь насыщения фасадов вполне современных функциональных зданий – промышленных, офисных, учебных,– «исторической» декорацией вполне соответствовал поискам неоромантизма – «национального» направления модерна.

В рамках рассматриваемой темы нас не будут интересовать ни стилистические особенности османского модерна, ни турецкая версия перехода от историзма к неоромантизму, ни датировка этого процесса. Достаточно указать, что в основополагающей работе С. Боздогана о раннереспубликанской архитектуре Турции отправной точкой «современного зодчества» оказывается построенное Ведатом здание Почтамта в Сиркеджи (1909)[1] – из этого следует сделать вывод, что

[1] См.: *Bozdoğan S.* Modernism and Nation Building. P. 16–18.

эпоха модерна в турецкой историографии начинается именно после Младотурецкой революции 1908 года. Однако более важным ориентиром для архитектурной практики кажется не восстановление действия конституции и тем более не завершение очередного стамбульского долгостроя, а учреждение в том же «революционном» 1908 году «Ассоциации архитекторов и инженеров», декларировавшей необходимость поисков национальных корней и акцентирования именно «тюркских» элементов в официальном искусстве. Одним из инициаторов создания Ассоциации, одного из первых профессиональных объединений Османской империи, к тому же реализовывавшего в культуре идеологию младотурок, был Ахмет Кемалеттин.

Здесь следует напомнить о важности выделения региональной, «национальной составляющей» неоромантизма, для которого, в частности, характерно было «стремление к разработке национальных и народных традиций (вплоть до кустарного производства)»[1], – именно о возрождении традиционных ремесел и народных промыслов говорил идеолог туркизма Зия Гёкальп.

Второй тезис, важный для всей культурной ситуации модерна, – актуальность вопроса о самоопределении искусства и его общественном статусе[2]. Вопрос этот был впервые поставлен османской культурой намного раньше, в ходе реакции на вестернизированные реформы Танзимата. Одной из попыток поисков ответа на этот вопрос стали «Основы османской архитектуры» и первые попытки создания неоосманского стиля. Однако этот вопрос обострился в 1900-х годах в связи с распространением идеологии младотурок, противопоставивших национальную составляющую (как бы ее ни понимали) имперской доктрине османизма. Понятия «турецкий» и «османский» в представлении значительной части общества не являлись синонимами, о чем и свидетельствуют упомянутые споры вокруг программы родного языка в романе Гюнтекина.

Можно, конечно, спорить с утверждением о влиянии на развитие архитектуры «буржуазной общественной мысли, выдвигавшей идеи возрождения национальной и народной культуры»[3], но Младотурецкая революция маркировала политическую победу тюркизма над

[1] *Горюнов В.С., Тубли М.П.* Архитектура эпохи модерна. С. 62.

[2] См.: *Стернин Г.Ю.* Некоторые проблемы изучения русского «модерна» // *Стернин Г.Ю.* Русская художественная культура второй половины XIX – начала XX века. М.: Советский художник, 1984. С. 250–253.

[3] *Горюнов В.С., Тубли М.П.* Архитектура эпохи модерна С. 27–28.

панисламизмом и османизмом, чему в области архитектуры удивительным образом соответствовал переход от эклектичного историзма к национальному неоромантизму. Таким образом, если «османский ренессанс» конца XIX века отвечал имперской задаче возвращения к «золотому веку» государства, то перенесение на анатолийскую почву архитектуры модерна совпало с декларированным обращением к национальным корням. Каждая фаза развития политической идеологии удачно обретала «свой собственный» архитектурный стиль.

Другое дело, что иконографическая парадигма «турецкой» архитектуры была так же трудноотделима от «османской», как и в представлении о «родном» языке. Еще вернее было бы сказать, что представления о какой-либо турецкой архитектуре, отличной от османской, на тот момент просто не существовало; даже Зия Гёкальп пока говорил не о тюркской (или турецкой) культуре, но лишь о народных ремеслах, и какие-либо попытки описать «тюркскую составляющую» будут предприняты только лет через десять. К концу первого десятилетия XX века в Империи уже было подготовлено целое поколение архитекторов-практиков, усвоивших набор элементов неоосманского стиля, обеспечивавших видимость исторической преемственности современных им памятников османской архитектуры, – стрельчатые портики, купола, «арки Бурсы», изразцовые панно. Все эти элементы, существовавшие в анатолийской архитектуре и до произведений, к которым апеллировали «Основы османской архитектуры», вполне годились для выражения «тюркской идеи», сформулированной как политическая цель, но не аргументированной в качестве культурного ориентира.

Иконография неоосманского стиля была полностью унаследована «Первым национальным архитектурным движением», отсчитываемым от построенного М. Ведатом Почтамта. При этом строительство здания Министерства почт и телеграфа в стамбульском Сиркеджи, законченное в послереволюционном 1909 году, было начато еще в 1905 году, а проектировалось в 1903-м, когда ни о турецком модерне, ни о каком-либо «национальном архитектурном движении» речь не шла. «Рубежность» этого памятника в современной турецкой историографии объясняется отсылками в его оформлении к доосманским художественным традициям вплоть до Сельджуков Рума[1]; однако какие именно элементы архитектуры Почтамта восходят к сельджукской архитектуре, в какой момент между 1905 и 1909 годами «неоосманская парадигма» могла быть заменена «сельджукской», а также откуда

[1] *Ersoy A.* Architecture and the Late Ottoman Historical Imaginary… P. 241–242.

Здание Почтамта в Сиркеджи. Стамбул, 1903–1909
Архитектор Мехмет Ведат Тек

эта последняя могла появиться в первом десятилетии XX века, – все эти вопросы не только оставлены без ответа, но даже не поставлены. Правда, А. Эрсой, ссылаясь на специальное исследование О. Панджароглу, упоминает вклад в формирование представлений о важности тюркского вклада в культуру Анатолии австрийских и немецких историков искусства[1]; идеи этих европейских авторов и их аргументация в рамках темы данной статьи не важны, но необходимо заметить, что книги Г. Глюка и Й. Стржиговского, цитированные З. Гёкальпом, высоко оцененные тюркистами и значительно повлиявшие на становление

[1] *Ersoy A.* Architecture and the Late Ottoman Historical Imaginary… P. 242.

турецкого искусствознания, были опубликованы только в 1917 году[1]. Таким образом, «теоретическая база» была подведена под представления о «тюркском искусстве» намного позже, чем появились архитектурные памятники, которые – по мнению республиканских исследователей, – олицетворяли «тюркскую идею». Можно говорить о том, что декоративная программа неоосманского стиля, разработанного в архитектурных и инженерных школах Империи под руководством европейских адептов позднего «историзма» для визуализации османизма, оказалась приспособлена для передачи противопоставленной османизму доктрины.

Турецкие мастера 1910-х годов создавали обобщенный архитектурный образ, отсылающий даже не к определенным историческим памятникам (как это было в архитектуре «османского ренессанса»), а скорее к желаемому представлению о соответствии определенному периоду, региону, этносу, активно и сознательно применяя во вполне современных постройках анахроничные конструкции, материалы, элементы декорации, вплоть до столь ценимых Гёкальпом продуктов традиционных промыслов. Подобная эксплуатация «цитат» вполне соответствовала методам модерна.

«Тюркский национальный» тренд ярко проявился в промышленной и гражданской архитектуре – офисных зданиях, учебных корпусах, железнодорожных станциях; в противовес «классическому» османскому зодчеству, культовые сооружения оказались на периферии поисков нового стиля. Тем не менее и Ведат Тек, и Кемалеттин в рамках гражданских заказов возводили мечети и мавзолеи, уже не ограничиваясь в выборе ориентиров «рекомендациями» «Основ османской архитектуры».

Так, заканчивая работы в кварталах Сиркеджи, М. Ведат Тек создал позади Почтамта Хобьяр-джами (1909), явно вдохновляясь османскими *тюрбе* и «барочными» фонтанными павильонами «галантного века» Ахмеда III. Михрабная ячейка маленькой мечети, сменившей разобранный османский памятник конца XV века, заключена в восьмигранную призму, на стены которой опирается шлемовидный восьмилотковый свод; его основание снаружи оформлено в виде широкого выносного

[1] *Gluck H.* Turkische Kunst, Mitteilungen des Ungarischen Wissenschaftlichen Instituts in Konstantinopel. Vol. 1. Budapest–Istanbul: Ungarisches Wissenschaftliches Institut, 1917; *Strzygowski J.* Altai-Iran und Volkerwanderung: Ziergeschichtliche Untersuchungen uber den Eintritt der Wander- und Nordvolker in die Treibhauser geistigen Lebens. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchandlung, 1917.

Мечеть Хобьяр. Стамбул, 1909
Архитектор Мехмет Ведат Тек

наклонного карниза, опирающегося на кронштейны. Хобьяр-джами демонстрирует, что за первое десятилетие XX века приоритеты образцов в творчестве ведущего архитектора неоосманского стиля изменились, – плоскости граней призмы, заключенные в глубокие рамы, декорированы изразцовыми панно, в которых используются лишь «архаичные» оттенки синего цвета, и завершаются рядами сталактитов, в XIX веке практически исчезнувших из османской архитектуры. Ведат отказывается даже от элементов ордера, которые использовал на фасадах самого Почтамта: ребра объема мечети подчеркнуты лишь сталактитами на уровне креплений кронштейнов, намекающими на возможность их «созревания» до капителей османского «кристаллического ордера».

Мечеть Бебек. Стамбул, 1913
Архитектор Ахмет Кемалеттин

А. Кемалеттин, являясь активным членом «Ассоциации архитекторов и инженеров», остался штатным архитектором Министерства вакфов и в 1913 году на месте разобранной мечети XVIII века возвел небольшую Бебек-джами. С одной стороны, конструкция культового здания в очередной раз воспроизводит османскую мечеть, – квадратный в плане молитвенный зал, увенчанный высоким полусферическим куполом на световом барабане и дополненный трехчастным портиком, перекрытым куполами, с минаретом, пристроенным к северо-западному углу молитвенного зала. Одним из источников оказываются первые османские мечети Бурсы: боковые ячейки портика подняты и изолированы невысокими мраморными балюстрадами; двора нет. Однако сходство с раннеосманскими мечетями лишь внешнее, – Кемалеттин

воссоздает некий обобщенный образ первых мусульманских памятников Западной Анатолии, комбинируя тот набор устойчивых элементов, который должен был ассоциироваться с представлением о самом раннем этапе османской архитектуры, – квадратный план, купол, купольный портик с акцентированным входом. Конструкцию основного объема Бебек-джами составляют восемь стрельчатых арок (снаружи скрытые ступенчатыми аттиками), опирающиеся на граненые пристенные столбы и несущие барабан; переход от четверика к восьмерику осуществляется за счет четырех угловых конх, опирающихся на паруса.

В Бебек-джами Кемалеттин, опытный реставратор стамбульских памятников, одновременно напоминает о становлении османской архитектуры и воспроизводит классические «октагональные» мечети Синана (Хасеки-султан, Рустем-паша, Селимие), лишая их галерей и создавая компактный обтекаемый интерьер с двумя ярусами парусов. При этом, однако, фасады Бебек-джами оформлены заимствованными из европейской архитектуры розетками и пальметтами, а пилястры между световыми проемами барабана отсылают к постройкам неоклассицизма. Зодчий смело оперирует цитатами из всего знакомого ему репертуара, подчиняя их созданию требуемого образа, не воспроизводящего единственный источник, но отсылающего ко всей истории анатолийской архитектуры.

Кемалеттин обращался не только к образцам прошлого, но и к творческому методу своих предшественников, – в частности высоко ценимого им Синана, воспроизводя с небольшими вариациями проверенные конструкцию и композицию. Это показывают строившиеся в 1913–1915 годах в рамках заказа Министерства вакфов мечети Кюльоглу в Бостанджи и Амине Хатун в Бакыркёе, в которых архитектор повторил все характерные особенности Бебек-джами, варьируя только размеры, пропорции и элементы декора.

Уже этих памятников достаточно, чтобы продемонстрировать основные направления турецкого неоромантизма, хотя, возможно, более показательны они были бы в гражданской архитектуре, – например в украшенных изразцами многоэтажных зданиях больницы Гуреба и офисов (ханов) Кемалеттина, пристани Хейдарпаша, учебных корпусах и собственном стамбульском особняке Ведата. Родоначальники «Первого национального архитектурного движения» практически отказались от прямых стилизаций и в рамках «национального модерна» приспособили уже сложившуюся иконографическую парадигму исторического неоосманского стиля к задаче создания визуального образа, соответствовавшего новой национальной идее.

Следует заметить, что хотя наше внимание сосредоточилось на мусульманских культовых памятниках как проявлении традиционной и наиболее показательной для османской архитектуры темы, идеи панисламизма в османском обществе в начале XX века уже потеряли актуальность (во всяком случае, в столице; весьма возможно, что изображенная в романе Гюнтекина необходимость выбора между «панисламизмом» и «пантюркизмом» – еще один пример анахронизма). В «Стамбульских письмах» 1913 года журналист Фатих Карими писал: «Не знаю, как было раньше, но я сам лично беседовал на различные темы с людьми разных сословий: учеными, мыслителями, купцами, государственными деятелями, представителями партии "Единение и прогресс"[1] и др., и уверен в своих умозаключениях: среди них нет тех идей панисламизма и пантюркизма, о которых говорят европейцы и русские <…> На тех людей, которые говорят о создании единого государства для всех мусульман мира или об объединении мусульман России и Ирана с Турцией, здесь смотрят как на сумасшедших»[2]. Напомню, что аналогичный тезис «Терджиман» И. Гаспринского перепечатал еще в 1904 году.

Неоосманский стиль вместе со своими создателями пережил не только инспирировавший его османизм, но и тюркизм младотурок, а после распада и ликвидации Османской империи был взят на вооружение кемалистской Республикой: монументальная риторика «Первого национального архитектурного движения», обращенная к истории национальной культуры, прекрасно служила идеям духовной правопреемственности и легитимизации нового строя[3]. Ведат Тек и Кемалеттин были привлечены к работам по архитектурному оформлению Анкары[4],

[1] «Единение и прогресс» (*İttihat ve Terakki*, «иттихадисты») – младотурецкая политическая партия, преобразованная из «Османского общества единения и прогресса» и пришедшая к власти в результате революции 1908 года. В 1918 году съезд партии заявил о ее самороспуске. Позже партия была осуждена как реакционная и антинациональная.

[2] *Kerimi F.* İstanbul Mektupları. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2001 [1913]. S. 332.

[3] См.: *Bozdoğan S.* Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic. P. 36–46; *Кононенко Е.И.* Турецкая мечеть: между неоклассикой и не-классикой // Искусствознание. 2014. № 3–4. С. 156.

[4] Анкара объявлена столицей Турецкой республики 13 октября 1923 года, но уже с конца 1919-го здесь располагалась ставка Мустафы Кемаля, а в 1920 году собралось Великое национальное собрание Турции, создавшее правительственные органы.

и построенные в 1920-х годах столичные здания Национальной ассамблеи, Управления железных дорог, университета Гази, Министерства здравоохранения («Анкара Палас») могут рассматриваться как примеры поздней фазы неоосманского стиля. Благодаря госзаказу столичная парадигма распространялась в провинцию – Турецкая республика использовала именно этот, теперь уже «раннереспубликанский» стиль для возведения унифицированных офисных зданий, школ и почт. Уступив в 1930-х годах позиции мэйнстрима интернациональному модерну и конструктивизму, этот же стиль послужил основой для «Второго национального архитектурного движения» 1940–1950-х годов и по сей день используется в культовой архитектуре[1].

Можно заключить, что для монументальной визуализации «тюркской идеи», декларировавшей обращение к этническим корням, были с легкостью использованы иконографические наработки неоосманского архитектурного историзма, разработанного в рамках «османского ренессанса» как отражения той государственной доктрины, которой и был некогда противопоставлен тезис об этническом единстве. Турецкая архитектурная практика начала XX века оказалась первичной по отношению к идеологии, «вложенной» в нее после Младотурецкой революции. Парадигма неоосманского стиля была с одинаковым успехом использована как «государственным» историзмом, так национальным неоромантизмом, представленными в творчестве последнего поколения позднеосманских архитекторов.

[1] См.: *Кононенко Е.И.* Пределы «модернизации» мечети: опыт турецкой архитектуры // Исламоведение. 2015. № 3. С. 43–52.

Александр Джумаев (Ташкент)

Полемика о музыке, народных развлечениях (тамаша) и искусстве в среде мусульманских теологов и просветителей-интеллектуалов Средней Азии (конец XIX – начало XX века)

В конце XIX – начале XX века в просвещенной, интеллектуальной среде среднеазиатского городского общества (*сайиды*, *шейхи*, *уламо*, *муфтии*, *казии*, *имамы*, *ишаны*, *ахунды*, *мударрисы* и др.) значительно возрастает интерес к собственной мусульманской культуре, культурно-историческому наследию (*маданийат*, *мирас* и др.), искусству (*хунар*), в особенности, к музыке (*мусики, гина*), традиционным зрелищным искусствам и развлечениям (*тамаша*). Обострение «исламской идентичности» было вызвано несанкционированной культурной интервенцией в «пространство ислама» (*дар ал-ислам*) совершенно новой незнакомой системы культурных ценностей, формировавших иную культурную картину мира[1]. Простые мусульмане и элита, высшие и низшие классы неизбежно, нередко с неподдельным и искренним любопытством, созерцали и воспринимали новые для себя виды европейского искусства и культуру, распространявшиеся в очагах русской городской жизни (в «параллельной» русской и в традиционной старой частях городов).

[1] Новое осмысление проблема взаимодействия разных культурных миров получила в концепте трансфера, которому была посвящена специальная конференция. По ее итогам был выпущен сборник материалов, в котором находится и специально посвященная этой проблеме статья автора этих строк. См.: *Джумаев А.Б.* «Чудеса» и новшества русских и европейцев в восприятии «среднеазиатского человека»: культурный шок, адаптация, «присвоение» // Культурный трансфер на перекрестках Центральной Азии: до, во время и после Великого шелкового пути / Отв. ред. Ш. Мустафаев, М. Эспань, С. Горшенина, К. Рапэн, А. Бердимурадов, Ф. Гренэ. Париж; Самарканд: МИЦАИ, 2013. С. 245–257.

В Бухарском и Хивинском ханствах, находившихся под протекторатом России, тон в процессе обновления задавали высшие слои мусульманского общества. Последние эмиры Бухары – Сайид Абдулахад-хан (1885–1910) и Сайид Алим-хан (1910–1920) поддерживали тесные связи с аристократическими кругами российской правящей элиты. Они получили прекрасное образование в европейском духе, вели, когда представлялась такая возможность (чаще за пределами своих государств), вполне светскую жизнь. Ежегодно на протяжении многих лет они совершали длительные поездки в Россию – в Петербург, Москву, Оренбург, Баку и другие города, в особенности же, в Крым, где совмещали отдых и общение с лидером просвещенных российских мусульман Исмаилом Гаспринским[1]. Они посещали различные культурные мероприятия, театры, концерты, выставки и ярмарки, получали и раздавали награды и подарки, встречались с государственными мужами и деятелями культуры. Все это не могло не влиять на культурное сознание и мировоззрение, формируя из них сторонников умеренных реформ.

Особое влияние, как известно, оказал на них Исмаил Гаспринский, именуемый ныне в национальной историографии Узбекистана «третьим учителем» (после Аристотеля и Абу Насра ал-Фараби), «отцом среднеазиатского джадидизма» и т.п.[2] Под воздействием его идей они старались проводить различные реформы и изменения в своих государствах, в том числе в культурной сфере. Однако неизбежно были вынуждены считаться с мнением весьма влиятельной в структуре общества консервативной исламской элиты. «Новшества» не оставались незамеченными и нередко встречали противодействие у приверженцев строгих канонических норм жизни[3].

[1] История взаимоотношений правителей Бухары и Исмаила Гаспринского содержит массу неизвестных интересных подробностей, проливающих свет на культурную ситуацию в регионе Средней Азии, и в этом смысле заслуживает специального исследования.

[2] *Гаспринский И.* Хаёт ва мамот масаласи [Вопрос жизни и смерти] // Таржимон, тупловчи, нашрга тайёрловчилар: Б. Косимов, З. Абдурашидов. Тошкент: Маънавият, 2006. С. 3–51.

[3] О фактах сопротивления мусульманского духовенства культурным реформам последних двух эмиров Бухары неоднократно сообщал и сам Исмаил Гаспринский в своей газете «Тарджиман», опираясь на сведения, поступавшие из Бухары и городов Туркестана. См.: *Абдирашидов З.* Аннотированная библиография туркестанских материалов в газете «Таржиман» (1883–1917) // NIHU Program Islamic Area Studies. TIAS Central Eurasian

Из новых культурных явлений, медленно и осторожно проникавших в мусульманскую культурную жизнь, пожалуй, быстрее других получил признание театр[1]. Уже вскоре он создал свои собственные, понятные национальной аудитории, формы представления. Популярными для наблюдения становились и необычные виды визуального искусства (так называемые «туманные картины») и ранние опыты кинематографа или, по терминологии той поры, синематографа[2]. Культурные новшества (в особенности, синематограф и граммофон) легко становились коммерческой «добычей» у предприимчивых организаторов новых форм народных развлечений (*тамаша*). Крупный научный и культурный деятель Узбекистана Т.Н. Кары-Ниязов (1897–1970), вспоминая свои детские годы, рассказывает о некоем жителе Коканда, устраивавшем платные прослушивания музыки на фонографе для неискушенной и шокированной мусульманской публики[3]. Значительное увеличение числа посетителей и, соответственно, возрастание доходов приносили чайханы, в которых владельцы устанавливали граммофоны.

Инициаторами нового чаще всего становились группы молодежи из числа татар-мусульман и других мусульманских народов (турки, кавказцы). Местная туркестанская молодежь охотно кооперировалась с ними в продвижении в повседневную культурную жизнь художественных новшеств. В умственной жизни просвещенного общества, в его теологическом сословии новшества осмыслялись с большим отставанием от реалий жизни. Исключение составлял, пожалуй, только лишь фонограф и граммофон (см. подробно далее), неожиданно взбудораживший в начале XX века общественное мнение, в том числе представителей официального ислама[4].

Research Series No. 5. Tokyo: The University of Tokyo, Department of Islamic Area Studies, Center for Evolving Humanities, Graduate School of Humanities and Sociology, 2011. С. 179, 190, 223.

[1] См.: *Ризаев Ш.* Жадид драмаси [Джадидская драма]. Тошкент: Шарк нашриёт-матбаа концернининг Бош тахририяти, 1997.

[2] *Каримова Н.* Проникновение кинематографа в исламскую среду Туркестана в начале XX в. // Исламское искусство Узбекистана (сборник статей). Ташкент: Изд-во журнала «San'at», 2009. С. 95–108.

[3] *Кары-Ниязов Т.Н.* Размышления о пройденном пути. М.: Изд-во политической литературы, 1970. С. 38–39.

[4] См.: *Джумаев А.* Предмет любви и почитания. Из истории распространения граммофона в Средней Азии // Иные берега. Журнал о русской культуре за рубежом. М., 2012, № 1 (25). С. 72–79. Отдельными теологами

Принцип научного осмысления новых явлений культуры и заимствований из иноконфессиональных культур не был свойственным традиционному знанию и способам его получения. Всякое новшество должно было пройти процедуру своеобразного «опознания», соотнесения со всем комплексом источников легитимности в канонической исламской доктрине. Отношения между верой (исламом) и искусством, исламом и музыкой, исламом и культурой, мусульманской общиной (*умма*) и новыми обычаями и образом жизни и тому подобные вопросы были надежно регламентированы в мусульманских источниках – в Коране, хадисах, тафсирах, трудах по фикху и шариату, в высказываниях крупных богословов и мыслителей ислама. Объем и круг рассмотренных проблем соответствовал «культурным потребностям» общества и основным проявлениям его культурной жизнедеятельности, и эта ситуация в целом удовлетворяла все «заинтересованные стороны».

Однако интерес к новому, пробудившись и окрепнув в реальной жизни, постепенно перерастал в устойчивую тенденцию. Много значили происходившие изменения в социальном составе общества. К десятым годам XX века к старой прослойке «мусульманской интеллигенции» и купцов-торговцев добавился очень тонкий, но набирающий силу слой новых местных предпринимателей, коммерсантов в европейском понимании. Именно на него уповало просвещенное общество не только в вопросах обновления мусульманской культуры, но и улучшения общественно-политической ситуации в регионе[1]. Приезжие из России коммерсанты и предприимчивые люди туркестанских городов открывают книгопечатни-литографии, развивают периодическую печать. Появляются местные издатели, которые видят в этом деле возможность совмещения коммерческой выгоды и просветительских

начала XX века граммофон включался в список традиционно неодобряемых предметов развлечения – разных видов музыки и музыкальных инструментов. В этом значении он, по-видимому, приравнивался к статусу музыкального инструмента. См.: Ал-Ислах. Ташкент, 1915. Джилд 1. № 217. С. 645–646.

[1] Примечательно, например, обращение Мулла Хакира – автора статьи о взаимоотношениях суннитов и шиитов и необходимости единства мусульман – к опыту купцов-предпринимателей (*таджир*). Статья опубликована в известном журнале «Ойна» («Зеркало»), издававшемся просветителем и крупным духовным авторитетом (муфтием) Махмудходжа Бехбуди. См.: *Мулла Хакира.* Шийа ва сунний [Шиизм и суннизм] // Ойна, Самарканд, 1332 / 1913. № 10. С. 231–233.

задач – реализации собственных взглядов и идейных установок. Среди них были не только те, кого стало принято называть джадидами (просветителями или, как говорилось в русскоязычной среде, прогрессистами), но и вполне традиционные мусульмане. В журналах и газетах на тюрки-чагатаи или сартском (узбекском) и фарси (таджикском) языках появляется множество статей с обсуждением проблем культурного развития и отношения мусульман к многочисленным культурным «новшествам». К «предметам культуры» (*маданият асбоблари*) относились и достижения технического прогресса (пароход, телеграф, аэроплан, железная дорога и многое другое), названия которых в большинстве случаев перекочевали из русского в национальные языки[1]. В советской историографии было принято считать, что в это время «в Туркестане развернулась острая борьба вокруг вопроса об отношении искусства к действительности, о роли искусства в жизни общества»[2].

Если еще недавно, в середине XIX века, эти проблемы не занимали в такой степени умы городской духовной элиты, то в начале XX века они не только выдвигаются в число важнейших общественных проблем, но и способствуют некоторой поляризации и расколу на противоборствующие силы самого мусульманского интеллектуального сообщества Туркестана и Средней Азии. Отношение к определенному кругу вопросов становится показателем принадлежности к тому или иному идейному направлению или общественной группировке. В мусульманской среде Средней Азии открыто (в печатной и устной форме) свою позицию по данной проблеме выражали в основном две силы: 1) мусульманские теологи (*улама*) – представители официального или канонического ислама, в среде которых наблюдалось деление на строгих традиционалистов-консерваторов (*кадим*) и умеренных богословов; 2) сторонники культурно-просветительских реформ и модернизации разных сторон жини – просветители-джадиды, представлявшие в большей степени интеллектуальный, просвещенный ислам. Джадиды также мыслили и действовали строго в рамках исламских постулатов и ценностей, но с их критической переоценкой и стремлением к обновлению и упорядочению. Между этими двумя направлениями были серьезные расхождения и противостояние, но было и немало совпадений точек зрения по целому ряду проблем культурного развития,

[1] См.: *Хаджи Му'ин.* Истикбол кайгуси [Забота о будущем] // Ойна. 1913. № 2. С. 11.

[2] См.: *Вахидов Х.П.* Просветительская идеология в Туркестане. Ташкент: Узбекистан, 1979. С. 119.

взаимодействие и взаимовлияние. Каждая из этих групп – *улама* и просветители-джадиды – пыталась по-своему, со своих позиций осветить вопросы нового отношения к искусству и культуре.

Среди причин, приведших к вышеозначенному состоянию просвещенное мусульманское общество Средней Азии, назовем, прежде всего, провокативную роль русско-европейской культуры, активно вторгавшейся в замкнутое среднеазиатское городское общество со второй половины XIX века, и в особенности с начала XX века. Открытое столкновение с достижениями и ценностями европейской цивилизации, культуры и искусства, соприкосновение диаметрально противоположных «картин мира» вело к культурному слому в сознании среднеазиатского образованного мусульманина, граничащему временами с культурным шоком. Этот ранее неведомый для мусульманского общества «феномен», раскалывая его просвещенную часть на противоборствующие силы, способствовал формированию у некоторых его представителей критического нигилизма в отношении собственной «старой» культуры, осознания необходимости отказа от многих ее принципов и ценностей, неизменных на протяжении столетий.

Вместе с потоком культурных новшеств шло интенсивное знакомство мусульман Средней Азии с просветительской и естественнонаучной мыслью, доносимой мусульманскими изданиями (газетами и журналами), поступавшими из Поволжья и Крыма – центров российского просвещенного ислама. По подписке и частным образом (с оказией) в Среднюю Азию поступает более десятка различных периодических изданий на татарском и крымско-татарском языках. Из этих же регионов российского ислама завозятся многочисленные книжные издания самого различного просветительского и научно-популярного характера. Татарские издания в своих публикациях достаточно часто обращались к освещению ситуации в области культуры в Туркестане и Бухарском ханстве; публиковали описания памятников мусульманской архитектуры края; затрагивали серьезные вопросы дискуссионного характера, касающиеся культурной жизни мусульман Средней Азии.

Еще одной важной причиной, провоцировавшей дискуссионную мысль, было непосредственное знакомство среднеазиатских мусульман с общественной и культурной жизнью Османской Турции, Ирана, Индии, арабских стран, Афганистана, а также в немалой степени – России и европейских стран. Такая возможность обреталась не только через чтение религиозно-духовной, научно-популярной и просветительской литературы, издаваемой в этих странах, но и во многом благодаря путешествиям мусульман во время хаджа, а также по торговым

и коммерческим делам. И то, и другое (путешествия и торговля) относились к явлениям, одобряемым в каноническом исламе.

Проникновение и распространение русской, европейской культуры, неведомого ранее образа жизни и просветительских идей из регионов России и других стран не было встречено в Средней Азии «во всеоружии». Среднеазиатский официальный ислам демонстрировал теоретическую и техническую неготовность к восприятию и противодействию культурной экспансии извне. Возникал «эффект» асинхронности и запоздалости «аналитического ответа» вызову европейской цивилизации при общем упадке и кризисе исламской теологической мысли, наблюдавшемся с конца XVIII века.

Явления русско-европейской культуры вместе с потоком информации из российских мусульманских периодических изданий об образе жизни и поступках мусульман России (Поволжья, Крыма, Кавказа), Турции, Ирана и других мусульманских стран шокировали своей новизной читающую мусульманскую публику. Многое добавлялось и прессой, организованной в самом Туркестане. Все это с трудом переваривалась в сознании образованных среднеазиатских мусульман, живших совсем в другом культурном пространстве и времени. Возникало множество вопросов, на которые нужно было давать ответы. Публично (в печатном виде) задавать эти вопросы и получать на них ответы от собственных духовных авторитетов мусульмане стали спустя несколько десятилетий после прихода русских, когда появились первые среднеазиатские мусульманские периодические издания (в 1913–1917 годы). Общий смысл большинства вопросов, направляемых мусульманами в редакции среднеазиатских мусульманских изданий, можно выразить следующей фразой: «Как такое возможно и допустимо с точки зрения законоположений ислама?».

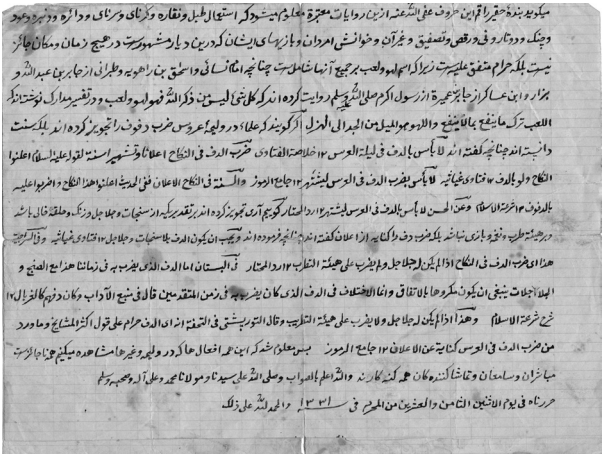
«Несанкционированному» вызову европейской культуры и цивилизации канонический ислам отвечал строго в соответствии с принятой многовековой традицией, опираясь на основные легитимные источники веры – Коран, сунну пророка, заключения улемов, а также мнения выдающихся мусульманских религиозных авторитетов – законоведов, теологов, философов (например имама Фахр ад-Дина Рази, имама Мухаммада ал-Газали и многих других) и примеры из истории ислама (в особенности периода первых четырех праведных халифов).

Интересным документом, содержащим такого рода «ответы», могут служить многочисленные фетвы (постановления) и различного рода небольшие «выписки» («записки») – заключения по сложным вопросам взаимоотношений религии и музыки с развлечениями. Судя по всему,

они в большом количестве стали появляться и распространяться в среде грамотных мусульман в начале XX века, отражая стремление мусульманских кругов защитить собственные религиозно-духовные ценности. В личном архиве автора статьи имеется такого рода поздняя выписка, которую рассмотрим в качестве характерного примера. Она представляет собой рукописную страницу большого формата (35,5 на 24,5 см) типа канцелярской книги на бумаге российского производства. Текст нанесен на одной стороне листа и не имеет специального названия (в заголовок вынесена основная формула веры). Он составлен неким «ничтожным рабом» (*банда-йи хакир*) Ракимом на персидско-таджикском языке с арабскими вкраплениями в месяце Мухаррам 1331 г.х./ 1912. Илл. № 1.

Документ дает яркое представление о характере аргументов и доводов сторонников сохранения традиционного религиозно-этического понимания проблемы. Он посвящен определению отношения к слушанию и занятию музыкой и пением (*сама‘*, *истима‘-и савт*, *гина*, *сама‘ ал-гина*), танцем (*ракс*), игрой на различных музыкальных инструментах (*танбур*, *барбат*, *рабаб*, *канун*, *мизмар*, *сандж*, *сурнай*, *бук*, *даф* и многих других), развлечениям с музыкой (*лахв*, *малахи*, *ла’б*), «азартным» играм (шахматы, нарды и т.п.) и другим аналогичным явлениям. Автор «записки» придерживается строгой запретительной позиции для всех перечисленных им видов «развлечений» и музыки, опираясь на соответствующие заключения известных законоведов и теологов и их труды. Среди его источников названы следующие: «Хуласат ал-фатави» («Квинтэссенция фетв»), «Хидайа» («Руководство»), «Нукайа» («Отборное»), «Джами‘ ар-рамуз» («Сборник намеков»), «Шар‘ит ал-Ислам» («Религия Ислама») и другие[1]. В целом записка

[1] Среди перечисленных обратим внимание на известный труд по мусульманскому законоведению ханафитского толка «Джами‘ ар-рамуз», на который автор «выписки» ссылается трижды. Труд был составлен законоведом Шамс ад-Дином Мухаммадом Кухистани (ум. в 1554) и посвящен правителю Бухары, шейбаниду Убайд Аллах-хану (1487–1540). Он сохранял свое значение в ханафитской среде Средней Азии и Поволжья в течение нескольких столетий. См.: *Семенов А.А.* Культурный уровень первых шейбанидов // Советское востоковедение. М., 1956. № 3. С. 58; *Шамс ад-Дин Мухаммад ал-Хурасани ал-Кухистани.* Джами‘ ар-рамуз [Сборник намеков]. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1909, с. 4–5. Из остальных упомянутых источников наибольшей известностью пользовались следующие: «Хидайа» – один из основополагающих трудов по ханафитской ветви фикха, составленный Бурхан ад-Дином ал-Фергани



Фрагмент из записки об отношении к музыке
Рукопись из собрания автора статьи

представляет собой подборку авторитетных изречений и заключений по обозначенным вопросам, среди которых имеются и *ривайаты* (предания о высказываниях пророка). Ссылаясь на такой авторитетный *ривайат* (*ривайат-и му'табара*), Раким пишет: «<...> Очевидно, что использование *табла*, *наккары*, *карная*, *сурная*, *дойры*, *данбуры*, *уда*, *чанга*, *дутара*, *ная*, танца и хлопанья в ладоши, и подобные им [действия], а [равно] пение безбородых и их игры (*ханиш-и амрадан ва базихаи ишан*), которые получили известность в этих странах, никогда и нигде не считаются дозволенными»[1]. В конце своей записки автор приходит

ал-Маргинани ар-Риштани (ум. в 1197), «Нукайа» Убайд Аллах б. Мас'уд ал-Махбуби, представлявший сокращенный вариант труда «Викайа» Махмуда ал-Махбуби, являющимся, в свою очередь, сокращенным изложением «Хидайа». Под «Шар'ит ал-Ислам», по-видимому, подразумевается труд о религиозных обязанностях мусульман Мухаммада б. Абу Бакра ал-Муфти ал-Бухари (ум. в 1177), имеющем полное название – «Шар'ит ал-Ислам ила дар ас-салам» («Религия Ислама [ведущая] к обители мира»).

[1] Под пением и играми «безбородых» имеются в виду пение и танцы так называемых *бача* (или *бачча*) – специально обученных этому искусству мальчиков, которые обслуживали многочисленные развлечения (*базм*, *джура*, в целом – *тамаша*) мужской и, в определенных ситуациях, женской части населения городов.

к закономерному обобщающему выводу: «Таким образом, очевидно, что все эти действия (*аф'ал*), свидетелями которых мы являемся.., – все они недозволенны, а все практикующие (*мубаширан*), слушающие (*сами'ан*) и развлекающиеся (*тамаша кунандаган*) [подобным образом], – грешники (*гунахкар*)».

Среди источников, отражавших позиции официального ислама, особого внимания заслуживают теологические журналы, выходившие в 1915–1917 годах в Ташкенте на двух языках – тюрки-узбекском и персидско-таджикском и распространявшиеся по городам Туркестана и в Бухаре: «Ал-Ислах» («Реформа», «Исправление»), «Изхар ал-хакк» («Свидетельство Истины») – официальный орган «Фукаха джамиати» («Общество законоведов»), и «Ал-Изах» («Комментарий»)[1]. В них помещались концептуальные и проблемные статьи теологов, велась оживленная полемика между представителями различных точек зрения, фиксировавшая брожение умов среднеазиатских мусульман. Обобщая публикации журналов в русле проблематики данной статьи, можно сказать, что в них отражалось состояние постижения Европы, России, культуры и христианского мира в целом мусульманами Средней Азии, степень противоречия культурных новшеств канонизированным исламским знаниям и постулатам. Обсуждение некоторых проблем подавалось в своеобразной диалогической форме – «вопрос-ответ» (*савол-жавоб*).

Более динамичным и последовательным, а в то же время противоречивым и внутренне неоднородным в своих воззрениях оказался среднеазиатский интеллектуальный ислам, представленный просветителями-джадидами. Свою позицию джадиды активно выражали (наряду с публикацией книг, брошюр и т.д.) в упомянутом выше журнале «Ойна» («Зеркало»), основанном известным просветителем Махмудходжа Бехбуди (1875–1919)[2]. Джадиды смогли ответить на новые культурно-цивилизационные вызовы переоценкой собственных культурных ценностей и осознанием необходимости их обновления и трансформации. К тому же эта среда отличалась достаточным разнообразием точек зрения на европейскую культуру и цивилизацию: от апологетических до резко

[1] См., в частности, о журнале «Ал-Ислах»: *Вохидова К.* Ал-Ислах // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 3. М.: Восточная литература, 2001. С. 44–45.

[2] См. роспись публикаций всех выпусков журнала «Ойна»: An Index of Ayina. Edited by Shimada Shizuo. Tokyo, 2002 (Islamic Area Studies Project. Central Asian Research Series, No. 5).

критических. Некоторые джадиды видели и обратную сторону «европейского (западного) пути» – его претензию на мировую универсальность и господство, колониальные устремления и империалистический тип хозяйствования; связь европейского технического прогресса с войнами и массовым уничтожением людей, жестокость и бездуховность.

Временами эта переоценка принимала формы болезненной, а в период начавшихся революционных потрясений – даже истерической реакции. Просветитель того времени, бухарский житель Мирзо Сиродж, «сравнивая состояние образования и культуры европейских стран со своей Родиной, с чувством горечи замечает: «Я вспомнил наши школы – занятия на циновках, грязные доски и безграмотных учителей, которые обращаются с детьми, как ангелы гнева, и невольно пролил слезы скорби и ревности и промолвил: “Тьфу на тебя, о небо, ибо мы не оценили науку и сами стали презренными”»[1]. Аналогичные скорбные мысли и чувства о состоянии науки, образования, нравов, обустройстве страны и т.п., часто выраженные в возвышенно-эмоциональном тоне и поэтическим языком, можно найти практически у каждого джадидского автора предреволюционного времени (у Фитрата, Авлони, Бехбуди, Ибрата и многих других).

Опираясь на эти и другие письменные источники, попытаемся выявить и охарактеризовать основные проблемы культуры и культурной жизни, которые волновали дореволюционное мусульманское общество того времени – простых мусульман (в терминологии того времени: *амма*, *авамм*), высшее общество (*хасса*), представителей официального ислама (*улама*). В широком круге проблем необходимо выделить три комплекса:

1. Проблемы внутреннего порядка, – те, что образовались и существовали внутри самой исламской культуры на протяжении столетий, без влияния извне, и вступали в противоречие с исламским каноническим учением;

2. Проблемы отношения собственно к искусству, различным видам художественного творчества как традиционным исламским, так и возникшим в новое время (культурное наследие в целом, мусульманская архитектура, музыка, изобразительное искусство, театр, различные виды творческой и интеллектуальной деятельности), обострившиеся благодаря внешним влияниям;

[1] *Ашуров Г.А.* К характеристике просветительской концепции Мирзо Сироджа // Известия Академии Наук Таджикской ССР, Серия: философия, экономика, правоведение. Душанбе, 1986. № 1 (2). С. 11.

3. Проблемы, образовавшиеся в результате прямого внешнего влияния – европейской (русской) культуры и внешнего мусульманства (российский ислам, Турция и др.).

Проблемы внутреннего порядка порождались образом жизни «простого народа» и тем, что мы в наше время обозначаем понятиями «народная культура» и «народный ислам». В публикациях теологов такие проявления «народной культуры» нередко относились к «обычаям» (*адат*), и в некоторых случаях указывалось на их древнее происхождение («*одат кадимага кирмиш*»)[1]. Часть из них, имея древний генезис, включала в себя доисламские культурные компоненты. Ислам в Средней Азии вобрал в себя многие элементы предшествующих местных культов, верований и религий. В целом он не разрушал «локальные культуры» завоеванных стран, а интегрировал их в трансформированном виде внутрь себя[2]. Очевидно, однако, что широкие обобщения многовековой истории ислама или ссылки на толерантность его правовой системы не всегда могут объяснить происходящие в исторической реальности разнообразные и противоречивые события. Как и в истории любой другой конфессии, в истории ислама можно обнаружить диаметрально противоположные примеры – от полного приятия и покровительства «чужой/чуждой» культуре до ее открытого и жесткого неприятия.

В Средней Азии интегрированная в исламскую культуру «неисламская часть» время от времени значительно расширяла социальный базис своего распространения и порождала в мусульманском обществе и жизни мусульман Средней Азии проблемы и противоречия культурного характера. Именно такая ситуация сложилась здесь в XIX–начале XX века. Уже в середине XIX века распространение различных видов «народной культуры» среди городского населения Туркестана и Бухары приняло массовый характер. Особой любовью народа пользовалась музыка, ставшая неотъемлемой частью народной мусульманской

[1] Ал-Ислах, Ташкент, 1915, джилд 1, № 6. С. 167. Проблема отношения к «новшествам» в обрядах и ритуалах народов Туркестана, в том числе связанных с музыкой, в последнее время стала привлекать внимание исследователей. См.: *Бабаджанов Б.М.* «Новшество (*бид'ат*) – худшее из заблуждений»? Фетишизация ритуальной практики глазами кокандских авторов XIX в. // Мир Ислама. Pax Islamica. М.: Издательский дом Марджани, 2010, № 1 (4). С. 24–42.

[2] *Seyyed Hossein Nasr.* Religion, History, and Civilization. San Francisco: Harper Collins Publishers, 2003. P. XIX–XX.

Ташкент. Тамаша. Сартовская борьба
Почтовая открытка начала XX века

жизни. Музыка кроме своего непосредственного бытования в чистых формах большей частью сопровождала самые разнообразные виды развлечений – *тамаша*. Развлечениями увлекалась и им легко предавалась подавляющая часть населения городов и сельской местности. Склонность к ним являлась едва ли не главной чертой в образе жизни жителей городов Туркестана, вне зависимости от возраста и пола, социального положения и профессиональных занятий. Известный русский администратор и краевед, знаток жизни и быта узбекского народа Николай Петрович Наливкин (1852–1918) в труде о быте женщины Ферганы (написан совместно с супругой М. Наливкиной) замечает: «Сартянка, тоже как и сарт, очень большая охотница до всевозможных зрелищ и увеселений, которые она называет общим именем *тамаша* (развлечение), а еще больше любит она праздники и всякого рода праздничные сборища»[1].

Одни правители стали применять по отношению к «городской богеме» – музыкантам, артистам народных театров и др. жестокие

[1] *Наливкин В. и Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань: Типография Императорского Университета, 1886. С. 165.

Самарканд. Пирушка (базм) с музыкой
Почтовая открытка начала XX века

репрессивные меры (например в Кокандском ханстве при Малла-хане, 1858–1862)[1]. Другие, напротив, старались поставить их деятельность под контроль государства. Своеобразную форму «государственной монополии» и контроля за деятельностью представителей развлекательных видов искусства ввел бухарский эмир Музаффар-хан (1860–1885). Он упорядочил деятельность музыкантов, актеров, циркачей (*мутриби*, *масхараги*) и других представителей «художественной богемы» в Бухаре, ввел для них регистрацию (своего рода «лицензирование») и необходимость получения разрешения на выступления (на свадебных тоях, базмах, вечеринках, маджлисах и т.п.) в специальном ведомстве (*голибхона*). Обложив эти процедуры налогом, Музаффар-хан нашел новый источник средств для пополнения казны[2].

[1] *Троицкая А.Л.* Из истории народного театра и цирка в Узбекистане // Советская этнография, М., 1948, № 3. С. 81.

[2] См.: *Дониш А.* Рисола ё Мухтасаре аз таърихи салтанати хонадони Мангития [Трактат или Краткая история правления мангитских эмиров Бухары]. Ба саъи ва ихтимом ва тасхехи Абдулгани Мирзоев. Сталинобод: Нашриёти давлатии Точикистон, 1960. С. 93; *Джумаев А.* Культурная политика в Узбекистане: истоки и современные тенденции // Фонус, Душанбе, 2003, № 6. С. 20–38.

Широкое распространение форм народной культуры представители официального ислама расценивали как испорченность нравов и образа жизни мусульман, прямую угрозу «вере и нации» (*дин ва миллат*). Нередко это прямо связывалось с «внешним влиянием», идущим из иноконфессиональной среды. Неслучайно в это время (на рубеже XIX–XX веков) появляются многочисленные тексты, порицающие испорченность нравов, склонность к запрещенным (неисламским) развлечениям у народа и знати, подражание в образе жизни и поведении христианам – пришедшим в регион русским. Они переписывались от руки на отдельных листках и ходили, по-видимому, в большом количестве среди населения Туркестана. Один из таких текстов в стихотворной форме (в виде поэмы) на персидском языке был составлен Шейхом Мавлави Ни'мат Аллахом Хиндустани[1]. Он посвящен теме падения нравов мусульман и мусульманства из-за европейцев. В архиве автора статьи имеются две разных копии этого стихотворения на отдельных листах, одна из которых датирована 1331 годом хиджры (1912–1913)[2]. Уже в первой строке своего сочинения Хиндустани говорит о «наступлении в этом мире последнего времени» (*охир замона*). А далее призывает читателя-мусульманина увидеть его приметы – испорченность и крушение многих моральных и этических норм ислама:

> «Посмотри ты на христианского правителя на троне,
> Захватили мусульман при помощи обмана».

Однако автор, не ограничиваясь ссылкой на христиан-европейцев, переходит к жесткой критике ключевых фигур и «институтов» ислама: судей (*кази*), шейхов, состояния школ (*мактабов*) и *мадраса* и т.д. Так, например, о шейхах говорится, что они, подобно дивам, демонстрируют подлог, проводя время тайно в тиши своих комнат с красотками. Автор завершает свое сочинение призывом к самому себе хранить молчание и не разглашать тайн Истины (*асрор-и хакк*).

[1] На данном этапе исследования мне не удалось установить биографические данные этой личности.

[2] Оба списка приобретены мною в Самарканде. Они имеют некоторые различия между собой, а их внешний вид (например наличие складок) подтверждает их долгое «хождение по рукам». Судя по упоминанию в тексте «падишаха ислама султана Хамида» как справедливого правителя, сочинение могло быть создано в период правления турецкого султана Абдул Хамида II, когда он еще был у власти (до апреля 1909).

Такие настроения «эсхатологического» характера были достаточно широко распространены в сочинениях и других современников той эпохи. По большей части они связывались с негативным разрушительным влиянием европейцев, русских, в целом представителей христианской религии[1]. В отдельных публикациях теологического характера среди примет конца света (*охир замон*) называлось и увеличение количества музыкантов в народе[2].

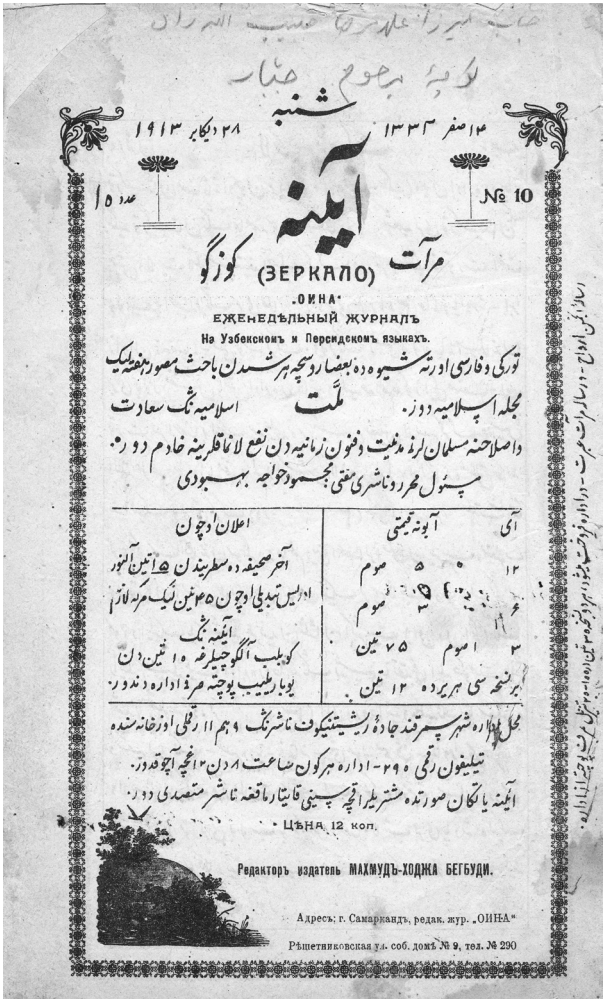
Противоположную оценку, основанную на приятии и необходимости освоения европейских культурных ценностей, отстаивали, как известно, джадиды и близкие к ним авторы. Призывая учиться у русских и европейцев, они при этом резко негативно относились к крайностям и невежеству собственного народа – разного рода проявлениям «народного ислама», старых «народных традиций», усматривая в них препятствие для общественного прогресса. Примечательна, например, статья анонимного автора с характерным названием «Наши каландары, маддохи (воизы), люли [цыгане] и нищие – или Наши бессовестные лентяи, использующие имя мусульманства» в журнале «Ойна»[3]. Возмущаясь тем, что эта категория лиц не желает зарабатывать честные деньги трудом своих рук, автор призывает применить против них строгие меры и запретить их деятельность (что, собственно говоря, и сделала чуть позже советская власть, квалифицировав их как тунеядцев!).

Некоторые джадиды помещали в один ряд с весьма сомнительными (нетрудовыми) занятиями и профессию музыканта, обслуживающего народные обряды и празднества, тем самым понижая ее общественный статус. Так, известный туркестанский и узбекский просветитель

[1] Имелись, хотя и немногочисленные, свидетельства толерантного отношения к христианам, их культуре и новшествам, нахождения с ними компромисса и одновременной критики собственных «невежественных суфиев». См., например: *Мухаммад Йунус Хᵛаджа б. Мухаммад Амин-Хᵛаджа (Та'иб)*. Тухфа-йи Та'иб / Подготовка к изд. и предисл.: Б.М. Бабаджанов, Ш.Х. Вахидов, Х. Коматцу. Ташкент; Токио, 2002 (Islamic Area Studies Project. Central Asian Research Series, No. 6).

[2] Бахр ад-дурар [Море жемчуга]. Ба мубашират-и Ишан Хаджа китаб фуруш Бухари. Бухара: Дар матби' Каган-и Бухараи шариф, 1326/1908, с. 73.

[3] Анонимный автор. Каландар, маддох (воиз), лули ва гадоиларимиз, ёки мусулмонлик номини булгатгучи беор танбалларимиз [Наши каландары, маддохи (воизы), люли [цыгане] и нищие – или Наши бессовестные лентяи, использующие имя мусульманства] // Ойна. Самарканд.1914. № 34. С. 805–807.



Обложка журнала «Ойна»
Самарканд, 1913, № 10

первой трети XX века Абдулла Авлони (1878–1934), говоря о роли отца в воспитании детей, выражал сомнение, что ее могут выполнить такие люди, как *туйчи* (занимающийся свадьбами), *улокчи* (участник козлодраний), *базмчи* (посетитель пирушек), *думбирачи* (исполнитель на домбре), *карнайчи* (игрок на карнае), *сурнайчи* (сурнаист). Ведь они не

осведомлены о значении знания (науки), им жалко потратить на знание и полкопейки и т.д.[1] Официальный ислам, опираясь на свой давний опыт, стал в это время интенсивно выстраивать «свои» отношения с названным комплексом. Их можно охарактеризовать на примере нескольких явлений с неисламским генезисом – отдельных праздников, различных азартных игр и гаданий.

Из праздников с доисламским происхождением (*навруз*, *сайри сари сол*, *гул-и сурх* и др.) наибольшей популярностью и широким ареалом распространения пользовался *навруз*. Можно сказать, что в целом он воспринимался как явление исламской культуры, хотя отдельные его элементы и слагаемые вызывали очень настороженное отношение служителей ислама. Таково, например, было отношение к изготовлению глиняных свистулек и других предметов развлечения в дни навруза. Компромисс между требованиями официального ислама и народными обычаями был найден следующим образом: изготавливать эти предметы разрешалось только на период праздника, а потом они уничтожалось[2]. Праздник «начала нового года» (*сайри сари сол*) – неисламского происхождения, «оставшийся от старых времен» (*эски замондан колмиш*), –сопровождался (например во время его празднования в Ходженде) отдельными недозволенными развлечениями из разряда невежественных (*джахл*)[3].

Среди немусульман и мусульман в Средней Азии издревле были широко распространены различные виды гаданий (*фолбин*, *фол*, *фол килмок*). Теологи, осуждая это занятие, занимались разъяснительной работой, доказывали несостоятельность представлений сторонников

[1] *Авлоний А.* Туркий гулистон ёхуд Ахлок [Тюркский Гулистан или Этика]. Тошкент: Типо-Лит. «Пэр. Соц. Революц.», 1917. С. 7–8. Такой взгляд на профессию музыканта не мешал автору в других своих сочинениях, в частности, в поэзии восхвалять музыку как искусство, способное оказывать особое воздействие на душу человека, доставлять ему высокое духовное и эмоциональное наслаждение. См.: *Авлоний А.* Танланган асарлар. 2 жилдлик. 1-жилд. Шеърлар, ибратлар. [Избранные сочинения. Стихи, назидательные примеры]. Тупловчи, нашрга тайёрловчи ва сузбоши муаллифи – Бегали Косимов. Тошкент: Маънавият, 2006. С. 155–156.

[2] Об этом правиле сообщал еще в XI в. крупнейший исламский теолог имам Мухаммад ал-Газали в своих трудах «Ихйа' 'улум ад-дин» и «Кимийа-йи са'адат». См.: *Ал-Газали, Имам Мухаммад.* Кимийа-йи са'адат [Философский камень счастья]. Лакхнау: Навал Кишор, 1871. С. 242.

[3] Ал-Ислах. Ташкент. 1915. джилд 1. № 5. С. 152–153.

подобных взглядов. Интересен в этом смысле «диалог» между сторонником гаданий и образованным знающим человеком (*окил*), помещенный уже в первом номере журнала «ал-Ислах»[1].

Формы художественного выражения в народной культуре и народном исламе этого времени можно условно разделить на две основные группы: (1) зрелищные и другие виды искусств, предназначенные для развлечения населения; (2) зрелищные, музыкально-поэтические и другие виды искусств, связанные с религиозной практикой и предназначенные для духовных целей. Первую категорию представляли артисты различных народных театров (*масхарабозы*, *кугирчокбозы*), циркачи (*дарвозы*), народные музыканты разных типов, их объединения и ансамбли (*мехтарлик*) и другие виды. Ко второй категории относились представители народного ислама – *маддохи*, *воизы*, каландары, *отин ойи* (женщины-муллы), и др. Несколько особняком находятся азартные игры и занятия, не связанные, в отличие от первых двух, с художественным началом.

Отношение ко всем им официальный ислам выражал в фетвах, которые к настоящему времени изучены еще недостаточно. Высказывалась, например, точка зрения, что ритуалы похоронного обряда, связанные с оплакиванием, пением, похоронными танцами женщин (*раксу само*, *садр* и др.) противоречат шариату[2]. Сходную позицию разделяли и джадиды[3].

Официальный ислам в Средней Азии в целом порицал «старые невежественные» традиции, ритуалы и обряды народа, но терпел их, не применяя строгих мер[4]. Жесткое отношение и осуждение вызвали

[1] Аноним. Шигуфа-йи мадʻа [Цветущее дерево предмета споров] //Ал-Ислах. Ташкент. 1915. джилд 1. № 2. С. 27–28.

[2] «Изхор ал-хакк» мажалласининг туртунчи нумирасидаги Мулло Рахимжон Афандининг саволига жавоб [Ответ на вопрос Муллы Рахимджана Афанди, заданный в четвертом номере журнала «Изхор ал-хакк»] // Изхор ал-хакк, Ташкент, 1336/1918. № 5. С. 67; см. об этом также: *Бабаджанов Б.М.* «Новшество (*бидʻат*) – худшее из заблуждений»? Фетишизация ритуальной практики…; *Абдирашидов З.* Аннотированная библиография… С. 60, 197.

[3] Анонимный автор. Каландар, маддох (воиз), лули ва гадоиларимиз… С. 806.

[4] Такое бездействие и терпимое отношение мусульманского духовенства к злоупотреблениям и нарушениям в каждом конкретном случае подвергалось критике со стороны Исмаила Гаспринского в его газете «Тарджиман». См.: *Абдирашидов З.* Аннотированная библиография… С. 60, 103 и др.

такие занятия, как *баччабозлик* (увлечение танцами мальчиков), различные азартные игры – *кабутарбозлик* (буквально: «игра с голубями»), *бедонабозлик* (букв.: «игра с перепелками»), *тухумбозлик* (букв.: «игра с яйцами»), *янгокбозлик* (букв.: «игра с орехами») и др., которые относились к числу азартных (*куммор*) и считались запретными (*харом*)[1].

Позиция ортодоксального официального ислама претерпевала и определенные изменения в соответствии с новыми веяниями в обществе в сторону учета материальных затрат и интересов. Так, в предреволюционное время порицаются дорогостоящие расходы на обслуживание религиозных ритуалов, а также «нажива» музыкантов и других «богемных элементов», приглашаемых для обслуживания свадеб (*той*). «Например, – говорится в одной статье, – если *той* будет [длиться] в течение одной недели, то один *нагарачи* [исполнитель на ударных инструментах – нагора] или один *уйинчи* [танцор или танцовщица] получат деньги (в размере) 100 сум и 50 сум»[2]. То же касается и обслуживания женщинами (речь идет, очевидно, о профессии *отин-ойи*, своеобразного «женского муллы» на женской половине дома), когда «одна женщина придя (на *той*), исполняет разнообразные запретные нововведения (*бидʻат*), читает (что-то), а затем забирает [причитающуюся ей] денежную сумму»[3].

Обычай проведения расточительных свадеб и празднеств становится крайне острой и злободневной проблемой в просвещенном обществе начала XX века[4]. Ее обсуждают представители самых разных идейных

[1] Ал-Ислах. Ташкент. 1915. Джилд 1. № 5. С. 152–153.

[2] Ал-Ислах. Ташкент. 1917. Джилд 3. № 8. С. 862.

[3] Там же. С. 862.

[4] Об отношении к расточительству на свадьбах и празднествах в Туркестане и отражении этой проблемы в газетах и журналах того времени см.: *Шадманова С.Б.* Свадебные церемонии в Туркестане на страницах периодической печати конца XIX – начала XX в. // Мир Ислама. Pax Islamica. М.: Издательский дом Марджани, 2009. № 2 (3). С. 146–157; *Дюдуаньон С.А.* Кадимизм: элементы социологии мусульманского традиционнализма в татарском мире и в Мавераннахре (конец XVIII – нач. XX вв.) // Ислам в татарском мире: история и современность (материалы международного симпозиума, Казань, 29 апреля – 1 мая 1996). Казань, 1997. С. 62. Примечательно, что борьба против чрезмерной расточительности велась в Узбекистане и Таджикистане и в советское время. С обретением независимости она обострилась с новой силой. Так, Президентом Республики Узбекистан И. Каримовым был издан специальный указ (от 28 октября

течений и слоев общества – теологи, законоведы, джадиды, представители власти, включая бухарского эмира, русская интеллигенция. Все они, за редким исключением, сходятся во мнении о необходимости ограничивать расходы на свадьбы и другие мероприятия, так как они приводят к обнищанию и разорению народа. По этому поводу, например, в Бухаре издаются даже соответствующие фетвы-постановления и выходят приказы эмира Алим-хана[1]. Появляются и конкретные предложения, например, проводить обряд бракосочетания без использования *карнаев* (громогласных медных труб), а только лишь с *сурнаями* (инструментами типа европейского гобоя), и т.п.[2] Но все они так и не привели к положительным изменениям в этом излюбленном народом виде *тамаша*.

Таким образом, важнейшей частью исламской теологической деятельности с начала XX века являлась выработка отношения к народным формам культуры, к народному исламу и его ритуалам. Главной задачей было регламентировать присутствие старой традиции в исламе. Представители официального ислама ответные меры видели в широкой разъяснительной работе, и в том числе через общественные печатные издания, в особенности журнал «Ал-Ислах». В нем неоднократно провозглашалась главная цель –исправление образа жизни и культурных традиций простого народа (*амма*) и направление его на праведный путь, соответствующий постулатам официального ислама.

Среди проблем общего и внешнего порядка, возникших под влиянием европейских культурных инноваций и волновавших мусульман того времени, можно назвать следующие (расположены приблизительно в порядке их общественной значимости):

– Внешний вид, одежда и обувь (ношение усов не по форме);

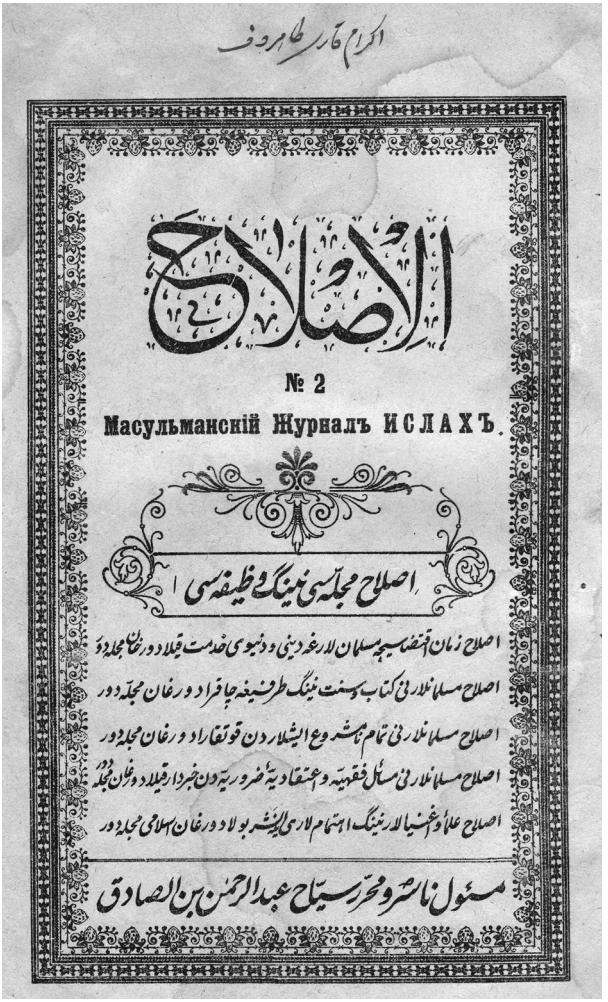
– Отношение к явлениям и предметам бытовой культуры немусульман (русские предметы обихода, мебель, посуда и др.);

– Отношение к техническим и промышленным новшествам (паровоз, электричество, велосипед, швейная машинка, бумажные деньги и др.);

1998 г.), направленный против тщеславия, помпезности, чрезмерной расточительности и т.п. негативных проявлений на свадьбах, семейных торжествах и других мероприятиях. Аналогичный указ был опубликован позже и Президентом Таджикистана Эмомали Рахмоном.

[1] *Абдирашидов З.* Аннотированная библиография... С. 186, 230.

[2] *Шадманова С.Б.* Свадебные церемонии...С. 154.


اکرام قاری طاهروف

الاصلاح

№ 2

Масульманскій Журналъ ИСЛАХЪ.

اصلاح مجلهٔ سی نینگ وظیفه سی

اصلاح زمان اقتضاسیچه مسلمان لارغه دینی و دنیوی خدمت قیلادور غان مجلهٔ دور

اصلاح مسلمانلارنی کتاب و سنت نینگ طرفینه چاقیرادور غان مجلهٔ دور

اصلاح مسلمانلارنی تمام معشر وع ایشلاردن قوتقاراد ور غان مجلهٔ دور

اصلاح مسلمانلارنی مسائل فقهیه و عقاد یهٔ ضروریه دن خبردار قیلادوغان مجلهٔ

اصلاح علاؤ غنیالار نینگ اهتمام لاری ایشه بولادور غان اسلامی مجلهٔ دور

مسئول ناشر و محرر سیاح عبدالرحمن بن الصادق

Обложка журнала «Ал-Ислах»
Ташкент, 1915, № 2

– предметы эстетического и художественного назначения и творчества – патефон (граммофон), фонограф, фотография, музыкальные инструменты и др.;

– европейская система образования, знание языков, светских наук и др.;

– европейская форма культурного проведения времени (посещение концертов и др.);

– взаимоотношения с немусульманами – неверными (по преимуществу с русскими);

– участие женщин в религиозной жизни (посещение мечети и др.).

Освоение европейских культурных традиций и образа жизни началось среди мусульман значительно раньше, чем эти проблемы стали дискутироваться официальной теологической мыслью. Конечно, это не было какой-то заметной тенденцией, скорее, речь может идти об отдельных случаях и исключениях. Тем не менее поскольку им следовали известные и авторитетные среди мусульман люди, то они становились предметом всеобщего обсуждения среди мусульманской общины. «Самовольное» пользование европейскими предметами и ценностями получало соответствующую оценку окружающего мусульманского населения. Так, например, известный мусульманский предприниматель и просветитель, впоследствии член правительства Кокандской автономии Саиднасир Мирджалилов (1878–1937) носил усы на русский манер, за что его называли «Носир кофир» («Носир неверный»). В его доме дети увлекались рисованием, что рассматривалось некоторыми родственниками как богопротивное дело; кроме национальных были также европейские инструменты – пианино, гитара, мандалина, скрипка, и дочери обучались игре на них[1].

Интересна, например, позиция представителей официального ислама по вопросу о языках. Она менее известна в современной науке, чем взгляды на эту проблему джадидов. Последние, как известно, отстаивали необходимость знания русского и других языков, необходимых для освоения европейской культуры (Бехбуди призывал к освоению нескольких языков – от четырех до семи)[2]. Среди представителей официального ислама не существовало единой точки зрения, и мнения разделились: наиболее консервативная часть категорически выступала против какого-либо знакомства с русской культурой и изучения

[1] *Саидносирова З.* Ойбегим менинг. Хотиралар [Мой Айбек. Воспоминания]. [Нашрга тайёрловчи ва масъул мухаррир Н. Каримов]. Тошкент: «Шарк» нашриёт-матбаа концернининг Бош тахририяти, 1994. С. 16, 32, 34–35.

[2] *Алимова Д., Рашидова Д.* Махмудходжа Бехбудий и его исторические воззрения. Ташкент: Маънавият, 1998. В переводе на русский язык статья Бехбуди «Нам нужны четыре, а не два языка» опубликована в этой же работе. См.: *Алимова Д., Рашидова Д.* Махмудходжа Бехбудий… С. 32–34.

русского языка (в «Воспоминаниях» Садриддина Айни описана трагическая судьба Муллы Тураба, подвергшегося в Бухаре гонениям со стороны фанатиков за изучение русских слов и ношение русской обуви). В тоже время в исламской периодике высказывалось и достаточно аргументированное мнение о важности изучения именно русского языка. Так, в статье анонимного автора на таджикском языке дается развернутая аргументация в защиту необходимости изучения русского и других языков. Автор проводит различие между «науками старинными» (*улум-и бастани*) и «науками и знаниями новыми» (*улум ва фунун-и джадида*). О последних молодому поколению нашего времени ничего неизвестно по той причине, что современные науки и знания излагаются на русском и других языках, а изучению этих языков не уделяется внимания в наших странах. Автор призывает осваивать русский и другие языки, а также организовать перевод книг по новым наукам и знаниям с русского на персидский или арабский языки, которыми пользуются наши мусульмане[1].

Проблема отношения официального ислама к искусству наиболее внятно и определенно проявилась применительно к музыке. И это не случайно, так как музыка занимала самое значительное место в жизни жителей Средней Азии, присутствовала на всех этапах жизненного пути человека, сопровождая его от рождения и до смерти. Серьезное и длительное обсуждение вопроса об отношении к музыке, к музыкантам-певцам и музыкальным инструментам, переходящее временами в полемику, разразилось на страницах журнала «Ал-Ислах»[2]. Музыка, как это нередко наблюдается в исламской традиции, представлялась мусульманам в виде двух относительно самостоятельных областей: 1) музыкой в культовой практике ислама и суфийских ритуалах и 2) музыкой как средством развлечения и наслаждения. Обычно первый вид музыки не считался «музыкой» до тех пор, пока не переходил установленные регламентом рамки. Обсуждение проблемы протекало в виде диалога (вопрос-ответ) между читателями и религиозными авторитетами. Отношение к музыке и певцам-музыкантам (*хофиз*, *хофизлик*) на тоях, к чтению Корана с мелодией, к применению суфиями зикра с танцем толковалось теологами строго в соответствии

[1] Аноним. Шигуфа-йи мад'а [Цветущее дерево предмета споров]… С. 50–52.

[2] Эта полемика, как и вообще вопрос отношения представителей официального ислама к искусству, освещались (по материалам из журнала «Ислах») в работах узбекского ученого Х.П. Вахидова. См., в частности: *Вахидов Х.П.* Просветительская идеология… С. 119, 121–122 и далее.

с традиционными исламскими источниками (Коран, хадисы, мнения основателей четырех основных школ правоведения и других авторитетных богословов)[1].

Основной вывод в целом подтверждал отрицательное отношение исламской религии к музыке как средству развлечения. Наряду с традиционными музыкальными инструментами в разряд запрещенных (*харом*) были включены и такие относительно новые явления, как «гармон» и граммофон. Согласно заключению известных людей ислама (*ахл-и ислом*) и уламо, «пение (*таганни*), то есть пение и мелодии, и занятие пением (*хофизлик*) являются полностью запрещенными (*мутлакан харомдур*). Будь то *танбур*, *дутар*, *чанг*, *рубаб*, *канун*, *сурнай*, *кошнай*, *чилдирма*, *карнай*, *гармон* и граммофон и подобные им инструменты, или будь то чтение с пением бейтов, касид, лирических газелей (*ошикона газаллар*), будь эти бейты арабскими, персидскими или тюркскими и на каких-либо других языках, и подобные им любые забавы, развлечения и бесполезное веселье, – все они являются запрещенными (*харом*)»[2].

Вместе с тем отрицательное отношение и порицание светских по сути явлений музыкальной культуры не могло остановить страстное увлечение просвещенных и состоятельных мусульман отдельными из них, в первую очередь, связанными с техническими европейскими новшествами. К их числу принадлежали уже упоминавшиеся фонограф и граммофон. На примере последнего можно наиболее зримо проследить «типологию» распространения и освоения технических и культурных новшеств, идущих в регион из России.

Среди технических новинок конца XIX – начала XX века, поступавших из России в Среднюю Азию (швейные машинки фирмы «Зингер», телеграф, телефон, поезд и железные дороги, механические часы, фотография, типография и многое другое), именно граммофон вызовет наибольшее общественное беспокойство. И будет активно пробуждать

[1] Обоснованию правомерности и легитимности применения в суфийских общинах *сама‘* («слушания»), *зикра* и, в особенности, такой разновидности громкого *зикра* как *зикр-и арра* («зикр пилы») посвящались специальные фетвы-постановления законоведов. Образцы таких фетв приводятся в недавнем издании, содержащем более двадцати подлинных текстов. См.: Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама‘ / Введение, подготовка оригинального текста, приложения и указатели: Б.М. Бабаджанов, С.А. Мухаммадаминов. Алматы: Дайк-Пресс, 2008.

[2] Ал-Ислах. Ташкент. 1915. Джилд 1. № 21. С. 645–646.

творческую научную и художественную мысль у мусульманских интеллектуалов той поры – писателей, поэтов, музыкантов, теологов, способствовать изменению художественных вкусов и предпочтений в строгом традиционном и консервативном обществе, зарождению новых культурно-ценностных ориентиров.

Среди других технических новинок граммофон выделялся своими художественными достоинствами. Это был не просто аппарат для прослушивания музыки, но и объект эстетического созерцания, подобный предмету из роскошного мебельного гарнитура. Его изысканные аристократические образцы выглядели произведениями искусства. Коробка-корпус в виде большой шкатулки, изготовленной из дорогих сортов цветного дерева, нередко с инкрустацией и украшениями. Раструб – огромная, расписанная яркими красками или покрытая эмалями труба. Она напоминала гигантский сказочный цветок, гладкий или ребристый, продолговато-конический или круглый. Образ цветка был близок и понятен эстетическому мировосприятию просвещенных мусульман. Поводом для сравнений служило и некоторое сходство с раструбом громогласного среднеазиатского карная – гигантской сигнальной трубы. В состоятельных семьях Бухары, Самарканда, Ташкента, городов Ферганской долины стало престижным и модным иметь граммофон. Он был желанным предметом наряду с пианино и другими русско-европейскими инструментами и в семьях джадидов. Первое время его специально и «поштучно» привозили из Москвы, Петербурга и других городов России русские и предприимчивые из мусульман – купцы, коммерсанты, торговые агенты. Установленный на почетном месте в богато убранных гостиных – *мехмонхона*, он «принимал участие» в различных собраниях просвещенных людей и литературно-поэтической элиты – *маджлис*, *гап*, *джура*, *сухбат* – излюбленной форме культурно-интеллектуального времяпровождения. Обладателей граммофона знали в своих кварталах (*махалла*) – для окружающих они были едва ли не приверженцами и носителями нового современного образа и стиля жизни. И отношение к ним могло колебаться в диапазоне от негативно-порицаемого до восторженно-почитаемого. Экзотическая «заморская» диковинка – желанный антураж на фотографиях мусульман начала века. Почти как одушевленный персонаж, равноправный участник семейных и дружеских посиделок.

Граммофон быстро выходит за пределы замкнутого пространства гостиных и становится достоянием более широких форм общественной жизни в Средней Азии. Самым популярным и притягательным местом отдыха и сборищ становится чайхана и, несомненно,

с граммофоном. Слово «граммофон», как и «пластинка», широко распространяется в обиходной и литературной лексике народов Средней Азии в различных модификациях – *гирмофон*, *гирмуфун*, *гирмуфин*, *патифун* и т.п. В народе его стали называть «мошина-*кошук*», что значит «машина – песня» или «поющая машина». Сходное название появляется и в литературных сочинениях. Ташкентский поэт Хислат (Мулла Сайид Хайбатулла Ходжа, 1880–1945) в своем сочинении «Армугони Хислат» («Подарок Хислата», литография 1912), посвященном знаменитому певцу Мулла Туйчи Ташмухамедову, называет его «машиной, владеющей пением», и указывает на места ее нахождения – в чайханах и гостиных (мехмонхона)[1].

Для многих жителей Туркестана первое знакомство с граммофоном и фонографом сопровождалось своеобразным культурным шоком[2]. Впечатления и объяснения почти абсолютно схожи: «чудо», «фокус», «колдовство». Об этом сохранилось множество свидетельств-воспоминаний известных в Узбекистане людей. Однако ситуация начинает меняться вместе с широтой распространения и доступностью граммофона. Ассортимент граммофонов не ограничивался дорогостоящими экземплярами. Уже в первое десятилетие XX века в продаже появились простые, более доступные аппараты. Дореволюционные фирмы-производители и торгующие компании быстро осваивали огромный среднеазиатский рынок, одновременно с рынками на Кавказе, в Иране, в других регионах мусульманского Востока. Они тонко улавливали возрастающий спрос разных социальных групп, финансовые возможности и вкусы жителей Средней Азии. Свой вклад вносила и торговая реклама. Продажа граммофонов (патефонов) и пластинок с записями национальной музыки рекламировалась в самых различных периодических изданиях Туркестана, Москвы, Поволжья, Кавказа. Быстро была освоена и реклама в арабографических изданиях на восточных языках – узбекском, татарском, персидско-таджикском и других. Торговая фирма «Н-ки Л.Г. Адлеръ» в Ростове-на-Дону помещала в 1910-х годах свою рекламу даже в таком далеком от музыки издании, как выходившем в Ташкенте журнале «Туркестанское сельское хозяйство»: «величайший на юго-востоке России склад музыкальных

[1] *Хислат.* Армуган-и Хислат [Подарок Хислата]. Ст. Ташкент: Литография Арифджанова, 1912. С. 5.

[2] О культурном шоке на материале европейской и русской истории см.: *Кравченко А.И.* Культурология: словарь. М.: Академический проект, 2000. С. 307–309.

инструментов, нот и граммофонов»[1]. Предлагаемый товар пользуется повышенным спросом у содержателей чайных и торговцев в дуканах, хозяев трактиров, ресторанов и других заведений. Он помогает им привлекать и расширять число своих посетителей, проникая в самые отдаленные уголки Туркестанского края. Известный востоковед и публицист Дмитрий Логофет пишет в своей книге «В забытой стране. Путевые очерки по Средней Азии» о кишлаке Мукры, находящемся невдалеке от Аму-дарьи, где «звуки труб – карнаев смешивались с пением граммофона, поставленного торговцем-армянином для приманки покупателей»[2].

«Граммофонное дело» как коммерческая и культурно-творческая деятельность с самого начала было неразрывно связано с записью музыки и изготовлением пластинок. Предшественником граммофона был, как известно, фонограф – аппарат для механической записи звуков. Фонограф – родной брат граммофона – оказался востребованным в среде ученых и любителей музыкальной этнографии. Уже с конца XIX века его усовершенствованные версии использовались в Средней Азии частными лицами и разными компаниями для записи традиционной музыки. Известный туркестанский энтузиаст – исследователь народного кукольного театра Петр Александрович Комаров, озабоченный проблемой отсутствия фонографа для своей работы, пишет в декабре 1906 года руководству Российского Этнографического Музея в Санкт-Петербурге[3]: «Было бы весьма хорошо записать туземную музыку при кукольном театре и самые пьесы в Ново-Фонограф Патэ, но купить его могу только в рассрочку платежа по пятнадцать рублей в месяц на свой счет. Не найдет ли Музей возможности купить подходящий сносный, но не дорогой для меня фонограф для записи пьес, сказок, песен и прочее за мой счет на выше приведенных условиях. Все валики – в Музей». Восковые валики-цилиндры, хранящие звучание ранних образцов музыки и сконцентрированные в музеях, архивах и научных институтах многих стран мира, стали в наше время бесценным научно-культурным наследием.

Агенты записывающих компаний, как и их помощники на местах и местные любители глубоко вникали в состояние музыкальной

[1] См.: Туркестанское сельское хозяйство. Ежемесячный журнал, Орган Туркестанского Общества Сельского Хозяйства. Ташкент. 1909. № 3.

[2] *Логофет Д.Н.* В забытой стране. Путевые очерки по Средней Азии. М.: Печатня А. Снегиревой, 1912. С. 62.

[3] Письмо хранится в Научном архиве Российского Этнографического Музея: Ф. № 1. Оп. № 2. Ед. хр. 339.

культуры региона. Целью было выявление известных, любимых народом музыкантов, в особенности певцов. Большое количество записей и изданных пластинок принадлежит рижскому обществу с ограниченной ответственностью «Граммофон» или, как его еще называли,– «Пишущий Амур». Головной офис компании находился в Англии, а крупные филиалы в Риге и различных городах Российской Империи. Свои коммерческие поездки в Среднюю Азию «Пишущий Амур» начал совершать с 1909 года, посещая Самарканд, Бухару и другие города. Главное достижение компании – осуществление масштабной по тем временам записи голоса знаменитого придворного певца последних бухарских эмиров Левичи (Леви Бабаханова, 1873–1926). Было выпущено около 20 грампластинок с произведениями из репертуара Левичи или, как его именовали на этикетках издания,– «певца Его Превосходительства Эмира Бухары». В основном – это классический макомный репертуар, части из Бухарского Шашмакома. В это же время записаны произведения от знаменитого самаркандского певца и музыканта Хаджи Абдулазиза Расулова (1852–1936). Имена известных и малоизвестных певцов Бухары и Туркестана прямо указывались в рекламных объявлениях различных торгующих компаний. Так, к примеру, в тексте рекламного объявления из мусульманского календаря за 1917 год («Заман калиндари»), изданного в Казани, перечислены мелодии следующих народов и стран, представленных на пластинках: «Казан тотори, Кирим тотори, персиён, Бухоро, сорт, Азербайжон, форси – дарвиш, текин, Хива хам афгон куйлери» («Казанско-татарская, крымско-татарская, персидская, бухарская, сартская, азербайджанская, персидская – дервишеская, текинская, хивинская и афганская мелодии»). А среди имен – такие известные бухарские певцы и музыканты, как Юсуф Гургов, Довидча, Камол, Кори Наджмиддин и другие.

Тема граммофона позволяет проследить, как складывались в обществе противоположные культурно-ценностные ориентиры. У граммофона были свои сторонники и противники. Для консервативной части мусульманских интеллектуалов, приверженцев старых незыблемых правил и канонов в жизни общества и человека, поводом для осуждения граммофона могли стать примеры недостойного его применения. Известно, что помимо частных гостиных и чайхан, граммофон активно «берут на вооружение» разного рода сомнительные заведения с винопитием, танцами и прочими «атрибутами» порицаемых развлечений – притоны, трактиры, рестораны и, в особенности, публичные дома, существовавшие в ряде городов Туркестана и Средней Азии. Здесь для граммофона появляется и свой соответствующий репертуар.

Необычайной популярностью, например, пользовалась в начале XX века в подобных заведениях песенка-шлягер под названием «Люмлюм Мамажон» («Люблю Мамаджан»). Такая сфера распространения граммофона не могла не влиять на негативное к нему отношение. Граммофон, как уже отмечалось выше, попадает в список порицаемых видов развлечений наряду с другими используемыми для этих целей инструментами, видами музыки и музыкально-поэтическими жанрами.

Не было восторженным отношение к увлечению местного населения граммофоном и среди официальной русской администрации туркестанских городов. И, по-видимому, по тем же, близким к теологическим взглядам причинам – обеспокоенностью набирающим обороты процессом «порчи нравов» мусульман. Так, в 1908 году полицмейстер Ташкента не разрешил коренным жителям города иметь граммофоны[1]. Настороженное отношение к граммофону, но уже по другим причинам, высказывалось и некоторыми представителями национальной интеллигенции в первое десятилетие советского периода. Один из авторов ранних статей об узбекском искусстве (начало 1920-х), Саид Али Ходжа с обеспокоенностью пишет о пагубном влиянии граммофона на народное творчество: «Приход европейцев не только не улучшил, но скорее еще более ухудшил дело в смысле народного творчества и создания произведений искусства: граммофон вытеснил народные мотивы»[2].

Иначе смотрели на граммофон сторонники культурного и общественного обновления в Туркестане и Бухаре. Его распространение сопровождалось восторженными описаниями и панегириками-восхвалениями. Появляются многочисленные положительные высказывания о граммофоне, посвященные ему отдельные поэтические строки и даже целые сочинения. Интересна ранняя попытка графического воспроизведения фонографа в процессе записи исполнения музыканта и с объяснением его функций, предложенная в брошюре Хаджи Мухаммада Усманбека, опубликованной в 1913 году в известной литографии просветителя Ибрата «Исхакийа» в Намангане[3].

[1] См.: *Дьяченко В.П.* Русский драматический театр в Туркестанском крае. Ташкент: Фан, 1966. С. 131.

[2] *Саид Али Ходжа.* Искусство и творчество узбеков // Искусство и жизнь. Периодический журнал художественной мысли и театра. Ташкент. Март 1922. № 1. С. 7.

[3] *Хаджи Мухаммад Усманбек Иш Мухаммад Угли.* Джами' аджаиб ал-фазаил 'алам [Собрание чудесных совершенств во вселенной]. Наманган: Литография Исхакийа, 1913. С. 55.

Дети с граммофоном
Фото из семейного архива Хакимовых. Бухара, 1924

Граммофон оказывается среди основных технических новинок, связываемых просветителями с положительным влиянием российского присутствия в крае. О нем упоминает в своих стихотворениях самаркандский просветитель Саидахмад Сиддики (1864–1927). Особого внимания заслуживает поэтическое сочинение известного поэта-просветителя Ташходжа Асири Худжанди (1864–1915). Его большое, специально посвященное граммофону стихотворение на узбекском языке так и называется – «Громуфин»[1]. Оно было переведено на таджикский язык и получило широкую известность по всему Туркестану. В тексте стихотворения перечисляется целый ряд музыкальных произведений, которые можно услышать при помощи граммофона. Все они имеют отношение к узбекской и таджикской классической макомной музыке. Среди них: Шахноз, Исфахон, Ирок, Рост, Хиджоз, Хусайни, Чоргох, Мухолиф, Чапандоз и другие. Этим подчеркивается заслуга

[1] *Тошходжа Асири Худжанди.* Избранные произведения. Составление текста, вступительная статья и примечания Саадулло Асадуллаева. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 155–156.

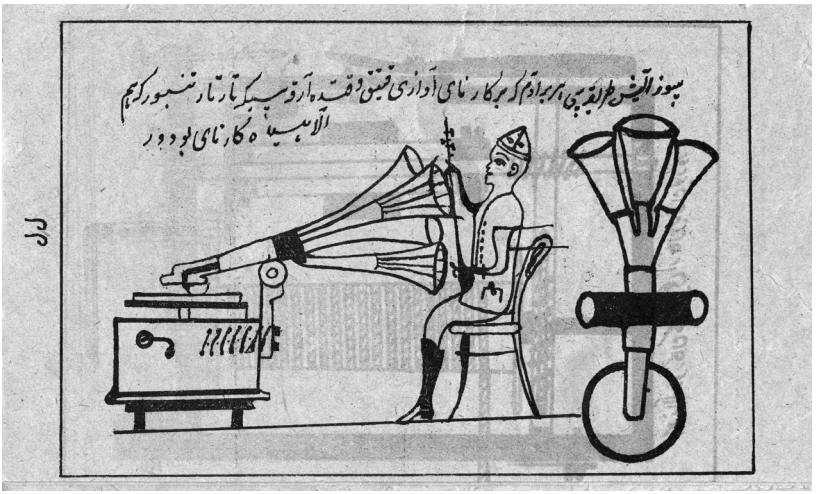


Рисунок фонографа в брошюре:
Хаджи Мухаммад Усманбек Иш Мухаммад Угли. «Джами' аджаиб ал-фазаил алам». Наманган: «Литография Исхакийа», 1913

граммофона к популяризации высокой художественной традиции. Асири мастерски привлекает традиционные образы и использует неимоверные гиперболы, фантастические по своему значению сравнения для беспрецедентного восхваления граммофона. Приведу фрагмент в моем подстрочном переводе из данного стихотворения Асири:

Приятен слуху моему звук чародея граммофона,
Дал душу телу моему звук из трубы граммофона.
Христос от его вздохов выучился способности оживлять,
Обучил Иисуса чудесному дуновению устоз граммофон.
Его высокие и низкие звуки повергли в прах искусство
Давуда и Венеры,
Где еще на земле и в небесах такой инструмент –
задушевный друг граммофон.
Не говори, что в музыке высокое вознесение у инструмента мусикора,
В сравнении с ним величественней по достоинству высокий полет граммофона.
Мало равных ему и подобных ему редкостных примеров,
Асири, короче говоря, нет в мире сотоварища граммофону.

Между отношением к зрелищному и музыкальному искусству представителей канонического официального ислама и пониманием этого искусства самими его носителями и близкими к ним художественными кругами существовала своеобразная «скрытая полемика»[1]. Отдельные теологи стремились принизить социальное положение этих видов искусства, рассматривая их преимущественно как «развлечения толпы». Распространялось мнение, что (в лучшем случае) занятие музыкой – дело несерьезное и недостойное мусульманина. В то же время в среде самих носителей искусства предпринимаются попытки повышения статуса и общественной значимости музыки. Она наделяется сакральными чертами как благородное и священное искусство и ремесло (*шариф*). Появляются и широко распространяются в устной и письменной формах легенды и мифы о связи музыки с деяниями пророков, святых, знаменитых суфийских подвижников и т.п. Наиболее ярко эта тенденция отразилась в «уставах» объединений музыкантов, в многочисленных легендах, научных трактатах о музыке[2].

Таким образом, можно констатировать, что канонический ислам и теологическая мысль в Средней Азии предпринимали активные усилия для выработки ответов как на вызовы европейской культурной «интервенции» по различным направлениям, так и на проблемы внутреннего бытия мусульманской общины. Этот процесс, хотя и с некоторым отставанием, шел тем же путем, что и в мусульманской части России, в некоторых мусульманских странах Ближнего и Среднего Востока (в Турции, Иране, арабских странах и др.), намного раньше вошедших в контакт с европейской культурой. Однако он не был достаточно эффективным по нескольким причинам: во-первых, он запаздывал

[1] Идея «скрытой полемики» подсказана работой русского советского ученого-литературоведа Д.С. Лихачева. См.: *Лихачев Д.С.* Возможный случай скрытой полемики фольклорного произведения с книжным // *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука, 1986. С. 378.

[2] Тема «защиты» музыки, провозглашения ее дозволенности с религиозной точки зрения, ее благородства присутствует в большинстве трактатов по музыке XVI – начала XX века в частности в сочинениях таких известных авторов, как Наджм ад-Дин Кавкаби Бухари (уб. в 1532–33 г.), Дарвиш Али Чанги (вторая половина XVI – первая треть XVII веков) и др. См. также интересный материал на эту тему, опубликованный в свое время А.Н. Самойловичем: *Самойлович А.Н.* Как Мулла-Гаиб спас в Бухаре музыку и поэзию // Средняя Азия. Ежемесячное литературно-историческое издание. Ташкент, 1910. Кн. 7. С. 82–87.

и с трудом поспевал за реальными переменами в общественной и культурной жизни мусульман, с большими сложностями упорядочивал возникающие проблемы. Во-вторых, он был неадекватным самим этим новшествам по уровню, методам и формам аргументации; значительно отставал от теологической мысли в центрах просвещения и культуры мусульман России. Не приходится говорить и о каких-либо серьезных переменах и модернизации богословских позиций (взглядах на культуру, искусство, музыку и т.п.) со стороны самого официального ислама. Хотя в то же время очевиден факт появления в среде канонического ислама сильной критической тенденции в отношении отсталости и невежественности религиозных служителей и носителей духовного знания – мулл, улемов, мударрисов и др. Эта самокритика не должна рассматриваться только лишь как достижение интеллектуального ислама в лице джадидов.

Предреволюционный период в отношениях между исламом и культурой можно рассматривать как проблему балансирования между дозволенным и недозволенным (порицаемым), старым-традиционным (*кадим*) и новым (*джадид*), различными видами нововведений (*бид'ат*); а применительно к художественному творчеству – четкого отделения светского искусства от художественных форм, связанных с религией. Все виды исламского искусства мыслились в неразрывной глубинной связи с религиозными постулатами. Главным моментом во всем этом комплексе взаимоотношений была сохраняющаяся традиция толкования проблемы в рамках дозволенного и существующей теолого-правовой базы. Такой характер отношений между исламом и культурой, наблюдавшийся на протяжении последних столетий, в конце XIX – начале XX века, фактически сохранялся вплоть до установления советской власти.

При этом нужно иметь в виду, что отдельные виды художественного творчества в Средней Азии в предреволюционный период переживали период своего кризиса. К ним относились в первую очередь искусство миниатюры, каллиграфия, искусство оформления книги, архитектура и др. Архитектурные сооружения – как главный визуально впечатляющий пласт исламской культуры – почти сплошь и рядом, по свидетельству очевидцев, приходили в запустение и разрушались. Культура этого времени преимущественно сосредоточилась в области книжности, поэзии и литературы.

Поэтическое творчество, во многом связанное с мистическими настроениями и образами (с суфизмом), охватило самые широкие слои общества.

Важной нерешенной проблемой оставалось концептуальное осмысление понятия «исламская культура» внутри самого мусульманского общества Средней Азии (в ее образованной просвещенной среде) того времени. Этот процесс только начал развиваться в виде поисков «знаков» национальной культурной идентичности. Стали появляться первые публикации о памятниках мусульманской архитектуры, культурных обычаях и традициях народов среднеазиатского региона в мусульманских изданиях, выходивших в Казани, Уфе, Оренбурге, Бахчисарае, городах Туркестана. Однако эти материалы в основном носили характер эмпирических описаний. В них, так же как и в специальных трудах джадидов и представителей канонического ислама, понятия «культура» (*маданият*), «наследие», «культурное наследие» не были ясно сформулированы и концептуально оформлены. Культура прошлого обычно понималась в виде традиций и обычаев «наших предков, дедов и отцов».

Таким образом, в мусульманском обществе Средней Азии сложилась противоречивая и неоднозначная ситуация в рассматриваемом плане. Вряд ли можно говорить о наличии общемусульманской культуры дореволюционной Средней Азии как внутренне целостного и непротиворечивого явления. Как это было показано выше, значительная часть культурного наследия отторгалась официальной доктриной ислама. Другая часть наследия – культовая архитектура и каллиграфия, чтение сакральных, прежде всего коранических, текстов – рассматривалась не как художественное творчество, а как неотъемлемая и органичная часть духовной практики. Однако в этом качестве она не получила развернутого теоретического обоснования (за исключением отдельных религиозно-эстетических суждений и т.п.). С одной стороны, это облегчало интеграцию культурного наследия ислама в советскую культурную модель, но с другой – оставляло возможность для нового качественно иного возобновления дискуссий об исламе и культуре, об исламской культуре и исламском искусстве в случае возможного изменения общественно-политической ситуации. Впервые такая ситуация возникла значительно позже – в первые годы перестройки.

Гузель Валеева-Сулейманова (Казань)

Процессы европеизации в искусстве татар начала XX века

Рубеж прошлых веков стал поворотным в судьбах татарской культуры, которая трансформировалась из традиционной мусульманской в культуру светскую европейскую. Процесс этот был связан с формированием татарской нации и отразил влияние эстетических и общественно-политических концепций, возникших на базе идеологии джадидизма. Становление его как реформаторского движения, направленного на модернизацию и европеизацию татарского общества, происходило, по мнению исследователей, в три этапа: реформирование религии (XVIII – середина XIX века), реформирование культуры (вторая половина XIX – начало XX века) и политическое реформаторство (первое десятилетие XX века – конец 1920-х годов)[1].

Менее исследованным является этап культурного реформаторства, который, с одной стороны, стал переходным от религиозного реформаторства к политическому. В то же время данный этап явился решающим в формировании этнокультурной общности татар и был связан с предпосылками возрождения национальной государственности.

При изучении феномена культурной трансформации, как правило, основное внимание уделялось образованию и просветительским

[1] *Беннигсен А.* Мусульмане в СССР. Париж: YMCA Press, 1983. С. 79; *Rorlich A.-A.* The Volga Tatars: A Profile in National Resilience. Stanford: Hoover Institution Press, 1986. P. 49; *Исхаков Д.М.* Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань: Иман, 1997; *Хабутдинов А.Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX вв. Казань: Идел пресс, 2001.

идеям, связанным с созданием единого татарского литературного языка, становлением национальной школы светского характера, периодической печати и книгоиздания. Этому посвящены работы многих исследователей, раскрывающих специфику татарского реформаторского движения в области религии, просвещения, художественной литературы и общественной мысли. Вне теоретического осмысления осталось формирование на рубеже веков таких видов европейской художественной культуры татар, как изобразительное искусство и его жанры, такие как живопись, скульптура, графика. Недостаточно раскрыты процессы трансформации, затронувшие традиционное декоративное искусство татар, находившееся в системе мусульманской культуры.

В данной статье поставлена задача сквозь призму идей джадидизма, направленного на европеизацию мусульманской культуры татар, раскрыть: во-первых, процессы становления новых видов изобразительного творчества, получившего развитие в истории Новейшего времени; во-вторых, процессы трансформации, затронувшие традиционные виды декоративного искусства.

Дореволюционные, советские и современные российские исследователи (Дж. Валиди, Г. Баязитов, Ю. Акчура, Р. Фахреддин, А. Аршаруни, Х. Гибадуллин, С. Батыев, Я. Абдуллин, А. Юзеев, А. Хабутдинов, Р. Мухаметшин, Р. Салихов и др.) по-разному оценивают феномен джадидизма. Его определяли как религиозно-реформаторское движение, как просветительское и культурно-просветительское, направленное на европеизацию национального образования и культуры, а также как идеологическое движение, связанное с формированием татарской нации. Видный деятель татарской культуры и писатель-романист Г. Ибрагимов, будучи ярким представителем джадидизма, говорил о нем в 1925 году как о «новом взгляде на мир, о превращении из Востока в Запад»[1]. Современные западные исследователи (Э. Лаззерини, А. Халид и др.) сопоставляют татарский джадидизм с арабской ан-Нахдой и турецким Танзиматом[2]. Однако, в отличие от последних, джадидизм в Российской империи был движением «инородцев» и развивался наперекор

[1] *Ибраһимов Г.* Татарлар арасында революция хәрәкәтләре // Әсәрләр. Т. 7. Тарихи хәзмәтләр (1911–1927). Казан: ТКИ. С. 262.

[2] *Adeeb Khalid*. The Politics of Muslim Cultural Reform (Jadidism in Central Asia). Berkley; Los Angeles; London, 1998. P. 6–9; *Lazzerini E.J.* Beyond Renewal: the Jadid Response to Pressure for Change in the Modern Age // Muslims in Central Asia. Expression of Identity and Change. Duke University Press. Durham and London, 1992. P. 151–166.

политике государства, был движением за свободу и права татарской мусульманской нации.

Идеи модернизации первоначально затронули сферы религии и культуры. Свое концептуальное выражение они нашли в трудах татарских интеллектуальных деятелей (Г. Курсави, Ш. Марджани, К. Насыйри, З. Расули, Р. Фахреддин, Д. Валиди, Г. Тукай, Ф. Амирхан, Ф. Карими, Г. Газиз, Г. Ибрагимов и др.). Политическая форма модернизации была предложена в проекте культурно-национальной автономии (И. Гаспринский, С. Максуди, Ю. Акчура, Г. Исхаки и др.). Необходимо отметить, что решающая роль в европеизации татарской культуры отводилась модернизации системы образования, которая предполагала светского характера школу и, в целом, систему просвещения, направленную на преобразования в сфере национального литературного языка, периодической печати. Первый проект по реформированию образования и внедрению его в Казани – «Большое медресе» был разработан в 1860-х годах Хусаином Фаизхановым[1]. Он был основан на опыте развития русской системы школьного обучения и остался только в проекте. Реальные практические шаги по развитию светской системы образования среди «тюрко-татар» были сделаны Исмаилом Гаспринским, начавшим в 1884 году в Крыму преподавание по новому методу – ысул-и джадид[2]. Предложенная им система обучения была воспринята не только татарами Крыма и Поволжья, но и мусульманами всей России.

Джадидизм как новая культурная парадигма наряду с повсеместным созданием «новометодных» школ и массовым выпуском периодических изданий способствовал преобразованиям и в сфере художественного творчества, становлению видов и жанров, присущих системе европейского искусства. Этап культурного реформаторства, предполагавший изменения во всех сферах культуры, охватывал на самом деле гораздо более длительный отрезок времени. Судя по материалам, связанным с развитием национального искусства, процессы европеизации в начале XX века только начинали разворачиваться. Например, в истории татарского изобразительного искусства (графика, живопись) они определяли его развитие на протяжении более четверти века, включая и период после революции 1917 года. Об этом ярко свидетельствуют материалы исследований, рассматривающих творчество таких видных

[1] *Загидуллин И.К.* Татарское национальное движение в 1860–1905 гг. Казань: ТКИ, 2014. С. 50.

[2] *Гаспринский И.* Русское мусульманство. С. 88.

татарских художников, как Б. Урманче, Ф. Тагиров, Ш. Мухаметжанов, М. Каримов, Д. Булат, Б. Юсупов и других, постепенно осваивавших образную систему и стилевые направления европейского искусства (импрессионизм, модернизм, конструктивизм и др.). Завершение процесса модернизации и европеизации, на наш взгляд, приходится на время разгрома в советском искусстве «левых» стилевых течений и навязанного государством перехода татарской письменности от арабской графики к латинице (1927).

Таким образом, этап культурного реформаторства следует разделить на две стадии. Первая – преобразования, связанные с формированием этнокультурной общности татар (вторая половина XIX – начало XX века). Вторая – преобразования, связанные с формированием единой общенациональной культуры (начало XX века – конец 1920-х годов). На второй стадии происходили кардинальные изменения, обусловленные реформированием всех сфер татарского общества, прогрессивная часть которого провозгласила поворот в сторону европейских ценностей как в процессах культурной трансформации, так и в деле формирования татарской политической нации. Поскольку они были связаны с предпосылками становления национальной государственности татар и идеей собственного пути развития[1], то продолжали оставаться актуальными до конца 1920-х годов, в период так называемого «мусульманского коммунизма»[2] и становления Татарской автономной советской республики. По сути дела, этап культурного реформаторства протекал одновременно с формированием татар как культурно и политически модернизированной европейской нации.

Освоение европейского типа искусства происходило в рамках процессов формирования общенациональной культуры, консолидирующей все этнические группы татар. Она явилась результатом развития промышленного капитализма и ускоренной урбанизации татарского населения, проживающего на всей территории Волго-Уральского региона и Западной Сибири. Основой формирования общенационального искусства явилась городская культура поволжских татар, которая, в свою очередь, сложилась на базе этнокультурных традиций казанских татар второй половины XVIII – середины XIX века[3]. Центром его

[1] *Ибраһимов Г.* Татар мәдәнияте нинди юл белән барачак? // Казан Утлары. 1992.

[2] *Беннигсен А.* Мусульмане в СССР. С. 19–26.

[3] *Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Национальная традиция в декоративном искусстве // Татары. Серия «Народы и культуры». М.: Наука, 2001. С. 462.

развития была Казань и крупные поселения Заказанья, в которых были созданы крупные очаги ремесленного производства, предприятия художественных промыслов, выпускавшие массовую тиражируемую продукцию. Это обеспечивало запросы этнотерриториальных групп татар и способствовало развитию универсальных общенациональных форм, которые стали частью так называемой «высокой культуры» (понятие введено Э. Геллнером для характеристики буржуазного типа нации)[1]. Ее образуют принятые всеобщие устный и письменный язык, система образования, массовая («стереотипная») профессиональная культура и другая, формирующая национальное самосознание. Благодаря движению джадидизма «высокая культура» татар смогла обрести черты, характерные для наций с собственными институционально-государственными структурами.

Новые эстетические концепции, предложенные видными представителями джадидизма, определяли пути трансформации мусульманской культуры татар в формы европейской профессиональной культуры. Наиболее емко они были выражены одним из идеологов движения – Хади Атласи, который провозгласил «перенять европейскую культуру на основе ислама, сдружив их, как тело с душой» (газета «Йолдыз» – «Звезда», 1910). В этой смелой фразе выражена идея восприятия нового на основе ценностей традиционной культуры, не отказываясь от нее, как пытались представить смысл этой фразы в советской литературе. Примечательно, что в ней прочитывается предпосылка официальной концепции советского искусства, как «национального по форме и социалистического по содержанию».

В первое десятилетие XX века начался процесс освоения татарами новых видов творчества, языка и жанров европейского профессионального искусства. Появились новые виды музыкального и исполнительского искусства (первые концертные номера, оркестровые обработки народных песен и др.), первые театральные постановки, новые жанры литературы. С расширением книгоиздательского дела и распространением массовой периодической печати активное развитие получило искусство книжной и журнальной графики, бытовой и политической карикатуры; были сделаны первые шаги в станковой живописи и скульптуре, театрально-декорационном искусстве. Формирующаяся национальная культура татар, по мнению джадидов, должна была поднять народ на европейский уровень. Например, поэт Г. Тукай в статье, опубликованной в газете «Фикер» («Мысль», 1906), призывал «окропить

[1] *Геллнер Э.* Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. С. 162.

нацию душистым нектаром цветов литературы, овеять мягким ветерком газетных вееров, вдохновить ее музыкой, услаждающей душу, в ярких картинах отразить ее собственное лицо; пусть раскроются ее глаза, пусть оглянется она вокруг, соберется с мыслями»[1]. В самой этой цитате и форме ее изложения присутствуют эпитеты, характерные для восточной мусульманской ассоциативности и в то же время раскрывается необходимость освоения прогрессивных, отражающих новое мировосприятие, видов искусства.

В 1906 году состоялось первое публичное театральное представление на татарском языке, в 1907-м – была организована профессиональная театральная труппа «Сайяр» при Восточном клубе в Казани, был организован татарский струнный оркестр, создан женский вокальный ансамбль. Из интеллектуальной среды, находившейся под влиянием идей джадидов, выдвинулись первые татарские актеры, музыканты, театральные режиссеры и критики, художники. В эстетическом сознании постепенно утверждалась европейская концепция индивидуальной творческой личности, обретающей свободу от коллективного сознания мусульманской общины.

Идея свободной личности в обществе, порывающем связь с коллективными традициями мусульманской общины, стала одним из ключевых моментов в новом формирующемся творческом сознании деятелей искусства. В русле этой идеи произошло смещение татарской эстетической мысли к идеалам европейской светской культуры. Г. Тукай в одной из своих статей провозгласил отход от традиции в сторону индивидуальности, «оригинальности». Источником возвышенного объявлялась свободная личность художника, и это ярко выразил поэт Ш. Бабич в четверостишии «Миру», опубликованном в журнале «Шура» («Совет») (1915, № 23):

Моя вера – я сам!
Мой Коран – мое слово,
я хан свободы,
ее хан – султан![2]

Новая парадигма творчества послужила импульсом к неожиданно высокому взлету татарской поэзии, становлению профессионального

[1] *Тукай Г.* Избранное. М.: Советская Россия, 1978. С. 24.

[2] Общественная и философская мысль в Татарии начала XX века. М.: Наука, 1990. С. 177.

театра с плеядой замечательных татарских драматургов, режиссеров и актеров, появлению талантливых музыкантов, художников, всему тому, что имело отношение к получившему в литературе определению этого периода в развитии татарской культуры как «золотого века». Примечательно, что большинство из этих творцов нового искусства не имело европейского светского образования, и его необходимость горячо обсуждалась в обществе. Например, Г. Тукай, Г. Ибрагимов выступили с идеями об обучении татар в художественных учебных заведениях. В статье под названием «Изобразительное искусство», опубликованной в 1910 году (26 февраля) в газете «Йолдыз» («Звезда»), Г. Ибрагимов писал: «Мы часто встречаем слова татарская литература, татарский театр, а вот слова татарский художник нигде не услышишь, нигде не увидишь картин национальных художников о жизни татар. У нас их, в самом деле, нет»[1]. В этих словах подразумевались европейски образованные художники, освоившие язык реалистического искусства.

На рубеже XIX и XX веков академическое образование в сфере изобразительного искусства можно было получить в столичных учебных заведениях России или за рубежом. В Казани, где работала знаменитая Казанская художественная школа, доступ к обучению мусульманского или иного нехристианского вероисповедания студентам был закрыт. В Петербурге такие студенты допускались к сдаче экзаменов экстерном. Татары-мусульмане могли поступать в учебные заведения Турции, однако это могли позволить себе немногие, да и уровень их был далек от европейского. Прогрессивными представителями татарского общества, обеспокоенными отсутствием образованных татарских художников, была предпринята попытка сбора денежных средств на обучение талантливой молодежи. Эта инициатива была не случайной, поскольку первые татарские художники в основном были самоучками, только единицы из них получили профессиональное образование[2].

Среди последних был Шакирджан Тагиров, который в 1883 году первым из татар получил от Санкт-Петербургской императорской Академии художеств свидетельство на «право преподавания рисования в низших учебных заведениях». Он обучал рисованию и черчению в Татарской учительской школе, в русско-татарских училищах Казани; владел академическим рисунком, писал с натуры, был замечательным каллиграфом. В 1914 году вышла в свет его «Фонетическая

[1] *Хасанов М.Х.* Галимджан Ибрагимов. Казань, 1969. С. 116.

[2] *Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Мусульманское искусство в Волго-Уральском регионе. Казань: Магариф, 2008. С. 134–136.

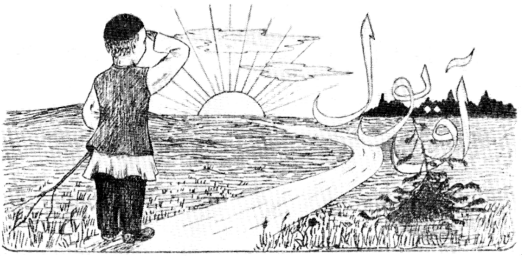
иллюстрированная татарская азбука», содержащая более 80 исполненных пером и тушью рисунков, в которых Ш. Тагиров реалистично передавал окружающий мир. Среди множества иллюстраций, изображающих животных и птиц, предметы городского и сельского домашнего обихода, выделяются жанровые бытовые сцены, отражающие сюжеты из жизни татарского общества.

Касим Девлеткильдеев
Девушка-башкирка в голубом платье.
1928. Бумага, акварель
Башкирский государственный художественный музей имени М.В. Нестерова, Уфа

График и живописец Касим Девлеткильдеев окончил в 1904 году Училище технического рисования барона Штиглица в Петербурге по классу стенной живописи. Он родился и жил в Уфе и является основоположником изобразительного искусства в Башкирской республике, одним из организаторов и участников Уфимского общества любителей живописи (1913), отделения Ассоциации художников революционной России – АХРР (1926).

Первый татарский профессиональный скульптор Мирзаджан Байкеев также окончил вышеназванное училище по отделению рисунка и лепки. В 1892–1897 годах он работал реставратором в Царском Селе, был помощником скульптора Чижова по реставрационным работам в Нарве и Вильно. С 1906 года до своей смерти в блокадном Ленинграде был скульптором-реставратором Эрмитажа. Автор скульптурных гипсовых портретов джадидов – деятелей татарской культуры: Ш. Марджани, Г. Тукая, И. Гаспринского, Ф. Амирхана и др. С 1920-х годов поддерживал творческие связи с Татарской республикой.

Первым профессиональным художником – мусульманкой, графиком и живописцем была Хадича Акчурина, получившая образование в Строгановском училище в Москве. В 1910-е годы она сотрудничала



Хадича Акчурина
Заставка для детского журнала «Ак юл». 1913. № 3.

в казанском детском журнале «Ак Юл» («Белый путь»), подписывала свои рисунки монограммой «Х.А.» Исполненная Акчуриной заставка к этому журналу (1913, № 3) с изображением мальчика, стоящего на проселочной дороге и смотрящего из-под ладони на восходящее солнце, стала его эмблемой, воспроизводилась во многих печатных изданиях. Акчурина – автор станковых живописных композиций, пейзажей с силуэтами татарских мечетей, этюдов, графических рисунков, виньеток с архитектурными и орнаментальными мотивами. В 1915 году в специальной статье журнала «Анг» («Сознание»), посвященной Акчуриной, анонимный автор писал, что «татарская нация возлагает на нее большие надежды». К сожалению, судьба Акчуриной, после ее отъезда сестрой милосердия на фронт Первой мировой войны, неизвестна.

На волне расцвета татарской периодической печати появилась целая плеяда художников-графиков, иллюстрирующих демократические издания. Развитие реалистического языка в изобразительном искусстве, появление образов людей, актуальной сюжетной тематики происходило под влиянием последователей джадидизма в возглавляемых ими органах периодической печати. Именно журнальный и газетный рисунок вместе с книжной печатной графикой стали той начальной ступенью, которая способствовала активному освоению изобразительного языка, присущего европейскому искусству. Примечательно то, что на рисунках, часто в сатирической и карикатурной форме, изображались конкретные политические и религиозные деятели, встречаются и такие представители татарского общества, как купцы, мелкие торговцы, муллы. Характерными для рисунков были предельная типизация, условность художественного языка, использование содержательных и орнаментальных символов.

Надо отметить, что не все татарское общество восприняло поддержанный джадидами поворот в сторону европейской культуры. Были консервативно настроенные члены мусульманской общины – кадимисты (ысул-и кадим – старый метод), отрицавшие любые нововведения в культуре, даже в формах одежды. Они противостояли джадидам, выступали за сохранение канонов мусульманского искусства. Основной проблемой в развернувшихся острых дискуссиях между джадидами и кадимистами, было отношение к изображению человека[1]. Спор разгорелся после того, как в кадимистского толка газете «Дин вэ мэгишат» («Религия и жизнь») было опубликовано рекламное клише о продаже швейной машинки «Зингер» с фигурой женщины, изображенной без головы. В итоге приводимых доводов все же победила джадидская позиция и «голову вернули телу».

Обращение к фигуративному искусству было проблемой не только идеологической, но и творческой. Для изобразительного языка татарских художников была характерна неумелость и скованность в манере исполнения, несхожесть в передаче образов. Поэтому многие книги иллюстрировались приглашенными русскими художниками, свободно владеющими языком реалистического искусства. Первые изображения человека появились в изданиях типографии «Миллят» («Нация»). Здесь в 1910 году была издана книга для детей «Веселые странички», богато иллюстрированная рисунками, взятыми в виде готовых клише из русских изданий, и только небольшая часть рисунков была сделана неизвестным татарским художником[2].

Особую роль в отражении идей джадидов в их борьбе нового со старым сыграли сатирические журналы, издававшиеся в Казани: «Яшен» («Молния»), «Ялт-Йолт» («Зарница»); в Уральске – «Уклар» («Стрелы»); в Оренбурге – «Карчыга» («Ястреб»), «Чукеч» («Молот») и др. В них получил развитие новый для татарского искусства жанр сатирического рисунка на темы и сюжеты, которые вдохновлялись деятелями-джадидами (Г. Тукай, Ф. Амирхан, К. Мутыги, Х. Ямашев и др.) или выбирались самими художниками. Вообще, искусство сатирической графики, которое наиболее емко и ярко отразило политические взгляды джадидов, является темой отдельного исследования. Отметим лишь, что в рисунках художников основное место отводилось передаче актуального содержания, вовсе не форме подачи материала. Другое дело книжная

[1] *Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Мусульманская культура и изображение человека в татарском искусстве // Иман Нуры. 1996, № 4. С. 56–58.

[2] *Червонная С.М.* Искусство Татарии. М.: Искусство, 1987. С. 276.

Галиаскар Камал
Обложка журнала «Ялт-Юлт». 1914

иллюстрация, которая в поисках нового изобразительного языка открыла возможности для восприятия традиций русского и европейского реалистического искусства.

У истоков новых жанров искусства печатной графики стоит один из крупных джадидских деятелей – художник, драматург, публицист Галиаскар Камал. Он обладал многогранным творческим дарованием, был одним из организаторов татарского профессионального театра и основоположником татарской журналистики. Окончив исламское медресе «Мухаммадия» и одновременно получив начальное образование в русской школе Казани, он выбрал путь светского деятеля-просветителя, писал пьесы для татарского театра, рассказы, публицистические статьи, в которых критиковал патриархальный уклад жизни татар, религиозную фанатичность мулл, лицемерие политиков, освещал проблемы развития национального образования, культуры, борьбу за национальные права. Особого внимания заслуживают его карикатуры и шаржи для казанских сатирических журналов, едко и образно высмеивающие реакционных и одиозных представителей татарского общества – депутатов Думы, отдельных мулл, представителей бизнеса. С творчеством Камала связано оформление первых театральных постановок, в которых он выступил в качестве драматурга и режиссера. Он автор и первых театральных афиш, дизайна новых татарских шрифтов на основе арабской графики для типографий и книжных изданий. В некоторых его графических оформительских работах выявляется влияние стилистики искусства модерна, своеобразно синтезированное с формами татарского орнамента и арабской каллиграфии.

Среди графиков, создававших рисунки для журналов и иллюстрирующих книжные издания, много авторов, имена которых не указаны, и это можно связать с традицией, характерной для творческого сознания мусульманского художника, считающего свое ремесло одним из проявлений Божьей воли. Лишь некоторые из художников – графиков

Зульфакар Кыямкари. Шамаиль «Целебные айаты».
Начало XX века. Литография
Национальный музей Республики Татарстан, Казань

новой формации – подписывали свои работы инициалами. Например, было установлено имя Лотфуллы Мустафина, автора карикатур в сатирическом журнале «Карчыга» («Ястреб»), издававшемся в 1906–1907 годах в Оренбурге. Он подписывал свои рисунки псевдонимом «Нагайка» и инициалами «Л.Ф.»[1]. В детском журнале «Ак Юл» («Белый путь») сотрудничали графики Г. Табулдиев, Г. Гумеров, А. Комаров, получивший образование в Казанской художественной школе В. Мурзаев.

Глубину европейского влияния на татарскую культуру начала XX века отражает творчество каллиграфа, переписчика книг Зульфакара Кыямкари, который обратился к искусству фотографии, став одним из первых фотографов из татар. Он сделал серию видовых съемок домов, связанных с именем Г. Тукая. Образование, как и ряд джадидских деятелей и первых профессиональных художников, он получил в знаменитом казанском медресе «Мухаммадия». Начинал свое творчество как каллиграф, автор шамаилей и составитель родословных – шеджере. В одном из его литографских шамаилей «Целебные айаты» арабская каллиграфия коранических изречений, размещенных в центре композиции, сочетается с узорным

[1] *Червонная С.М.* Искусство Татарии. М.: Искусство, 1987. С. 280.

обрамлением и вставками миниатюрных акварельных пейзажей с видами Казани.

Среди профессиональных каллиграфов, работавших над унификацией арабского шрифта для типографий, надо назвать Мухаммеда Идрисова. Он происходил из семьи издателя и книготорговца Ибрагима Идрисова, окончил «Мухаммадию» и изучал типографское дело в Турции, Ливане и Египте[1]. Работая в казанской типографии «Миллят», он иллюстрировал ее издания и был одним из первых профессиональных художников книги. Он – автор обложек (сборник «Народные мелодии», 1910 год), рисунков для заставок, виньеток и концовок – ввел европейские традиции в книжное оформление.

Искусство татарской сценографии возникло вместе с первыми постановками казанской театральной труппы «Сайяр» и, в отличие от искусства книжной и журнальной графики, было совершенно новым явлением, не связанным с мусульманским искусством. Первым сценографом, оформлявшим спектакли казанской труппы «Сайяр» и уфимской «Нур», был Сабит Яхшибаев. В 1912 году, по рекомендации драматурга Г. Камала, он посещал подготовительные классы в Казанской художественной школе, где занимался у известного художника Павла Бенькова. Его декорации к спектаклям Г. Камала, Ф. Амирхана, к классическим произведениям татарской и русской драматургии создавались в присущем народному искусству стиле (фронтальная плоскостность, строгая симметрия, декоративность). В 1914 году он исполнил живописные портреты Г. Камала, актеров Г. Кариева, С. Гиззатуллиной-Волжской, в 1920-е годы – жанровые композиции в стиле народного примитива, публиковал рисунки в газете «Йолдыз».

Таким образом, в начале XX века происходило становление татарского изобразительного искусства в рамках европейского типа профессионального творчества. В культуре татар произошел качественный скачок, который изменил парадигму развития, эстетические критерии в искусстве. От традиционного искусства с его условным, орнаментально-декоративным языком, связанным с утилитарной и эстетической функцией произведений (оформление жилища, костюма, обрядов), произошел переход к языку искусства, наделенного идеологическим содержанием, выражающим идейные устремления эпохи и отражающим разные политические взгляды в татарском обществе. Прежде традиционное искусство татар не было связано с политическими и социальными явлениями, оно было замкнуто эстетическими потребностями мусуль-

[1] *Ибраһимов Г.* Татар мәдәнияте нинди юл белән барачак?.. С. 532.

манской общины. Поэтому первые произведения изобразительного (в основном сатирическая графика) и театрального искусства, жанры литературы имели обличительный характер, высмеивали старые формы жизни, отсталое мировосприятие. Реформаторы стремились связать искусство с насущными потребностями татарского общества, перевести его содержание из сферы эстетической в сферу социальную, политическую.

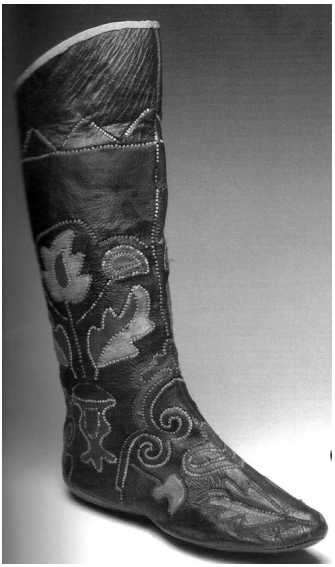
Фаик Тагиров.
Плакат «Шагай, левой!». 1920-е
Бумага, гуашь
Частное собрание

На этапе политического реформаторства в среде татарских джадидов сложился двоякий подход к прогрессу татарской нации. Один из них, либерально-буржуазный, связывал его с развитием национальной культуры татар, опирающейся как на традиционную мусульманскую, так и прогрессивные формы европейской культуры. Другой, революционно-демократический, придерживался идеи классового подхода к культуре с позиции «пролетарского интернационализма».

Новое общественно-политическое сознание меняло и идеологию искусства. При этом как в русской и европейской культуре, так и в отдельных видах татарского искусства, в частности художественной литературе, появились стилевые направления и творческие методы, такие как реализм и романтизм[1]. Примечательно, что романтизм явился выразителем идейно-эстетической концепции либерально-буржуазного толка, в то время как реализм – социал-демократического[2]. В романтизме получила выражение идея национального объединения татар вне классовых различий, в то время как в реализме доминировал классовый подход.

[1] *Валидов Дж.* Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.; Пг.: Государственное издательство, 1923.

[2] Общественная и философская мысль в Татарии начала XX века… С. 166–169.



Ичиг (мужской сапог).
Конец XIX – начало XX века
Кожаная мозаика,
мозаичный шов
Музей кожи, Оффенбах
(Германия)

Определяющей в художественных методах татарского искусства стала проблема содержания и формы. Романтическое направление не испытывало противоречия между национальным содержанием и национальной формой, поскольку опиралось на преемственность традиционной культуры. Реалистическое направление, особенно ярко проявившееся в литературе, театральной драматургии, привело к противоречиям между формой и содержанием, поскольку отрицало преемственность национальных традиций. В дальнейшем «критический» реализм трансформировался в реализм социалистический, провозгласивший искусство «национальное по форме, социалистическое по содержанию».

Процессы формирования общенациональной татарской культуры были связаны не только со становлением профессионального изобразительного искусства. Значительную роль в них сыграли традиционные художественные промыслы и ремесла, продукция которых претерпела изменения под влиянием европейских форм культуры. В конце XIX – начале XX века наблюдался двоякий процесс. С одной стороны, капиталистические отношения, способствовавшие возникновению тиражируемых, массовых форм изделий, привели к унификации и в итоге к упадку традиционного искусства. С другой, развитие промышленных форм ремесленного производства привело к сближению культуры этнических групп татар, а также в целом татарской культуры с русской и европейской.

Одной из общенациональных форм становится татарский костюм и составляющие его элементы. Под влиянием европейской моды он постепенно обретал универсальность, избавлялся от утяжеляющих его деталей и громоздких массивных украшений, становился более функциональным и соотносился с фигурой. Другой стереотипной формой национальной культуры был комплекс татарского жилища,

его экстерьер и интерьер[1]. Постепенно из него также исчезали устаревшие элементы обстановки, которые заменялись европейской мебелью и предметами обихода (часы, швейные машинки, зеркала и др.). Исчезло зонирование пространства на мужскую и женскую половины, мужской и женский входы в здание заменились одним – парадным и т.д.

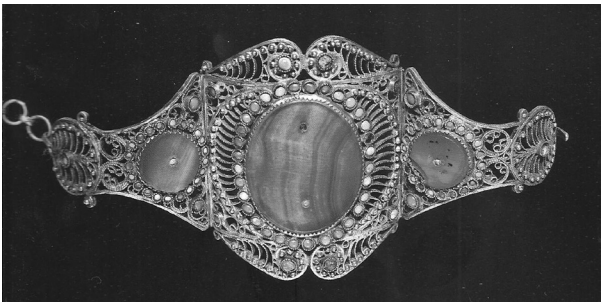
Женский головной убор – калфак. Конец XIX – начало XX века
Бархат, канитель, трунцал; золотное шитье
Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан, Казань

Изменения произошли почти во всех видах декоративно-прикладного искусства: ювелирном, художественном металле, кожаной мозаике, золотом шитье и др. В таком традиционном для татар виде синтетического искусства как шамаили, условные композиции с символико-абстрактными мотивами стали сочетаться с изображениями конкретных предметов, архитектурными и видовыми пейзажами. В произведениях декоративно-прикладного искусства формируются общенациональная мода и стиль, как показатель объединения татар на основе общности этнокультурных традиций и художественно-эстетических вкусов. Среди европейских стилей оказавших влияние на развитие татарского искусства, особую роль сыграл стиль модерн (арт нуво), глубоко отразившийся в орнаментальной и колористической структуре произведений.

Таким образом, процессы европеизации коснулись всех видов художественной культуры татар, кардинально изменив мировосприятие и эстетическое сознание деятелей искусства. В процессе трансформации сложившихся традиций и освоения видов и жанров европейского искусства складываются два самостоятельных типа творчества: народное и профессиональное. В творчестве татарских профессиональных художников происходит органическое освоение языка европейского искусства в синтезе с традициями искусства мусульманского.

Период культурного реформаторства в татарском обществе, связанный с развитием «высокой» культуры, в первые два десятилетия

[1] *Валеева-Сулейманова Г.Ф.* Национальная традиция в декоративном искусстве. С. 462–464.



Браслет. Конец XIX – начало XX века
Серебро, позолота, сердолик, бирюза;
ажурная скань, инкрустация
Российский этнографический музей, Санкт-Петербург

XX века протекал одновременно со становлением татар как политической нации. Джадидами была предложена политическая форма самоуправления в рамках национально-культурной автономии, призванная обеспечить самостоятельное развитие культуры и образования. Однако в первые годы советской власти определились совсем иные политические реалии. Татарские интеллектуалы пытались определить перспективы развития татарской культуры в новых, неблагоприятных для нее условиях. Г. Ибрагимов в статье: «Какими путями будет развиваться татарская культура?», опубликованной в 1927 году[1], уделил основное внимание взаимоотношениям русской и татарской культуры в идеологических рамках советского государства, ряд принятых мер которого (разгром «левых» художников, переход к латинице, политические репрессии и др.) фактически означали завершение этапа культурного реформаторства.

[1] *Ибраһимов Г.* Татар мәдәнияте нинди юл белән барачак?

Гузель Сайфуллина (Казань – Амстердам)

Время переоценок: татарские мыслители начала XX века о проблеме «Ислам и музыка»

Эпоха Гаспринского для российских мусульман – время переосмысления устоявшихся стереотипов в разных областях духовной жизни. Для казанских татар – и шире – мусульман Волго-Уральского региона – это период, когда обсуждение вопросов, долго ожидавших своего часа, «выплескивается» в публичные дискуссии на страницах газет, журналов, отдельных книг и статей. Одна из тем, которая рано или поздно должна была обозначиться в это время, – «Ислам и музыка», – проблема, полемика по которой всегда обострялась в периоды социальных перемен в мусульманском мире.

Действительно, мы можем наблюдать, насколько активно татары – современники Гаспринского и подписчики «Терджимана» и его оппоненты – включаются в обсуждение этой темы в начале XX века: представления о запретности музыки, к тому времени оказавшиеся доминирующими в обществе и поддерживаемые ортодоксально мыслящими священнослужителями, расценивались многими как безусловный тормоз в развитии культуры[1].

[1] О том, насколько влиятельна в обществе была идея о запретах на музыку, существуют разные свидетельства. Исчерпывающую оценку ситуации дает одна из первых мусульманок-активисток своего времени Махбубджамал Акчурина в статье «О наших национальных мелодиях»: «Нельзя оставаться спокойным, видя, как наши пленительные, глубоко содержательные песни постепенно исчезают и забываются. То, что причины этому – наше духовенство, никто отрицать не будет. Если бы эти “духовные отцы” не расценивали музыку как нечто запретное (*харам*), наш народ, особенно женщины, изучая музыкальную науку, записывали бы песни

Значение этой дискуссии трудно переоценить: с одной стороны, в ней можно видеть одно из проявлений активизации татарской богословской мысли той поры в целом; полемика о дозволенности музицирования и слушания музыки для многих мыслителей есть полемика о корректности существующих интерпретаций текстов Корана, хадисов, широкого круга богословских трактатов. С другой стороны – и в этом важное отличие подхода татарских мыслителей, – эта дискуссия не остается ни для одного из них чисто теоретической: при всех различиях в мотивах и целях выступлений все они связывают свои размышления с современным состоянием культуры и отмечают необходимость изменений в отношении общества к музыкальной практике[1]. Фактически разговор выходит на уровень обсуждения будущности татарской музыкальной культуры и развития музыкального искусства в мире ислама в целом.

В данной статье будут представлены наиболее заметные «голоса» в татарской полемике по проблеме «Ислам и музыка» в начале XX века. Это – выступления выдающихся ученых, своей общественной и научной деятельностью определявших многое в жизни татар-мусульман

в нотах, и тогда они, конечно, не исчезали бы». (*Акчурина М.* Милли көйләремез хакында // Вакыт. 1914. № 1407. 4 февраля. С. 4). Здесь и далее переводы с татарского автора.

В целом о состоянии татарской музыкальной культуры начала века в контексте обозначенной проблемы см.: Антология татарской богословской мысли. Ислам и музыка / Вст. ст., сост., подг. текстов, пер. Г.Р. Сайфуллиной. Казань: Тат. кн. изд., 2015.

[1] Рамки настоящей статьи не позволяют подробнее остановиться на истории полемики о дозволенности музыки в исламе. Отметим только, что десятки работ на эту тему, создававшихся на протяжении веков во всем мире ислама, имели, как правило, чисто теоретический богословский характер, что подтверждают и источники, используемые татарскими авторами. Часто дискуссии на тему музыки оказывались предметом работ по фикху (мусульманской юриспруденции). Информацию на эту тему можно найти, в частности, в работах Г. Фармера (*Farmer H.G.* Islam and Music // A History of Arabian Music to the XIII cent. London: Luzac&Co, 1929. P. 20–38), Л.Л. Фаруки (*Faruqi L.*L. The Shari`ah on Music and Musicians // Islamic Thought and Culture / Ed. I.R. al-Faruqi. Washington, D.C.: International Institute of Islamic Thought, 1982. P. 27–52), Э. Нойбауэра (*Neubauer E.* Arabic Writings on Music: Eight to Nineteenth Centuries // The Garland encyclopedia of world music. VI. The Middle East. New York: Garland, 2002. P. 363–385).

и, шире, мусульман России в тот период: Ризаэддина Фахреддина (1859–1936), Хасана-Гата Габаши (1863–1936), Галимджана Баруди (1857–1921) и также их младшего современника Хади Кильдебаки (1881–1949)[1]. Человек, оставивший след во многих областях культуры, он вошел в историю в первую очередь в качестве автора первой – в масштабе Российской империи (а возможно, и мусульманского мира той поры в целом) – специальной работы, где делается попытка соединить традиционное для ислама видение проблемы «Ислам и музыка» с подходами, формируемыми европейской культурой.

Написание работ, связанных с темой музыки, для каждого из авторов было продиктовано разными поводами, что сказалось и в формах высказывания и характере привлекаемого материала. Для Ризы Фахреддина это – раздел традиционного для ислама богословского комментария к хадисам; у Хасана-Гата Габаши – энциклопедически насыщенная должностная записка, написанная им как кадием (судьей) по поводу легитимности концертов одного из первых татарских эстрадных певцов; статьи Галимджана Баруди были созданы как ответы на вопросы читателей редактируемого им религиозно-просветительского журнала. Что касается Хади Кильдебаки, то толчком к написанию для него стали размышления о причинах отсталости современной ему татарской музыкальной культуры, и его книга (как никакой другой из текстов), отразившая дух меняющегося времени, соединила в себе черты традиционного богословского исследования и эмоционального публицистического очерка.

Однако, при всех внешних различиях, все перечисленные работы обладают целым рядом общих черт, что позволяет рассматривать их не как случайное совпадение отдельных голосов, но отражение характеризующей время тенденции. Задача предлагаемой статьи – рассмотреть проявления этой тенденции на примере представленных текстов, обозначить их место в общей полемике в исламе, представить видение татарскими мыслителями перспектив музыки в мусульманском обществе.

[1] Многочисленные факты подтверждают, что все они были безусловными единомышленниками Гаспринского. О значимости И. Гаспринского – как педагога, общественного деятеля, издателя «Терджимана» – для представленных в статье авторов говорится в разных источниках, в частности: *Ризаэддин Фахретдинов:* Научно-библиографический сборник / Сост. Р. Марданов, Р. Миннуллин, С. Рахимов. Казань: Рухият, 1999; *Хабутдинов А.* Лидеры нации. Казань: Тат. кн. изд., 2003.

Первое, что привлекает внимание при изучении этих материалов, – это факт их появления в пределах всего нескольких лет: с 1908 по 1916 год[1]. Обращение наиболее авторитетных татарских интеллектуалов к одному и тому же вопросу на протяжении столь короткого отрезка времени говорит об общем осознании остроты проблемы и необходимости подготовки общества к переменам в этом направлении[2]. Противоречие между потребностью людей в музицировании и тем заведомо осуждаемым статусом, который отводился музыке обществом, отмечается с горечью каждым из них[3].

По стилю эти работы также сопоставимы: исключительная искренность и эмоциональность присущи каждому из высказываний, что делает их особенно привлекательными для читателя (и сегодня!).

[1] Если добавить сюда выступления авторов не богословского круга, то можно заключить, что эти годы были самыми активными в дискуссиях по этой теме. В числе наиболее ярких публикаций времени можно отметить цитированную выше публикацию М. Акчуриной, статью выдающегося писателя и общественного деятеля Гаяза Исхаки (*Исхакый Г.* Милли көй вә моңларыбыз // Мәктәб, 1914, № 5. 20 март).

[2] В этих работах реализовалось то, что подспудно копилось и было намечено в работах предшествующих десятилетий. Пионером в этом, по всей видимости, был крупнейший авторитет того времени Шигабутдин Марджани (1818–1889). При том, что ученый не оставил специальных работ по вопросу «Ислам и музыка», его взгляды на эту проблематику были известны его окружению. В замечательном очерке Х.-Г. Габаши «О пользе музыки и стихов. Мнения Марджани и исламских ученых на эту тему» компактно формулируются все основные принципы, которыми будут руководствоваться младшие современники Марджани в этом вопросе. (*Габәши Х.-Г.* Музыка вә шигыйрь файдалары, алар хакында ислам галимнәренең һәм Мәрҗәнинең фикере // Мәрҗәни. Казан: Сабах, 1915). Отмечая смелость Шигабутдина-хазрата, дерзнувшего вынести на всеобщее обсуждение эту тему, Габаши констатирует главное в подходе ученого: отсутствие изначального запрета на музыку в исламе и зависимость ее оценок от социального контекста.

[3] Примечательно едкое замечание Х.Г. Габаши о двусмысленности поведения тех, кто, имея тягу к музыке, вынужден был приспосабливаться к существующему порядку: «Понимающие красоту музыки и стихов, днем – подчеркнуто важные суфии-хаджи и хазраты в больших чалмах, вечером они меняли свой облик и шли в укромные места, чтобы слушать их» (Там же. С. 69).

Особенность принципиального значения, также присущая всем – рассмотрение явлений музыкальной практики в неразрывной связи с поэтическим творчеством – свидетельство естественных для татар того времени представлений, сформированных эстетикой мусульманского Востока. Наконец, важнейшим, формальным объединяющим качеством всех работ является то, что они все написаны в традициях мусульманского богословия, что проявляется и в методах, и в материалах аргументации.

Включаясь в спор о дозволенности музыки в исламе, ни Габаши, ни Фахреддин, ни Баруди, ни Кильдебаки не были ниспровергателями. В своих аргументах они использовали те же «инструменты», что и их оппоненты, других методов обсуждения они и не мыслили. Выполнявшие обязанности духовных лиц, ответственных за вынесение решений на разном уровне[1], они исходили из необходимости опоры на главные в исламе регуляторы жизни, – в первую очередь, Коран и сунну[2]. Риза Фахреддин писал: «Для формирования законных по шариату решений нужны такие доказательства как Коран и Сунна, иджма‘и кийас».[3] Эта изначальная установка требовала изучения и анализа огромного количества мусульманских источников в контексте каждого из обозначенных аспектов, что блестяще демонстрирует каждая из работ[4].

[1] В разные годы каждый из них работал муллой; Габаши и Фахреддин также выполняли функции кади (шариатских судей); Баруди, и затем Фахреддину выпало быть муфтиями Духовного управления мусульман России в самый сложный период смены власти в стране.

[2] «Сунна – пример жизни Мухаммада, руководство для каждого мусульманина, как источник материала для решения всех проблем жизни человека и общества. Была зафиксирована в виде хадисов – преданий о словах и действиях Мухаммада». (Ислам. Энциклопедический словарь / Под ред. Г.В. Милославского, Ю.А. Петросяна, М.Б. Пиотровского, С.М. Прозорова. М.: Наука, 1991. С. 214).

[3] *Ризаэддин бине Фәхретдин*. Җәвамигъ әл-кәлим шәрхе. Оренбург: Торг. дом Г.Г. Хусаинов вә ширкәсе, 1917. С. 151. Иджма‘– согласие, единодушное мнение авторитетных лиц по обсуждаемому вопросу. Один из источников мусульманского права (фикха). Кийас – суждение по аналогии; один из источников фикха.

[4] Преимущественно это работы ханафитского круга, что объясняется традиционной приверженностью татар-мусульман ханафитскому мазхабу.

Тексты Корана – айаты и суры, привлекаемые оппонентами музыки как аргументы осуждения – анализируется авторами на основе сопоставления авторитетных тафсиров (толкований Корана) разного времени: от средневековых («ал-Кашшаф» аз-Замахшари, XII век; Тафсир Байдави, XIII век, «Джалалайн», XV век и др.) до хронологически недавних (тафсиров «Фатх ал-Кадир» аш-Шаукани, XIX век; «ал-Манар» Мухаммада ʻАбдо, XIX век)[1]. Руководящим принципом для всех здесь является корректное прочтение самого коранического текста, без «привязывания» к нему каких-либо иных, дополнительных смыслов (чем грешат те, кто пытается извлечь идею запретности музыки из айатов Корана).

Еще больший объем литературы привлекают татарские мыслители при анализе хадисов – материала, служившего (и продолжающего служить) основной «пищей» при обсуждении вопросов музыки в исламе. Помимо признанных главными авторитетами в этом кругу Сахихов (сборников достоверных хадисов) Бухари, Муслима, сводов Абу Дауда, ат-Тирмизи, Насаи, Ибн Маджи, Муснада Ибн Ханбала, здесь используются данные и многих других сборников и комментариев к ним («Мишкат ал-масабих», «ал-Миркат ал-мафатих», «Найл ал-Аутар», «Шарх маʻани ал-асар»[2] и др.). Важнейшее место среди этих работ занимает труд ал-Газали «Ихйа' ʻулум ад-дин» («Возрождение наук о вере») – главный ориентир для всех тех, кто когда-либо обращался к теме музыки и ее слушания в исламе[3].

[1] В контексте обсуждаемой темы особенно показательным кажется использование татарскими богословами тафсира «ал-Манар», подготовленного египетскими реформаторами ʻАбдо и Рида. Об этом труде и его значимости для всего исламского мира в начале XX века см. статью Косуги Ясуши (*Kosugi Yasushi.* Al-Manar Revisited: the "Lighthouse" of the Islamic Revival // Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication. Ed. by Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi. Routledge, 2006. P. 3–39).

[2] «Мишкат ал-масабих» (XIV в.) – сборник, куда входят хадисы из разных классических сборников; «ал-Миркат ал-мафатих» – комментарий к «Мишкат ал-масабих» Муллы ал-Кари (XVI в.); «Найл ал-Аутар» – работа по хадисам аш-Шаукани (ум. в 1834), «Шарх маʻани ал-асар» – труд по хадисам ат-Тахави (X в.).

[3] ал-Газали (1056–1111) – один из величайших теологов мусульманского Востока, называемый «Худжжат ал-ислам» («Довод ислама»). В разделах по слушанию в книгах «Ихья' ʻулум ад-дин» и ее персидского варианта «Кимийа-и саʻадат» обозначил основные принципы подходов и оценок

Заслуживает внимания тот факт, что авторы не ограничиваются преданиями, подтверждающими только благожелательное отношение Пророка Мухаммада к музицированию, но анализируют доказательность хадисов, показывающих и обратное. Обсуждение приводимых оппонентами материалов проходит на нескольких уровнях, согласно традиционной логике анализа: от проверки надежности иснада[1] хадиса, авторитетности передатчика, текстовых различий при сравнении сходных по содержанию хадисов в разных сборниках, до элементарной логики при интерпретации тех или иных словосочетаний в арабском языке. Необходимость столь тщательного разбора татарские богословы видят не только в обосновании «слабости» осуждающих музыку хадисов, – что в исламе расценивается как определяющее свидетельство их ненадежности. Главное для всех авторов – показать недопустимость изначального осуждения музыки как таковой и обосновать зависимость ее оценок от социального контекста и от самих целей музицирования и слушания музыки.

Безусловно, все татарские авторы осознавали противоречивость информации, предоставляемой хадисной литературой[2] и историческими фактами[3] по вопросу отношения к музыке и, соответственно, возможности ее разной трактовки. Важнейшим «инструментом» различения дозволяемых и недопустимых явлений для них служат традиционные для исламской науки градации – от похвального до запретного.

слушания музыки в исламе, доказывая несостоятельность утверждений о греховности музыки как таковой и зависимость ее оценок от духовного состояния человека и социального контекста. Для татарских богословов-авторов всех рассматриваемых работ Газали – безоговорочный авторитет. Замечательное подтверждение тому – отповедь автора статьи из журнала «Дин ва адаб» (1916, № 10) тем, кто позволяет себе усомниться в истинности слов великого мыслителя.

[1] Иснад – цепь передатчиков хадисов, подтверждающая их аутентичность.

[2] Л.Л. Фаруки в статье об отношении шариата к музыке отмечает, что материал хадисов предоставляет равные *возможности подтверждения своих позиций как защитникам, так и оппозиционерам музыки* (*Faruqi L.*L. The Shari`ah on Music and Musicians. P. 41).

[3] Среди примеров, в частности, разноречивость источников по вопросу об отношении имамов-лидеров мазхабов к музыке – от констатации факта, что все они были противниками музыки до свидетельства их одобрительного отношения в ряде случаев (Малик, Шафии). См. вышеупомянутые работы Г. Фармера, Э. Нойбауэра.

Приводимая ниже таблица обсуждаемых в их работах категорий дает представление о том, насколько тонкой может оказаться граница между ними:

Фард – обязательное для мусульманина действие;
Ваджиб – обязательное;
Сунна – желательное;
Халал – разрешенное, законное, незапрещенное;
Мустахаб – нравящееся, одобряемое, но необязательное;
Мубах – дозволенное, допустимое, не предосудительное; категория поступков и действий, за которые не предусмотрено ни наказание, ни вознаграждение; термин, используемый чаще других при определении спорных ситуаций;
Джаиз – дозволенное, допустимое; синоним *мубах;*
Мутлак мубах – абсолютно непредосудительное; абсолютно дозволенное;
Макрух – неодобряемое, не рекомендуемое, хотя и не запретное;
Макрух тахрими – действие, близкое к запрещенным;
Макрух танзихи – не запрещенное, но нежелательное и порицаемое действие;
Тахрими – запрещенное, незаконное;[1]
Харам – запрещенное, запретное;
Мухаррам – запрещенное, недозволенное;
Мутлак харам – безусловно запретное[2].

Не ограничиваясь аргументами, основанными на материалах Корана и хадисов, все четыре автора приводят имена тех выдающихся

[1] А. Хисматулин переводит эту категорию как «заповедание». См.: *Газали*: Абу Хамид ал-Газали ал-Туси. «Кимийа-йи саадат» («Эликсир счастья»). Часть 2: Обычаи / Пер. с перс., вступ. А.А. Хисматулина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. С. 420.

[2] Наряду с перечисленными, татарские ученые подробно останавливаются и на такой категории как «батил». Имеющая целый ряд смысловых оттенков (от значений «неверный», «напрасный» до «бесполезного»), она часто используется противниками музыки для констатации ее запретности, порицаемости. Именно против этого восстает, в частности, Габаши, требуя корректной интерпретации данной категории. В этом он следует подходу Газали, несколько сот лет назад уже давшего разъяснения по данному вопросу: «Слово *батил* не указывает на заповедание /*тахрим*/, но указывает на отсутствие пользы…» (*Газали.* Абу Хамид ал-Газали ал-Туси. «Кимийа-йи саадат». С. 420).

в истории ислама личностей, которые, по их данным, позволяли себе слушать музыку, а то и участвовать в ее исполнении[1]. Дополнительным штрихом, украшающим почти каждую из работ, является цитирование арабских (и иногда персидских) стихов разных эпох, начиная с тех, что создавались во времена пророка Мухаммада.

С учетом сказанного, кажется важным кратко охарактеризовать индивидуальные особенности каждого из рассматриваемых источников, – ведь при общности мировоззренческих позиций все авторы представляли собой уникальные личности, отличные по характеру, темпераменту и расставлявшие свои акценты в рассмотрении проблемы.

Хасан-Гата Габаши: «И по прихоти некоторых толкователей Корана пусть этот айат и про пение будет?!»

В случае с текстом Хасан-Гата Габаши[2] мы имеем пример блестящего богословского «эссе», возникшего ради ответа только на один вопрос: имеют ли право на жизнь концерты Камиля Мутыги-Тухватуллина – татарского певца, одним из первых решившегося на публичные

[1] При совпадении многих данных, здесь наблюдаются некоторые отличия; в подходе Габаши, в частности, заметна некоторая осторожность в освещении этого вопроса. Так, фразу о том, что лидеры всех четырех мазхабов (Абу Ханифа, Малик, Шафии, Ибн Ханбал) благожелательно относились к музицированию, он ставит в кавычки, видимо, дистанцируясь от источника этой информации.

[2] Хасан-Гата Габаши (1863–1936) – одна из ярчайших фигур в татарской культуре и общественной жизни конца XIX – начала XX века. Богослов, историк, педагог-новатор, член Мусульманского Духовного собрания, инициировавший многие нововведения в жизни мусульман всего Волго-Уральского региона. В конце XIX века Х.-Г. Габаши публикует несколько книг по вопросам народного образования, истории и юриспруденции, а в 1909 году выходит его фундаментальный труд «Подробная история тюркских племен». В конце жизни попал под волну репрессий. Деятельности Хасан-Гата Габаши посвящен целый ряд источников, в частности, см.: *Салихов Р.* Габаши. Хасан-гата // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. Вып. 2. М.: Вост. литература, 1999.

выступления в европейском «формате»[1]. Как было сказано выше, по своей функции это – должностная записка: она была написана Габаши-кадие*м* по просьбе Уральского генерал-губернатора в связи с неоднозначной реакцией мусульманского населения на концерты Мутыги.

Эта рукопись – не единственная работа на тему музыки в наследии ученого[2], что неудивительно: сам испытывавший тягу к музицированию, он поощрял в этом и своего сына Султана – в будущем первого татарского композитора. Однако долго дожидавшаяся своего часа в архивах Библиотеки им. Лобачевского Казанского университета рукопись оказалась наиболее емкой из высказываний ученого по этой проблеме[3].

Здесь, как и в других публикациях ученого, мы встречаемся с редким соединением энциклопедической эрудированности со свободой, часто – темпераментностью высказывания, каких бы аспектов это ни касалось – отношения мусульманских ученых к проблеме, характеристики хадисов или интерпретации коранических айатов. Адресуя читателя к самому тексту, приведем только один пример подхода и самого стиля Габаши, а именно его обсуждение категории «лахв ал-хадис». Переводимое часто как «пустая болтовня», «пустые россказни»[4], это выражение

[1] *Камиль Мутыги-Тухватуллин* (1883–1941) – неординарная личность, оставившая яркий след в татарской культуре начала XX века. Сын известного имама из Троицка, выпускник университета «ал-Азхар» в Египте, журналист, Мутыги был известен и как чтец Корана, а также как автор одного из первых татарских тафсиров. Его первые выступления в качестве певца вызывали противоречивую реакцию в татарской среде, вплоть до запрета концертов в некоторых городах.

[2] *Габәши Х.-Г.* Музыка хакында голяма вә фикһы исламының фикерләре. Рукопись. ОРРК НБ КГУ (Отдел редких рукописей Библиотеки им. Лобачевского Казанского университета). 1154 т. 4664. Фонд Х.-Г.Габаши. Сходные по своей направленности и содержанию материалы содержатся в упомянутом выше очерке «Музыка вә шигыйрь» («Музыка и стихи») и рукописном эссе «Снова о пароходе «Надежда». (Б.г. Отдел редких рукописей Библиотеки им. Лобачевского КФУ).

[3] Рукопись представляет собой 12 больших листов, мелко исписанных арабской вязью, с чернильными и карандашными правками и многочисленными сносками по цитируемым авторам и их работам.

[4] Еще одна современная трактовка *лахв ал-хадис* – «веселье речи, забава речи и игра речи» (*Аляутдинов Ш.* Фетва о соответствии канонам ислама музыки, музыкальных инструментов и пения // *Аляутдинов Ш.* Путь к вере и совершенству. М.: Muslim Media Press, 2001. С. 353).

из Корана (31: 6) до сих пор используется противниками музыки в качестве одного из главных аргументов[1]. Анализируя содержание айата и сложившиеся традиции его толкования, Габаши опровергает тех, кто произвольно трактует текст Корана: «Некоторые … говорят, что якобы предмет ляхв аль-хадис – пение (гина). Однако, одобренный нашими учеными, совершенный Тафсир Джалалайн[2], не упоминая других возможностей /трактовки/, прямо пишет, что это был Надр бен аль-Харис[3], – человек, который покупал книги у персов… и рассказывал их истории людям Мекки. Люди Мекки, слушая его, не слушали Коран… Кади Байдави, а также "Тибьян", "Мавакиб"[4] и другие говорят, что основной целью этого Надра бен ал-Хариса было…отвратить людей Мекки от пути бога и надсмехаться над Кораном». Заключая свой анализ, богослов пишет: «При внимательном чтении … становится абсолютно ясно, что это – не про певцов, но про тех кяфиров, кто надсмехается над религией Аллаха и для отвращения от пути божьего использует пустые и беспочвенные

[1] Переведенный И.Ю. Крачковским текст айата «Среди людей есть и тот, кто покупает забавную историю, чтобы сбить с пути Аллаха без всякого знания, и обращает это в забаву. Они – те, для которых унизительное наказание» (Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. М.: ГРВЛ, 1990. С. 338) в переводе Э.Р. Кулиева сопровождается однозначным уточнением: «Среди людей есть такой, который покупает праздные речи (*песни и музыку.* – Выделено мной. – *Г.С.*), чтобы сбивать других с пути Аллаха безо всякого знания, и высмеивает их (знамения Аллаха). Таким уготованы унизительные мучения» (Коран / Пер. смыслов и комм. Э. Кулиева. М.: Умма, 2005). См.: URL: http://webreading.ru/religion_/religion_rel/koran-koran-perevod-smislov-kulieva.html.

[2] *Тафсир ал-Джалалайн («Толкование Корана двух Джалалей») – один из самых авторитетных тафсиров, признанных в мусульманском мире, названный по именам авторов* – Джалаладдина ал-Махалли (790/1388–863/1459) и Джалаладдина ас-Суйути (849/1445–911/1505).

[3] Аналогичную трактовку этот айат получает у Г.С. Саблукова (Коран / Пер. Г.С. Саблукова. Казань: Центральная Типография, 1907. С. 765], в авторитетном английском переводе смыслов Корана Ю. Али (The Holy Qur'an. English Translation of the Meanings and Commentary. King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, 1410 H.). О Надр бен ал-Харисе – современнике и оппоненте Пророка Мухаммада см. статью Ч. Пеллата (*Pellat Ch*. Al-Nadr b. al-Harith. The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Vol. VII, 1993).

[4] «Тибьян», «Мувакиб» – тафсиры на турецком языке. См.: *Фахретдин Р.* Публикация о Коране и тафсирах (пер. с тат.) // Минбар. 2008. № 2.

рассказы. И ни с того ни с сего, по прихоти некоторых толкователей Корана пусть этот айат и про пение будет?!»

Столь же тщательно Габаши рассматривает и другие категории и тексты, являющиеся «камнем преткновения» в спорах мусульманских теологов о музыке. На основе анализа тафсиров, хадисов, их интерпретаций ученый приходит к однозначному для него выводу: «… согласно всем приведенным доказательствам и риваятам, стихи, музыка, пение – дозволены, не предосудительны (мубах)». При этом особенно актуальным для него – в контексте времени – представляется привлечение внимания мусульманского общества к эстетической и этической значимости для человека стихов, музыки и слушания – аспект, как считает Габаши, обойденный вниманием в современной ему литературе: «… стихи, пение, слушание… про присущие им качества и про их воздействие еще должно быть написано. Работы много, однако … это наш долг». Соответственно звучит и решение о судьбе татарского певца: «Таким образом, нельзя видеть законных препятствий для концертов Камиля Мотыги-Тухватуллина. Если же принять во внимание возможное благо от них народу… это можно считать желаемым делом».

Ризаэддин Фахреддин: «В чем разница между пением соловья и звуками скрипки?!..»

В отличие от «спонтанной» по стилю записки Габаши, работа Ризы Фахреддина[1] представляет собой труд, созданный в классических традициях мусульманского богословия. Строго говоря, это не специальная

[1] Ризаэддин Фахреддин (1859–1936) – ученый-богослов, общественный деятель, педагог, писатель, редактор и один из главных авторов известного журнала «Шура», личность, являвшаяся нравственным камертоном для современников в переломное для народа время. Автор многих работ разной направленности (среди которых – «Знаменитые мужи», «Знаменитые женщины», многотомноый труд «Асар» и др.). Список опубликованных в последние десятилетия работ как самого Р. Фахретдина, так и ему посвященных публикаций можно найти в: Ризаэддин Фахреддин: Научно-биографический сборник / Сост. Р. Марданов, Р. Миннуллин, С. Рахимов. Казань: Рухият, 1999. См. также: *Набиев Р., Хабутдинов А.* Фахретдин Ризаэтдин // Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь. Казань: Магариф, 2004.

работа по музыке, но – раздел знаменитого в хадисоведении «Комментария на сборники изречений /пророка/» («Җәвамигуль кәлим шәрхе»)[1]. Однако тщательность, с которой подходит ученый к рассмотрению спорных вопросов в этой области, последовательность в объяснении несостоятельности огульных обвинений в адрес стихов и музыки позволяют поставить эту работу в один ряд со специальными публикациями.

Свои рассуждения Фахреддин начинает с обобщения, кратко суммирующего оценку ситуации, сложившейся в исламе по отношению к музыке, всеми авторами: «Среди исламских ученых все продолжаются разногласия по поводу произнесения стихов, музыки и их слушания. Эти разногласия можно свести к следующим позициям: 1. Все они запретны (харам). 2. Пение в сопровождении игры на инструментах запрещено, остальные виды – дозволены (мубах). 3. Абсолютно дозволены (мутлак мубах). 4. Не только дозволены, но одобряемы (мустахаб)»[2]. Но какая бы ни была позиция, она должна быть подтверждена серьезными доказательствами, пишет ученый: «… если на тему запретности произнесения стихов, слушания музыки и игры нет законных доказательств (да и представить такие доказательства не хватит сил), по каким причинам и из-за какой злобы все это должно быть харам?!»[3]

[1] В связи с оценкой выпускаемого Р. Фахреддином журнала «Шура», С. Дюдюаньон пишет: «Публикация Ризаэддином комментариев к хадисам обеспечила ему высокую репутацию в мусульманских религиозных кругах Российской империи». (*Dudoignon S.A.* Echoes to *al-Manar* among the Muslims of the Russian Empire. A Preliminary Research Note on Riza al-Din b. Fakhr al-Din and the *Shura* (1908–1918) // Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation and Communication / Ed. by Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi. Routledge, 2006. С. 102. Пер. с англ. Г.С.). Во многих источниках первая публикация этого труда датируется 1916/1917 годом, хотя согласно Списку опубликованных работ Ризы Фахретдина, книга «Җәвамигъ әл-кәлим шәрхе» впервые появилась в печати в Оренбурге в 1908 году (Ризаэддин Фахреддин: Научно-биографический… С. 199). Впоследствии книга несколько раз переиздавалась как при жизни ученого (1911, 1916, 1917, Оренбург), так и, на кириллице, в 1980–1990-е годы (1989, 1995, 1996, Казань).

[2] *Ризаэддин бине Фәхретдин*. Җәвамигъ әл-кәлим шәрхе. Оренбург: Торг. дом Г.Г. Хусаинов вә ширкәсе, 1917. С. 150.

[3] Там же. С. 151.

В центре внимания Ризы Фахреддина – тексты Корана и хадисов – самого объемного и противоречивого материала по музицированию.

Критика поэтов в Коране, по его мнению, – одна из причин формирования неодобрительного отношения к стихам и их произнесению (что для автора – явление музыкальное, распев), а затем и к пению и игре. Потому значительное место в тексте Фахреддина занимает обоснование (с примерами из разных сборников хадисов и другой литературы[1]) самоценности поэтических традиций. Автор приводит примеры слушания стихов пророком Мухаммадом и его сподвижниками и в качестве вывода задает вопрос: «Таким образом, почему-то только критика пророком стихов учитывается, а по каким причинам слова с хвалой и одобрением остаются без внимания?»[2] Отмечая сложность однозначного ответа на оценки музыки и слушания в исламе, Фахреддин не соглашается с их определением как заведомо запретных (харам) или неодобряемых, незаконных (макрух тахрими) по следующим причинам:

– отсутствию в Коране и сунне слов о запрещенности музыки и слушания музыки;

– слабости хадисов, приводимых в доказательство запрещенности;

– несоответствию оценки одних и тех же явлений (игры, пения) в разных условиях – в праздники (когда они дозволены) и в повседневной жизни (когда запрещаются);

– четвертый довод касается эстетической ценности звучащих, естественных для природы явлений. Полемически он восклицает: «Какое различие между звуком соловья и звуками, извлекаемыми струнами скрипки? Слушание первого дозволено, а последнего – пусть запрещено будет?!»[3]

Итогом спора, пишет Р. Фахреддин, должно быть следующее: «Если стихи, музыка и их слушание сочетаются с чем-то запретным, тогда это или харам или макрух. … Однако такие оценки неправомерны по отношению к стихам и музыке в их чистом виде. … Мелодии привлекают

[1] В этом разделе книги Р. Фахреддин использует данные сборников хадисов ал-Бухари, ат-Тирмизи, Муслима, «Муснада» Ибн Ханбала, тафсира «ал-Кашшаф» Замашхари, «Китаб ал-агани» Исфахани, работы Муллы Али ал-Кари, Абдеррахмана Джами и др.

[2] *Ризаэддин бине Фәхретдин*. Җәвамигъ әл-кәлим шәрхе. С. 153. В тексте статьи опущены обязательные по исламской традиции добавления к именам пророка, его сподвижников, ученых и др.

[3] Там же. С. 155.

человека к себе… Мир ислама должен бы это сделать средством для исправления нравственности и распространения моральной чистоты. Надо остановить практику, когда для слушания пения молодежь ходит в испорченные места и находит себе испорченных спутников. А это возможно, если в доме и семье, среди современников и соплеменников, среди родственников и друзей пение и слушание не будет считаться проступком»[1].

Журнал «Дин ва адаб» о музыке

Статьи журнала «Дин ва адаб» занимают особое место в полемике татарского общества о музыке. Их отличие от других материалов – в том, что здесь в наибольшей степени оказались отражены взгляды мусульман на эту тему, непосредственно в том виде, в каком они формулировались в начале XX века. Мы словно слышим голоса тех, кто доказывал недопустимость музыки, кто был готов к лояльному отношению к ней, но не чувствовал своей убежденности в этом, кто – в силу как специфики своего образования, так и недостаточной компетентности – ставил под сомнение правоту мировых авторитетов. Примечательно, что вопросы, способные показаться сегодня наивными, стали источником дискуссии на серьезном богословском уровне, о чем свидетельствуют статьи-ответы на них. Данная особенность, как представляется, отразила специфику «Дин ва адаб» – журнала, изначально задуманного как религиозно-просветительское издание.

«Дин ва адаб» был заметным явлением в периодике своего времени[2]. В литературе издание чаще всего упоминается в связи с его создателем

[1] *Ризаэддин бине Фәхретдин*. Җәвамигъ әл-кәлим шәрхе. С. 156.

[2] Название журнала в современных источниках в Татарстане обычно переводят как «Религия и мораль» или «Религия и нравственность». Однако при многозначности понятия «адаб» в таком переводе ускользают некоторые важные (особенно в контексте разговора о поведении в обществе, куда включалось и музицирование) смысловые нюансы. Показательно, что, например, А. Кныш комментирует «адаб» как «правила хорошего поведения; этикет» (*Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. М.: Диля, 2004. С. 410]. С. Дюдюаньон переводит название «Дин ва адаб» просто как «Религия и хорошие манеры» (*Dudoignon S.A.* Echoes to *al-Manar* among the Muslims of the Russian Empire. P. 95).

и главным редактором – Галимджаном Баруди (1857–1921)[1], в начале XX века одним из безусловных лидеров не только татар, но российских мусульман в целом. Основатель знаменитого новометодного медресе «Мухаммадия», педагог, мыслитель, общественный деятель, он среди основных целей для себя видел просвещение мусульман, в первую очередь, – в контексте учения ислама. Форма периодического издания как нельзя лучше отвечала этим задачам: непосредственное общение с читателями помогало высветить «белые пятна» в религиозных представлениях его современников, «нащупать» темы, остававшиеся для них наиболее проблемными.

«Дин ва адаб» издавался в Казани с 1906 по 1908 и с 1912 по 1917 годы[2]. Дискуссия о музыке разворачивается на страницах пяти журналов 1913, 1914, 1915 и 1916-го годов. Важно отметить, что, как правило, эти материалы помещаются в раздел «Баб әл-фәтва» (Раздел фетв[3]), – факт, говорящий о том, что публикация статей мыслилась не как «размышление на тему», но вынесение определенного решения по данному вопросу. Притом, что, за исключением одного материала, подписанного самим Баруди (октябрь 1915), все статьи анонимны, есть основания полагать, что их большая часть принадлежит его перу.

В целом публикации журнала «Дин ва адаб» по своим подходам к освещаемой проблеме немногим отличаются от работ Габаши, Фахретдина и Кильдебаки. В обращении к читателям звучит мысль, красной

[1] Биография Галимджана Баруди (Галеева) к сегодняшнему дню достаточно освещена. Помимо отдельных статей (*Салихов Р., Хабутдинов А., Хайрутдинов Р.* Галимджан Баруди // Ислам на европейском Востоке. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.А. Набиева. Казань: Магариф, 2004. С. 33–35; *Тухватуллина Л.* Дин ва-л-адаб // Там же. С. 82–83; «әд-Дин вә әл-әдәб» журналы. Басмага әзерләүче Л. Хисаметдинова. Казан: Рухият, 2001), ему посвящена и специальная монография М. Юсупова (Юсупов М. *Галимджан Баруди*. Казань: Тат. кн. изд., 2003).

[2] Приостановка издания была связана с высылкой «подозреваемого в неблагонадежности» Баруди из Казани (Юсупов М. *Галимджан Баруди*. С. 54). Примечательно, что после четырех месяцев ссылки в Вологде Баруди удалось получить разрешение «продлить» ее за границей и посетить Вену, Будапешт, Стамбул, Дамаск, Бейрут и Триполи. Думается, что посещение крупнейших центров мусульманского Востока могло дать богослову дополнительную информацию для его суждений и по вопросам музыки.

[3] Фетва – религиозно-правовое заключение, выносимое муфтием или другим авторитетным религиозным деятелем.

нитью проходящая в каждой из них – о необходимости отказа от изначального осуждения разных явлений музыки как таковых, и – необходимости корректного, объективного чтения основополагающих исламских текстов. Вместе с тем здесь заметна большая осторожность высказываний, характеризующая, по всей видимости, позицию самого Баруди как идеолога журнала и формулируемую им согласно хадису «Оставь то, что внушает тебе сомнения, /и обратись/ к тому, что сомнений у тебя не вызывает».[1]

Первая из серии публикаций о музыке в «Дин ва адаб» статья из журнала № 1 за 1913-й год – это своего рода вступление и анонс к ним. Толчком к ее написанию послужил вопрос, с одной стороны, традиционный для дискуссий о музыки, с другой, – отразивший степень непривычности входящих в жизнь татар явлений европейской музыкальной практики: «Каковы установления шариата относительно таких инструментов как граммофон, мандолина, гармонь?...»[2] При обещании подробного рассмотрения всех «за» и «против» дозволительности инструментов в последующих номерах, автор уже здесь обозначает основную позицию журнала: «Музыкальные звуки, так же как и другие красивые звуки, сами по себе дозволены, хотя их оценка должна зависеть от того, являются они проводником хорошего или дурного». Однако одновременно именно в этой публикации, как ни в какой другой, мы находим настороженное отношение к использованию музыкальных инструментов[3]: «Как бы ни было, вопрос этот – из сомнительных и вызывающих неприятие; мусульманин же должен, насколько возможно, держаться подальше от сомнительных вещей», – пишет автор статьи

[1] *Баруди Г.* Сәмагъ мәсъәләсе // Дин вә әдәб. 1915. № 1. С. 13.

[2] О том, что аналогичные вопросы в это же время обсуждались мусульманами Туркестана в журнале «ал-Ислах», пишет в своей статье А. Джумаев: *Джумаев А.* Найдем ли мы себя в потоке перемен? Динамика исторического процесса и картины мира в культуре среднеазиатских народов // Дружба Народов» 2008, № 4 (см. также: http://magazines.russ.ru/druzhba/2008/4/d13.html. 13.12.2009). Его характеристика граммофона как «знака» меняющейся картины мира для мусульман начала XX века кажется в полной мере применимой и к татарской культуре.

[3] Здесь автор, прежде всего, имеет в виду самые популярные в татарском быту этого времени скрипку и гармонь: «Инструменты, подобные таким спутникам беспутства как скрипка и гармонь, безусловно осуждаемы...» (Грамафун, мандалин, гармун уенларның шәрига хөкеме ... [Без автора] // Дин вә әдәб. 1914. № 1. С. 13).

и в подтверждение своих слов приводит хадисы, указывающие на близость сомнительного и запретного[1].

Намного более однозначны в позитивном отношении к музыкальной практике, и в том числе музыкальным инструментам, последующие статьи журнала «Дин ва адаб». Самыми объемными и подробными среди них являются публикации журналов № 9 и № 10 за 1914 год. Фактически это единая работа, разделенная на два выпуска[2]. Внешне она вновь представляет собой ответ на вопрос (в данном случае касающийся упоминавшейся выше категории «истима‘ ал-малахи»), по сути же это – исследовательский этюд, сопоставимый по многим параметрам с представленными работами других татарских богословов. Так же, как у других авторов, здесь привлекается широчайший круг источников (в первую очередь, по хадисоведению и истории ислама), так же тщательно рассматриваются тексты преданий[3], также (и часто те же!)[4] приводятся исторические факты, показывающие одобрение или, по крайней мере, терпимость к музыкальной практике известных в исламе личностей.

Особенность, выделяющая эту работу среди других, заключается в особом внимании к категориям, относящимся в числу самых проблемных в полемике о музыке (малахи, истима‘ ал-малахи, маазиф),

[1] *Баруди Г.* Сәмагъ мәсъәләсе. С. 16. См. о том же: «Сәмагъ вә гыйна мәсъәләсе» (без автора) // Дин вә әдәб. 1914, № 10. С. 306). Обращает на себя внимание принципиальная разница в позициях авторов этих статей и Габаши, который, напротив, говорит об «обратном» результате излишних опасений в таких случаях: «…однако в самой осторожности должна быть осторожность. Потому что чрезмерная осторожность сводит на нет разницу между запретным /харам/ и сомнительным разрешенным /мубах/, и благодаря этому, боязнь сомнений оказывается причиной совершения запретного» (*Габәши Х.-Г.* Музыка хакында голяма вә фикһы исламының фикерләре.).

[2] Автор здесь также не обозначен. Однако обстоятельность аргументации, тщательность заключительных выводов, а также сходность приводимых аргументов (например, никто другой не ссылается на Набулуси – для Баруди самого авторитетного ученого в этом вопросе) и особенностей изложения с его статьей в журнале 1915 года заставляют думать, что, скорее всего, это был сам Баруди.

[3] В своем подходе к анализу хадисов автор данной статьи сходен с Кильдебаки.

[4] С опорой на Нахви, Адфуви, данные журнала «ал-Манар» и другие источники, уже упоминавшиеся у Габаши и Кильдебаки.

но оставшимся без комментариев у остальных авторов. Важно, что, обсуждая понятие малахи (в узком смысле – «инструменты») в связи с лахв («забава», «игра»), ее автор выходит на уровень философского обобщения, согласуемого с соответствующим положением Корана, а именно – невозможности запрета разного рода игр для человека. «Идея полного запрета забав /лахв/ без всякого основания, – пишет автор статьи, – означала бы необходимость запрета всего живущего в этом мире..., а в священном айате ("Поистине, жизнь земная – игра и забава...")[1] открыто утверждается, что сам мир – это игра»[2].

Новым в статье, в контексте собственно музыкальной практики, является и опыт ее жанрового деления на отдельные виды – сольного пения, пения под аккомпанемент музыкальных инструментов и собственно игры на инструментах.

Общие выводы автора почти идентичны тому, что писали на эту тему Габаши, Фахретдин и, в особенности, по форме, Кильдебаки: в основе своей слушание, пение и игра на музыкальных инструментах разрешены; то, что не несет вреда, не может быть запретно. Исходя из анализа разного рода текстов, мнений, оценок он приходит к недвусмысленному заключению о том, что они «не дают оснований для объявления музыкальных инструментов полностью запретными»[3].

Вполне вероятно, что открытое выступление самого Галимджана Баруди в журнале № 1 от 1915 года связано с его личной, достаточно острой реакцией на продолжающиеся нападки на музыку и пение, несмотря на ранее приведенные подробные доказательства их легитимности[4]. Задача статьи, как подчеркивает автор, – еще раз напомнить о том, что все суждения должны быть объективны (иначе – как выглядят ученые ислама?!), и вновь подчеркнуть прямую зависимость оценок музыки от задач ее использования. Однако и на этот раз, как и в прежних статьях, смелость ряда высказываний (например:

[1] Часть 36-го айата суры 47 Корана. (Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. С. 469.

[2] Истимагъ әл-мәлаһи (без автора) // Дин вә әдәб. 1914, № 9. С. 267.

[3] Сәмагъ вә гыйна мәсъәләсе (без автора) // Дин вә әдәб. 1914, № 10. С. 306.

[4] «Вопросы пения и слушания освещались... уже достаточно подробно... Упоминались люди, занимавшиеся этим с самых ранних времен ислама, святые ученые-богословы, издававшие фетвы по этим вопросам. Объективный исследователь мог бы собрать здесь богатую информацию. /Однако/ – замечает Баруди, – здесь, как и в других делах, случаются искажения; о некоторых из них даже известно». (*Баруди Г.* Сәмагъ мәсъәләсе. С. 10).

«…публикация моей статьи, со всеми аргументами на эту тему могла бы способствовать тому, чтобы открыть дорогу пению и музыке, все еще остающимся в статусе воспрещенных…») вновь «гасится» напоминаниями об осторожности, необходимой в «обращении» с музыкой как явлением, подпадающем порой под категорию сомнительного.

Принципиальное отличие статьи Галимджана Баруди, являвшегося шейхом накшбандийского ордена, от всех других – в том, что впервые в дискуссии татарских богословов о музыке здесь ставится вопрос о роли суфиев – как мыслителей, видевших в музыке колоссальный потенциал для духовного развития человека, а также как тех, кто использовал пение, игру на музыкальных инструментах и слушание в своих радениях. Именно на работы суфийских авторов (Абу Талиб ал-Макки, ал-Кушайри, ал-Газали и др.) он ориентируется в своем понимании музыки. Словно предвидя возражения оппонентов, отказывающих суфиям в праве быть учеными, он раскрывает свое видение таких фигур (слова, попутно дающие представление о критериях мусульманского ученого для самого Баруди): «…истинные суфии – это настоящие ученые, прекрасно знающие и уважающие шариат, верные своей религии, во всем ищущие согласия Аллаха и боящиеся гнева Его, великие личности, по своему уровню много превосходящие тех ʻалимов, кто занят писанием книг по фикху». Это обобщение формулируется в связи с ʻАбд ал-Гани Набулуси – ханафитским богословом из Сирии, чьи фетвы, по собственному признанию Галимджана-хазрата, стали основой его умозаключений о музыке.

Безусловно важным является факт того, что единственный из татарских авторов, Баруди указывает на распространенность практики сама‘ (суфийских радений с участием музыки) в разных тарикатах. В этом контексте он ссылается на великого Джалал ад-Дина Руми, рассматривавшего музыку как инструмент, способный приблизить человека к Богу[1] и сделавшего ее стержневым элементом богослужений, ставших позже «визитной карточкой» ордена Мевлеви[2]. Наконец, особого внимания за-

[1] Наверняка строки Руми, касающиеся понимания сама‘, которые мы читаем сегодня в переводе, были знакомы Баруди в оригинале: «… Сама‘ – это пища влюбленных в Бога…» (*Руми Джалал ад-дин*. Сокровища вспоминания / Пер. Л. Тираспольского. М.: ИИФ ДИАС, 1998. С. 29).

[2] Нельзя пройти мимо татарского определения, которое при этом использует ученый, характеризуя этот ритуал, а именно «курайлы сәмагъ». При учете того, что слово «курай» (часто используемое в татарской литературе для обозначения ная) в журнале часто связывается с понятием музыкаль-

служивает упоминание Галимджаном-хазратом «снискавшего исключительное уважение в наших краях почтенного Джа'фар-ишана Накшбанди», который «устраивал вечера с пением и слушанием (гыйна вә сәмагъ мәҗлесе)». Эта информация, с одной стороны, не нова: еще Марджани в «Мостафад әл-әхбар…» достаточно подробно писал о знаменитом Джа'фаре ас-Сафари (ум. в 1831), исполнителе на танбуре и других музыкальных инструментах.[1] При скудости информации по традициям музицирования в татаро-мусульманской среде хочется акцентировать другое: во-первых, – констатацию безусловного признания (то есть отсутствия какого-либо осуждения верующими) музыкально-инструментальной практики и, во-вторых, – уточнение Баруди о том, что это был накшбандийский ишан (учитывая, что, согласно традиционным представлениям о практике накшбанди, музыка не использовалась суфиями этого, распространенного в татаро-мусульманской среде, ордена).

Последняя из серии статей о музыке в журнале «Дин ва адаб» (1916, № 7) продолжает сказанное на тему слушания музыкальных инструментов в предшествовавших публикациях. Это – выступление одного из безусловных единомышленников Галимджана Баруди, – о чем можно судить и по ссылкам на «нашего главного редактора», и по сходности аргументации. Вместе с тем здесь обнаруживается немаловажное отличие от предыдущих материалов, а именно, более однозначное, без оговорок, отстаивание основной мысли о незапрещенности музицирования. Бескомпромиссность суждений автора проявляется уже в первом тезисе – ответе читателю, подвергающему сомнению истинность идей, изложенных Газали в знаменитом труде «Ихйа' 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»). Для автора – это неприемлемая форма невежества: «Говорить о том, что сказанное имамом Газали о пении и музыке – не его слова, – не что иное, как крайняя степень ограниченности, спеси и высокомерия… Текст "Ихйа'" у мулл наверняка есть, не может не быть. Если вы обратитесь к самой книге, все сомнения исчезнут»[2].

ного инструмента как такового, а сама' можно рассматривать и как суфийский ритуал и – шире – как обозначение музыки, это выражение можно трактовать как одну из первых попыток определения «инструментальной музыки» на татарском языке.

[1] *Мәрҗәни Ш.* Мостафад әл-әхбар фи әхвәли Казан вә Болгар. Казан, 1897–1900. Переиздание на кириллице: Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1989. С. 278–279.

[2] Гыйна вә музыка мәсъәләсе (без автора) // Дин вә әдәб. 1916, № 7. С. 170.

Так же однозначно здесь говорится о слабости хадисов, используемых противниками музыки. Наконец, находя подтверждение своей позиции в Коране, автор статьи категорично заявляет о невозможности полного запрета игр (читай: в том числе и музицирования) как самой жизни: «И если иметь в виду сказанное в священном айате – "Поистине, жизнь земная – игра и забава..."[1] – что жизнь в этом мире сама есть игра, то получается, что при полном запрете игр все сущее в этом мире должно быть запрещено. А такое сказать вряд ли кто отважится».

Хади Кильдебаки: «Даже создавая запрещающие фетвы и изгоняя из жизни то, что нам не нравится, мы не способны повлиять на природу человека...»

Высказанные в статьях журнала «Дин ва адаб», в работах Габаши и Фахреддина, мысли о невозможности наложить запрет на свойственное человеческой природе творческое начало, оказались по-своему обобщены в издании, явившемся первым специальным опытом рассмотрения проблемы «Ислам и музыка» в России, а именно в книге Хади Кильдебаки. Уникальность этого документа в том, что 28-летний автор, словно чувствуя умонастроения старших единомышленников, предвосхитил и озвучил здесь то, что будет высказано ими и другими «защитниками» музыки годами позже. Более того, единственный из всех авторов, Кильдебаки, осознавая необходимость изменений как в самой музыкальной практике, так и в ее осмыслении, ставит вопрос о приобщении к опыту других стран, не только восточных (как Египет и Турция), но и Европы. (Именно поэтому, помимо основополагающего для всех авторов материала религиозных и богословских источников, а также журнала «ал-Манар», он привлекает для своей работы доступные для него данные и по истории и теории музыки на Востоке.)

Книга, названная Хади Кильдебаки «Музыка вә ислам» («Музыка и ислам»), – одна из целого списка его публикаций по разным темам[2].

[1] Часть 36-го айата суры 47 Корана.

[2] Малоизвестная сегодня, вся биография Хади Кильдебаки – пример чрезвычайно активной многогранной деятельности. Будучи сыном муллы, он с успехом заканчивает медресе в Уфе и, проработав некоторое время в деревне в качестве указного муллы, вновь возвращается в этот город, чтобы стать мударрисом (учителем) медресе «Усмания». При этом Кильдебаки не

Выпущенная в Уфе в 1909 году, она заняла с тех пор свое место в библиотеках интеллектуалов-мусульман не только Волго-Уралья, но Крыма и среднеазиатского региона[1].

Из известных нам письменных высказываний татарских авторов на тему «Ислам и музыка» издание Кильдебаки является самым объемным (при сжатости формы – всего 36 страниц). Книга открывается небольшим вступлением, где формулируются главные, по мнению автора, причины негативного отношения к музыке (фактическое незнание ее в татаро-мусульманской среде и «чрезмерное перепоручение» решения подобных вопросов догматически мыслящим священнослужителям). Здесь же обозначена основная цель работы – на основе

ограничивает себя только преподаванием. Разносторонняя одаренность, энергия, хорошая образовательная база, живой интерес ко всем проблемам современной культурной жизни позволяли ему пробовать себя в самых разных ипостасях: выступать в печати с очерками и фельетонами, писать работы по философии, религии и мусульманскому образованию («Фәлсәфә ноктаи назарыннан дин» /«Религия с точки зрения философии»/; «Магометанские школы в Мензелинском уезде Уфимской губернии»), создавать литературные и театральные произведения (комедия «XX гасырында безнекеләр» – «Наши в XX веке», пьеса «Юсуф и Зулейха»); в 1911 году он переводит на татарский язык роман норвежского писателя Кнута Гамсуна «Голод». По воспоминаниям современников, Кильдебаки обладал и музыкальными способностями и следил за становлением новой музыкальной жизни. Подтверждением этого интереса может служить, в частности, факт публикации им рецензии «Музыка в Уфе» в одной из газет того времени. Повороты дальнейшей судьбы Хади Кильдебаки связаны с социальными изменениями в обществе: в 1916 году он вступает в партию большевиков и начинает активно участвовать в строительстве новой культуры. С этого времени он – журналист, переводчик, редактор газет, в 1921 году, ненадолго, – нарком просвещения Башкирии. С организацией просвещения связана и вся последующая работа Кильдебаки; умер он в 1949 году в Свердловске, после выхода на пенсию с поста директора педагогического училища.

[1] «Эта небольшая книжка, как и многие другие культурно-просветительские книги, брошюры, журналы из Поволжья и Крыма (на тюркско-татарском языке и в арабской графике), была известна просвещенным жителям городов Средней Азии, о чем свидетельствует наличие ее экземпляров в хранилищах старопечатных и рукописных материалов Узбекистана и других стран», – пишет А. Джумаев. (*Джумаев А.* Найдем ли…С.14).

рассмотрения авторитетных исламских источников показать современникам, как следовало бы относиться к музыке. Каждый из последующих разделов – ступень в раскрытии ведущей мысли Кильдебаки о самоценности музыки как явления духовной культуры, ее значимости как для отдельного человека, так и для любой нации.

Первая глава книги, озаглавленная «Музыка», – отправная точка для рассуждений Кильдебаки о духовном, эмоциональном, эстетическом потенциале этого вида творчества и его благотворном, в том числе терапевтическом влиянии на все живое. Примечательно, что в качестве одного из обобщений автор приводит то же старое арабское высказывание, что и Р. Фахреддин: «Ущербен тот, кого не вдохновляют весна и ее цветы, лютня и ее струны, и нет ему исцеления». Важно, однако, что он не ограничивается одними описаниями свойств музыки: впервые здесь делается попытка сформулировать понятия музыки, поэзии, музыкознания, а также говорится о типах воздействия музыки на человека с научной точки зрения.

Вторую главу Кильдебаки называет «Арабы как центр ислама и их музыка». Как указано в предисловии к книге, основным источником информации для него здесь служит «Всеобщая история музыки» Э. Наумана (а точнее, глава «Исламиты» – один из первых по тому времени очерков исламской музыкальной культуры в Европе)[1]. Следуя Науману, Кильдебаки в самой общей форме говорит здесь о статусе

[1] *Naumann E.* Illustrierte Musik geschichte, Bd 1–2, Stuttgart, 1880–1885, 1908. В переводе на русский язык: *Науман Э.* Иллюстрированная всеобщая история музыки. Развитие музыкального искусства с древнейших времен до наших дней / Пер. с нем. под ред. Н. Финдейзена. В трех томах. СПб., 1897–1899. При компактности очерка «Исламиты», здесь обозначены важнейшие «параметры» обсуждения исламской музыкальной культуры: вопрос отношения к музыке в исламе начиная с самого пророка Мухаммада, особенности музыкальной эстетики, музыкальная теория, музыкальная терапия, жанры и формы, соотношение с поэзией, музыка в суфийских ритуалах, особенности музыкального языка (лад и ритм), музыкальный инструментарий. Естественно, что сегодня, с позиций современной науки, некоторые обобщения Наумана могут показаться несовершенными; однако ему трудно отказать в искреннем интересе и чуткости слышания необычного для европейца звукового мира. Исходя из направленности своей работы, Кильдебаки использует преимущественно общие положения обзора Наумана, не вдаваясь в детали музыкального языка, инструментария и ряд других аспектов.

музыки у арабов, начиная с доисламского периода, времени пророка Мухаммада, средних веков и вплоть до ситуации в современной культуре Турции и Египта, отмеченной, по его мнению, наиболее яркими успехами[1]. При произвольности некоторых хотя порой и оригинальных обобщений особенно ценным в этой главе представляется следующее: 1. Осознание значимости арабских культурных традиций для всего исламского мира; 2. Стремление охарактеризовать художественное мышление арабов в контексте природных и социальных условий их жизни и их психологии; 3. Привлечение данных о развитии музыкальной науки на мусульманском Востоке со ссылками на трактаты как крупнейших мыслителей (ал-Кинди, Ибн Сина), так и менее известных ученых[2]. Безусловно, такой комплексный обзор значительно расширял представления российских читателей-мусульман начала XX века об арабской и в целом исламской культуре[3]. Вместе с тем недостаточная (хотя объяснимая для того времени) подготовленность молодого автора в области истории и теории музыки в сочетании с эмоциональностью интерпретаций некоторых положений Наумана не могли не сказаться на ряде его умозаключений (например об ущербности чисто математического подхода средневековых арабских ученых к музыке).

Совсем иным, «во всеоружии» всей доступной для мусульманского богослова информации, выступает Хади Кильдебаки в последующих главах, посвященных рассмотрению установлений ислама в отношении музыки на материалах Корана, хадисов и высказываний авторитетных деятелей исламской истории.

«Взгляд ислама на музыку» – так называется центральная, третья глава книги. Первый ее раздел – это анализ айатов Корана в контексте «запретности» музыки, два последующих озаглавлены как «Хадисы,

[1] Здесь данные первоисточника могли подкрепляться информацией, получаемой Кильдебаки непосредственно из мусульманских стран.

[2] В тексте Кильдебаки обнаруживаются и отголоски знаменитых «Посланий» Братьев Чистоты, не цитируемых Науманом. См.: Послания Братьев чистоты. 5. О музыке // Средневековая арабо-мусульманская философия / Пер. А.В. Сагадеева в трех томах. Т. 1. Сост. и отв. ред. Н.С. Кирабаев. М.: Марджани, 2009. С. 199–207.

[3] Хотя в это время в татарской печати уже появляются работы такой направленности, например: *Ибраһимов Г.* Борынгы ислам мәдәнияты (Культура раннего ислама). Уфа; Оренбург, 1909; *Кадыйров З.* Ислам мәдәнияты тарихы (История исламской культуры). Уфа, 1912.

подтверждающие дозволенность музыки» и «Хадисы, приводимые в доказательство запретности музыки».

Первое, что привлекает здесь в самом подходе к рассмотрению проблемы – это стремление к объективности и охвату самого разного материала. Анализируя традиционно цитируемые в данном контексте айаты Корана (7: 157; 7: 32; 28: 55; 31: 6) и их комментарии в авторитетных тафсирах (Кади Байдави, «Джалалайн»), Кильдебаки приходит к общему для всех авторов выводу об отсутствии в священной книге запретов на музыку. Уже здесь в его выводе формулируется важнейшая для всей работы мысль о полной ответственности человека за музыку, которая сама по себе не может быть осуждаема: «Одним словом, в Коране нет айата, запрещающего музыку как таковую. Да и не может быть: если призадуматься, музыка – как неодушевленный минерал, который куда повернешь, в ту сторону и будет направлен, а будучи драгоценной породы, может стать и инструментом врачевания, направляющим душу человеческую к мудрости и чистоте; так как же Коран может назвать запретной ее только из-за порочного использования людьми!» (С. 16).

Значительный интерес представляют разделы, посвященные хадисам – самому противоречивому и, по сути, основному источнику разногласий в вопросе о музыке. Примечательно, что Кильдебаки, поборник идеи легитимности музыки, рассматривает здесь большее количество хадисов, доказывающих противоположное. Анализируя хадисы по целому комплексу параметров (от иснада до семантики отдельных слов)[1], он приходит к однозначному выводу: все хадисы, якобы подтверждающие запретность музыки, не могут быть признаны безусловными доказательствами в силу несоответствия одному, а то и всем из этих критериев.

Целый ряд аргументов в пользу незапрещенности музыки приводится в следующей, четвертой главе «Взгляды благородных сподвижников, табиинов[2] и их последователей, а также великих богословов на явления, подобные музыке». Здесь Кильдебаки, с опорой на широкий круг источников, выходящих за рамки хадисной литературы, использует факты, свидетельствующие о позитивном отношении известных в истории ислама личностей к разным явлениям музыкальной практики и в том числе к музыкальным инструментам.

[1] Столь же тщательный разбор хадисов мы встречаем и в других работах, особенно, в тексте Габаши.

[2] Табиин – «последователь»; поколение ранних мусульман, пришедших на смену сподвижникам (сахаба) пророка Мухаммада.

В этой главе, насыщенной богатым фактологическим материалом, мы находим много перекличек с информацией, привлекаемой и Габаши, и Фахретдином, и авторами журнала «Дин ва адаб», в частности, – в списках известных в истории ислама лиц, признававших дозволенность музыки[1].

Книгу завершают два раздела, при общности основной идеи значительно отличающиеся друг от друга. Первый – Резюме – представляет собой компактную «выжимку» из всего сказанного. Уже в его начале дается четкий ответ на вопрос о дозволенности музыки в исламе с позиций богослова: «В Книге Аллаха и Сунне Пророка нет точного указания [насс][2] на запрещенность музыки и музыкальных инструментов»[3]. Утверждая, что «в основном они разрешены», Кильдебаки все же оговаривает условия, при которых использование инструментов может действительно быть порицаемым: «Музыкальные инструменты осуждаются и законом и с точки зрения здравого смысла, если они используются … с дурными намерениями, если [игра на них]… становясь занятием всей жизни, вызывает пренебрежение к другим делам, если из-за них начинается расточительство, … и если они оказываются средством, побуждающим человека к разврату» (там же).

Это положение ведет за собой следующее, как представляется, – методологически самое существенное при определении явлений, способных быть оцененными по-разному в зависимости от контекста: «Дозволенные дела [мубахат], вызывающие отвращение или попадающие в разряд запрещенных в случаях их дурного использования, от этого сами по себе не перестают быть дозволенными… Следовательно, можно сказать, что вызывающие неодобрительное отношение и необходимость запрета факты дурного использования музыки и музыкальных инструментов в целом не выводят их из числа разрешаемых» (там же).

[1] Обобщая ссылки всех авторов на привлекаемую ими литературу, можно предположить, что главным источником информации здесь был издававшийся в Египте с 1898 по 1935 год журнал «ал-Манар» (букв. «маяк»), игравший, подобно журналу «Тарджеман», роль важнейшего «маяка» для интеллектуалов исламского мира в то время.

[2] Насс – букв. «точный смысл», «ясное указание»; традиционное обозначение однозначных по смыслу текстовых указаний из Корана и хадисов.

[3] *Килдебәки Һ.* Музыка вә ислам. Уфа: Каримов, Хусаинов и К., 1909. С. 31. Формулировка, точно совпадающая со словами Р. Фахретдина.

Эпилог представляет собой одну из лучших страниц книги. Здесь Кильдебаки-богослов и Кильдебаки-публицист, кажется, сменявшие друг друга в предыдущих главах, выступают воедино.

Как бы предупреждая реакцию возможных оппонентов, автор пишет о том, что все сказанное – не попытка «приспособления музыки к шариату», но стремление показать, что корректная интерпретация его установлений и соответствующее поведение способны принципиально изменить отношение мусульман к ней. Вывод по критике богословов, видящих пороки в музыке, но не в действиях стоящего за ней человека, получает здесь остроумную и компактную форму: «В соответствии с показанной выше логикой, присущие человеку грехи были перенесены на ни в чем неповинные музыкальные инструменты и пение»[1].

И наконец, в общем заключении Кильдебаки показывает, как необоснованные религиозные запреты вступают в противоречие с самой природой человеческой и влияют на культурные процессы в обществе: «Даже создавая запрещающие фетвы и изгоняя из жизни то, что нам не нравится… мы все равно никак не способны повлиять на природу человека. … Не во власти наших соотечественников изжить тягу к музыке; но поскольку мы сами, считая ее недозволенной, не предоставляем свободу для музыкальной практики, и нет возможности слушать ее на культурных вечерах, сама природа заставляет людей идти в те места, где это возможно. Это наше преступление привело к скверным последствиям: вместо того, чтобы допустить стихи, пение и музыку в свои дома и на культурные маджлисы как разрешенное благо… мы изгнали многих наших братьев из своей среды, и те оказались на распутных вечеринках и в злачных местах»[2]– вывод, абсолютно созвучный словам Габаши, Фахреддина, авторов журнала «Дин ва адаб» во главе с Баруди и других татарских мыслителей того времени.

Активность выступлений богословов и многих татарских общественных деятелей по проблеме «Ислам и музыка» в начале XX века был одним из показательных знаков перемен в мусульманском мире этого времени. Несмотря на то, что непосредственный адресат представленных выше текстов – мусульмане Волго-Уралья, очевидна их актуальность и в более широком контексте – в масштабе мусульман Российской империи, тюрко-мусульманского мира в целом. При том, что работы сходной направленности прежде появлялись и в других

[1] *Килдебәки Һ.* Музыка вә ислам. Уфа: Каримов, Хусаинов и К., 1909. С. 35.

[2] Там же.

уголках исламского мира (что показывают татарские авторы), подобный «всплеск» выступлений – нечастый феномен. Исходя из стремления, в одних случаях, очистить интерпретацию священных текстов от искусственно навязываемых толкований, в других – обозначить необходимость свободного развития музыкального творчества, татарские мыслители фактически предлагали пути выхода из ситуации, сопутствующей развитию музыкальной культуры во многих исламских обществах. Как подтверждают продолжающиеся дискуссии на эту тему[1], и сегодня, столетие спустя, их подходы к решению проблемы остаются актуальными.

[1] *Сайфуллина Г.* Еще раз о дозволенности музыки в исламе // Вестник Московского исламского университета. 2011, № 3. С. 76–87.

Диляра Гусейнова (Москва)

Диалог культур: у истоков современного арабского театра

Период зарождения и развития профессионального арабского театра европейского типа, который приходится на середину XIX века, сопровождался бурными переменами в общественно-политической жизни стран Арабского Востока, вызванными процессами колонизации в этом регионе. Реакция на завоевателей и развернувшееся арабское возрожденческое движение «Ан-Нахда» в разных слоях общества могла варьироваться. Часть арабской интеллигенции в этот период получает образование на Западе и, в силу этого, рассматривает западную цивилизацию едва ли не единственным образцом для подражания.

По арабскому преданию (хадису, считающемуся у знатоков, достоверным), «Кто отправляется в путешествие во имя знаний, тому Аллах облегчит дорогу в рай». Во второй половине XIX века путешествовать в другие страны, прежде всего, европейские, стало проще, а целью чаще становились знания, лежащие за пределами собственной страны. Путешествовали не только купцы и бесстрашные первооткрыватели – ехали «во имя знаний» и деятели арабской культуры и театра, преданные своему делу. Сценическая практика приобретала все больший размах, но только в той стране, где можно было успешно работать на театральном поприще. Такой страной в 1870–1880-е годы стал Египет, активно вовлекаемый в международную жизнь. Этому в первую очередь способствовали экспедиция Наполеона (1798–1801), экономические и культурные реформы вице-короля Египта Мухаммеда Али (1805–1849), которые стимулировали процесс перехода египетской экономики на капиталистический путь развития.

Египет, который с XVI века был провинцией огромной Османской империи, к началу XIX века постепенно стал превращаться в сильное

и независимое государство. Главную роль подобной политической и социальной трансформации историки отводят турецкому наместнику, а фактически единодержавному правителю Мухаммеду Али (1805–1848). Его правление отмечено рядом прогрессивных реформ, развитием египетской промышленности, созданием регулярной армии, открытием новых больниц и учебных заведений. При этом сам Мухаммед Али научился читать в 45 лет, в течение десяти лет управлял страной, будучи неграмотным человеком. Однако это не помешало ему установить дипломатические отношения с европейскими державами, независимо от воли турецкого султана. В Каир хлынули иностранцы. Зачастую ими двигало совсем не туристическое любопытство. «Они словно принюхивались к воздуху Африки, – пишет Джеймс Олдридж, – многие обладали тонким обаянием и прикидывали, чем можно будет поживиться, когда изменится обстановка. Некоторые ехали в Каир, чтобы раздобыть ценнейшие предметы древности, другие – "исследовать" проблемы работорговли, третьи снаряжали экспедиции в Черную Африку. Европейских женщин интриговала "страна гаремов". Со временем место путешественников заняли туристы, которым открыли путь к экзотике грабители древних могил, антиквары, профессиональные востоковеды и романтические поклонники руин»[1].

Процесс проникновения европейцев в арабскую среду сопровождался «открытием» Запада людьми с Востока. Одним из таких первооткрывателей был и Рифа'а ат-Тахтави, который подробно вел журнал своих путешествий. Образованные египтяне, не входившие в узкий круг элиты, были практически лишены возможности познать европейский мир развлечений. Египетские газеты, издаваемые на арабском и турецком языках, были не чем иным, как правительственным вестником, поэтому главным образом освещали новости правительства. Вплоть до 1855 года единственным подробным описанием европейского образа жизни на арабском языке была книга Рифа'а Рафи' ат-Тахтави «Извлечение чистого золота из посещения Парижа». В 1834 году этот труд был опубликован правительственным издательством, в дальнейшем книга была переведена и на турецкий язык. Ат-Тахтави (1801–1873), выпускник Каирского университета при мечети Аль-Азхар, был отправлен в Париж в качестве имама первой египетской образовательной миссии, где он пробыл с 1826 по 1831 год.

Приобретенные за пять лет пребывания в Париже знания и впечатления оформились, по словам И.Ю. Крачковского, в «…любопытный

[1] *Олдридж Дж.* Каир. Биография города. М.: Молодая гвардия, 1970. С. 134.

памятник зарождающейся новой литературы и выдающийся исторический документ»[1]. «Извлечение чистого золота из посещения Парижа» отдавало дань традиции, однако границы новых знаний стали неизмеримо шире.

Рифа'а ат-Тахтави, воспитанному в среде шейхов знаменитого университета «Ал-Азхар» в Каире, было трудно избавиться от юношеской учености. Она проявилась, прежде всего, в тщательном конспектировании прочитанных им учебников по географии и истории Франции. Он использовал даже материал прослушанных им лекций по гигиене. В конце книги Рифа'а ат-Тахтави подробно перечисляет все те предметы, чью премудрость он постигал в Париже.

Возможно, для самого автора «Извлечение золота из посещения Парижа» было своеобразным экзаменом на зрелость, который он с блеском выдержал. Со временем, по мере погружения во французскую реальность, на смену изумлению и восторженности первых дней приходят объективность и даже критичность.

В соответствии с традициями, Рифа'а ат-Тахтави в своей книге делит мир на верующих и неверующих. Аравийский полуостров он считает колыбелью религий. Если Аравия – сердце, то Египет – разум.

Исходя из этого постулата, мусульманский мир является центром духовной культуры. Но за Европой сохраняется первенство в точных науках, математике, физике, промышленности, организации труда, государственном управлении. В этом она, бесспорно, одержала верх над Востоком. Центом современной культуры и прогресса Рифа'а ат-Тахтави называет Францию, которая рассматривается им в плане нравственной географии. На этой карте Париж – разум, а столица Италии Рим – ее сердце. Объяснение простое: французы – католики и признают духовное руководство римского папы.

Рифа'а ат-Тахтави интересовало в жизни французов практически все. Слово «быт» для него означало нечто более важное и широкое, превращаясь в слово «быть» или «бытие». Начало всего заключено в людях, а затем уже в их городах и домах, рамках, законах и стиле жизни.

Особое внимание автора привлекли парижские театры. Он отдал дань опере и драматическому театру, цирку, панорамам и даже балету. Восхищение вызвал зрительный зал с большим куполом и свисающей с него восхитительной люстрой, которая освещала не только зрительный зал, но и маленькие комнатки по бокам (имеются в виду ложи),

[1] *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. III. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1956. С. 367.

где оживленно беседуют мужчины и женщины, обмениваясь репликами и бесконечно жестикулируя. Здесь он получил возможность посетить Парижскую оперу, Национальный театр комической оперы, Театр итальянской комедии, Театр Франкони или Цирк и театр «Ле Комт». Ат-Тахтави пытается одной фразой описать театр так, чтобы даже непосвященный был способен представить его себе – театр это место, «где изображают все, что происходит в жизни»[1].

По мнению ат-Тахтави, Парижская опера – это лучшее место, в котором дают представления с лучшими музыкантами и танцорами, в Театре комической оперы поют стихами, в театре Франкони участвуют в представлении слоны, а небольшой театр «Ле Комт» развлекает детей с помощью волшебства, подобно египетским магам. Описывая свои впечатления, аль-Тахтави сталкивался с трудностями, не в силах найти арабские эквиваленты для новых театральных понятий, изобретая арабские слова, используя французские эквиваленты.

Принимая высокие идеи театра, он порицал его за «дьявольские удовольствия». В своем изложении автор не отступает от первоначально данного обещания: «Я призываю в свидетели Аллаха и утверждаю, что в том, что я сообщу, я не уклонюсь ни разу от правды, и что я сообщу благоприятное мнение о том, что мне позволит сохранить обычаи этой страны в соответствии с внешними обстоятельствами»[2].

Единственное, что омрачало впечатление о французском театре – искушения Сатаны, которых, по мнению автора, в нем, вне всяких сомнений, великое множество.

Находясь в Париже, ат-Тахтави познакомился с работами французского драматурга Жана Расина, Жана-Франсуа-Мишеля Ноэля и Пьера-Антуана де ля Пляс. Тем не менее его интерес к французскому театру был не настолько силен, чтобы вдохновить его на перевод французских драм на арабский язык. По возвращении на родину он активно занимался переводами и подготовкой к печати французской военной, исторической, юридической, философской и медицинской литературы.

Вместе с тем именно имя Рифа'а ат-Тахтави стали связывать с появлением арабского театра в Египте благодаря его блестящим переводам художественной литературы: помимо поэзии, осуществляется перевод романа Фенелона «Приключения Телемака», опубликованный в Бейруте на арабском языке в 1867 году. По приказу хедива, были

[1] Taklis al-Ibriz fi Talkhis Barriz. Bulaq, 1834. P. 9 (на араб. яз.).

[2] *Anouar L.* Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX[e] siècle. Paris: Didier, 1970. P. 67.

осуществлены переводы других европейских драматических произведений, либретто опер и оперетт. В апреле 1871 года египетский корреспондент газеты *al-Jawā'ib* сообщил о том, что многие представители египетской знати и иностранцы посещали оперный театр в Каире и театр «Комеди». Переводческую деятельность Рифа'а ат-Тахтави он витиевато сравнивал с появлением на небе тонкого серпа луны, который постепенно приобретает совершенные формы.

«… в руках каждого из них (зрителей) был арабский перевод этих пьес. Я видел черного раба в белом тюрбане, который держал в руках перевод "Дона Жуана" [Моцарта] на арабский язык. В тот вечер я находился в ложе директора театра, и он мне сказал: "Ничто не доставляет мне такого удовольствия, как вид египтян, которым нравятся эти театры. Сейчас они [египтяне] вошли в двери, ведущие к цивилизации, и театр дает им возможность расслабиться"»[1].

Призывая усваивать европейские знания, Рифа'а ат-Тахтави всячески старается убедить читателя, что европейские науки вовсе не идут вразрез с Кораном и исламом. Это не более чем разный способ выражаться наглядно и вразумительно. В этом он вплотную подходит к смелым, рационалистическим воззрениям. Многие изменения, произошедшие в образовании, журналистике, литературе и политике, стали возможны благодаря изданиям произведения Рифа'а ат-Тахтави «Извлечение золота из посещения Парижа», которое чаще называют просто «Путешествие Рифа'а».

Преобразования в духовной жизни египтян происходят в XIX веке, традиционно называемом веком культурного движения «ан-Нахда» – «возрождение». Никакого отношения к европейскому Ренессансу оно не имеет.

Оно характеризуется повышенным интересом к достижениям европейской цивилизации во всех сферах жизни, в том числе и искусстве. Вместе с тем, для основной массы населения страны европейская культура была культурой иной религии, чуждых норм поведения, культурой людей, посягавших на независимость Египта. Подобные настроения и тяготы феодального режима привели в 70-е годы XIX века к появлению движения за обновление и реформацию ислама с целью приспособить традиционные исламские религиозные нормы жизни к нуждам нового времени. Коренные перемены в общественно-политической жизни Египта коснулись, прежде всего, духовной жизни – связаны с появлением новых жанров, таких как публицистика, новелла, эссе и драма, которая носила явные признаки влияния французского классицизма.

[1] Wadi al-Nil. 1870. № 52, 18 oktober (на араб. яз.).

В эти годы Египет стал страной, куда массово эмигрировали в годы жестокого деспотического режима султана Абдул Хамида II сирийцы и ливанцы, воспринимавшие Египет как наиболее автономную часть империи. Сочетание египетских национальных традиций и политического своеобразия с культурным вкладом сирийцев открывало более широкие возможности и перспективы для арабских деятелей.

Однако, если египетские деятели культуры, в связи с попытками насильственной европеизации, восприняли идеи арабского Возрождения острее и связывали его исключительно с возрождением арабского наследия, то сирийские деятели придерживались ориентации на запад, пропагандируя так называемое «арабское западничество».

Стилистика двух школ – сирийской и египетской – столкнулась и в драматургии, развивавшейся в арабском мире в борьбе старокласси́ческого литературного языка и живого разговорного (диалекта). Решить эту проблему было очень сложно: просветительское движение выступало за сохранение литературы на классическом арабском языке, в это же время в области драматургии уже начинались поиски обновления сценического языка разговорной речью, понятной народной массе. Не случайно развитие драматургии шло почти одновременно с журналистикой. И не случайно именно журналисты стали первыми арабскими драматургами. Обоим жанрам был необходим живой язык для общения с читателем и слушателем. Литературные изыски классического арабского языка этому явно мешали. Ведь в каждой арабской стране помимо литературного классического языка существовал местный диалект. И сцена должна была заговорить на языке, одинаково понятном всем. Часто драматург был вынужден создавать историческую или философскую драму на литературном языке, а комедию или пьесу на современную тему – на диалекте. Из-за всех этих сложностей доходчивость и разговорность сценического языка с самого начала стали главной проблемой арабской драматургии. А сама драматургия отныне вливается в общий поток арабской литературы как полнокровный художественный жанр, как действенное орудие в просветительской борьбе.

Именно европейский театр вдохновил арабских писателей из Сирии и Египта на создание нового вида театра. Они отошли от традиционных зрелищных форм, импровизированных грубоватых сельских фарсов и театра теней *хайал аз-зилл* и ввели драму в арабский язык в качестве нового литературного жанра. Деятельность любительских обществ европейского театра, школьные спектакли, выступления западных трупп в Египте и многочисленные путешествия арабов в Европу – все это

в конечном итоге привело к тому, что представители арабской элиты оценили значение западного театра.

Известно, что к середине XIX века численность европейцев в Египте составляла более 9 тыс. человек. Если в конце XVIII века, перед вторжением французов, здесь проживало не более нескольких сотен европейцев, то в период правления Мухаммада Али европейское общество значительно возросло и окрепло. Многие из этих иностранцев преподавали в новых военных и гражданских школах, некоторые из них занимались торговлей или пытались обогатиться тем или иным образом. Большинство иностранцев жило в Александрии, которая стала одним из самых крупных перевалочных пунктов в мире.

Этих европейцев, которых в Египте было все же не слишком много, а также турок, египтян и сирийцев, интересовавшихся театром, тем не менее было достаточно, чтобы оказывать поддержку оперным сезонам в Египте, куда на гастроли приезжали итальянские труппы. Так, в 1842 году на карнавале в Александрии было исполнено, по крайней мере, три оперы: «Кьяра ди Розенберг» Л. Риччи, «Лючия ди Ламмермур» Г. Доницетти и «Шотландские пуритане» В. Беллини, а в сентябре того же года состоялся показ оперы Г. Доницетти «Белисарио». Карнавал был неотъемлемой частью общественной жизни этого города – впрочем, как и других городов Средиземноморья. Карнавалы 40-х годов XIX века были наполнены балами, зваными обедами, маскарадами, концертами и очень хорошими французскими и итальянскими домашними спектаклями.

Французские и итальянские спектакли и оперы, исполнявшиеся на сценах Египта в первой половине XIX века, открыли горожанам-арабам из Александрии и Каира чудеса сцены, однако процесс принятия этого вида искусства был постепенным. Придворные Мухаммада Али писали и говорили по-турецки – на языке правителя и его семьи, но к середине XIX века турецкий язык уступил место арабскому и европейским языкам. Хедив Исмаил стал первым правителем (1863–1879), оказавшим значительную поддержку европейскому театру. Он финансировал строительство различных зрительных залов и выделял субсидии гастролирующим труппам. Возможно, именно щедрость хедива по отношению к европейскому театру заставила Джеймса Саннуа (1839–1912), основателя арабского театра в Египте, поверить в то, что хедив будет не менее великодушен и по отношению к арабским труппам.

Многое было написано о Джеймсе Саннуа, или о Якубе Руфаиле Саннуа, ни одна научная работа не обходит его имя. Саннуа, которого многие знают по псевдониму Абу Наддара – «человек в очках», был

журналистом. Известно, что он родился в каирской еврейской семье в 1839 году. Его отправили учиться в итальянский город Ливорно, где он изучал языки, итальянскую литературу, политическую экономию, международное право, естественные науки, изобразительное искусство, скульптуру, музыку и рисование. Он прожил в Италии два года. Вернувшись на родину, он преподавал европейские языки и науки детям хедива, пашей и состоятельной знати. В конце 50-х годов XIX века Саннуа приобрел опыт независимого журналиста, публикуя статьи в арабских, итальянских, английских и французских газетах. В 1868 году он стал преподавать в каирской государственной Политехнической школе.

В 1870 году Саннуа открывает первый в Египте профессиональный драматический театр, действующий на арабском языке. Правда, вначале для того, чтобы добиться положения, театр обслуживает главным образом придворную знать и имеет в своем репертуаре лишь переделки французских авторов. Да и сам Саннуа пишет пьесы на итальянском языке, три из них были поставлены даже в Генуе. Но после того следует еще 32 пьесы (среди них есть и пьесы для кукольного театра на арабском языке). И не на классическом, рассчитанном на высокообразованную публику, а на простом разговорном, близком и понятном всем слоям населения.

По словам самого Саннуа, на написание арабских пьес его вдохновили спектакли, проходившие под открытым небом в кафе-концертах садов Эзбекие, которые он посещал летом 1870 года. В этих садах труппа французских музыкантов, певцов и актеров и итальянская театральная труппа развлекали представителей европейского общества. Саннуа посещал эти представления и без труда следил за развитием их сюжетов. Фарсы, комедии, драмы и оперетты, исполнявшиеся на сцене большого кафе-концерта, навели его на мысль о создании собственного арабского театра, на сцене которого исполнялись бы пьесы, отражающие историю его страны, воспроизводящие арабскую одежду, обычаи и традиции.

До написания собственных произведений Саннуа изучил работы европейских драматургов – особенно те, что принадлежали перу великих французских и итальянских мастеров драмы – Гольдони, Мольера и Шеридана на языках оригинала. Он учился писать произведения для сцены, переводя и адаптируя зарубежные пьесы на арабский язык. Когда Саннуа почувствовал, что стал достаточно компетентен в театральном искусстве, он написал оперетту под названием «Одноактная оперетта на разговорном языке». Музыкой послужили специально

адаптированные популярные мелодии. В этой комедии, рукописи которой дожили до наших дней, автор рассказывает о приключениях европейского принца, который, желая выиграть пари, пытается проникнуть в гарем паши.

Саннуа раздал роли пьесы примерно десяти молодым людям, своим студентам, причем одному из них досталась женская роль. Основой для сюжета послужила история персонажа-маски итальянской комедии дель-арте Стентерелло родом из Тосканы, который постепенно превратился в главного героя многих итальянских комедий, исполнявшихся в Египте. В театре масок он воплощал природное простодушие, был жаден и ленив и по характеру напоминал Карагёза. Его главной внешней отличительной особенностью было отсутствие переднего верхнего зуба. Одна из избитых историй, связанных с ним, очень похожа на сюжет комедии Саннуа.

Сговорившись со своим мужем, принцесса назначает Стентерелло тайное свидание. Он проникает в ее комнату, где его обнаруживает принц. Четверо мужчин окружают и хватают его, а принц угрожает ему огромным охотничьим ножом. Стентерелло молит о прощении.

Существует вероятность того, что сначала Саннуа исполнял эту пьесу и другие произведения в узком кругу и лишь затем представил свою труппу на сцене для широкой публики. В первый театральный вечер Саннуа ложи и партер театра были переполнены. Перед началом спектакля Саннуа выступил с короткой речью, чтобы представить актеров, рассказать местной аудитории о пользе театра и объяснить, что представляет собой театральное произведение. Определенно, Саннуа волновала проблема невежества египетской аудитории в том что касается театрального искусства, поэтому он также разъяснил тему своей оперетты, отмечая ее значимость с точки зрения общества и морали. Сразу по окончании пьесы он снова выступил с речью, чтобы разъяснить публике те аспекты, которые могли привести ее в замешательство. Он извинился за недостатки актерского исполнения и попросил зрителей не забывать о том, что это был первый сценический эксперимент арабской труппы в Египте. Однако его волнения были напрасны: аудитория пришла в такой восторг, что потребовала (и, конечно, ее желание тут же удовлетворили) повторить целые сцены из спектакля.

Успех первой пьесы вдохновил Саннуа, и он брался буквально за все, чтобы организовать свою труппу. Он был режиссером, сценаристом, преподавателем, костюмером, суфлером, конферансье, осветителем, актером и «был неотразим в любой роли, независимо от того, играл ли

он феллаха, скромного труженика, патриарха, человека с тонким юмором или зубоскала»[1].

Саннуа повторил свою первую постановку много раз. Вдохновленный успехом, он решил ввести в свою труппу актрис. Занявшись поисками подходящих кандидатур, он нашел двух молодых девушек родом из бедных семей, не мусульманок. Мусульманские семьи в те времена не позволили бы своим дочерям появиться на сцене.

Менее чем за месяц интенсивных репетиций они научились читать и с легкостью исполнять второстепенные роли, став звездами труппы. Их появление стало настоящей сенсацией в мире каирских театров. Через четыре месяца после их дебюта, состоявшегося в 1871 году, хедив, привлеченный шумихой, пригласил труппу дать частный спектакль в королевском дворце Каср ан-Нил (*Qaṣr al-Nīl*). Хедив разослал приглашения на спектакль каждому влиятельному лицу города и придворным. Труппа исполнила три пьесы Саннуа: «Модную девушку» (*Ānisa ʻala'l-Mawḍa*) в двух актах, «Каирского щеголя» (*Ghandūr Miṣr* или *al-ʻĀyiq al-Miṣri*) и «Двух жен-соперниц» (*al-Durratayn*). Свои пьесы сам Саннуа описывал как комедии, основанные на восточных традициях с легким налетом морали. В пьесе «Модная девушка», также известной под названием *al-Bint al-ʻAṣrīya*, поклонники главной героини Сарсаф (*Ṣarṣaf*) бросают ее из-за кокетливого поведения. Автор критикует свою героиню за слепое подражание западным манерам. Позже Саннуа пришлось изменить окончание пьесы и найти для Сарсаф супруга, чтобы удовлетворить желания аудитории.

Тексты пьес в то время, как правило, плохо сохранялись. Поэтому из всего богатейшего драматического наследия Саннуа обнаружено всего 13 пьес – среди них «Родина и свобода», «Жена отца», «Путешественник и погонщик мулов», «Абу Рида и Кааб ал-Хейр», «Модная девушка», «Дружба», «Александрийская принцесса» и др.

Судьбоносной для автора стала встреча 23 марта 1871 года с Джамал ад-Дин ал-Афгани, известным философом и сторонником движения за религиозное возрождение. Он приехал в Египет после изгнания из Стамбула. Источники сообщают, что ал-Афгани посоветовал Саннуа создать арабский театр для широкой публики, чтобы поднять общее политическое сознание народа, используя свой талант в целях реформ, превратив его в инструмент просвещения. Саннуа и сам прекрасно осознавал ценность и силу театра. И путь к широкому зрителю был

[1] *Daghir Yusuf Asad*. Mu'jam al-Masrahiyat al-ʻArabiya wa'l Mu'arraba (1848–1975). Bagdad, 1956. II. P.112 (на араб. яз.).

найден не через адаптированные пьесы европейских авторов, а через те художественные формы, которые были понятны народным массам. Влияние народных зрелищных традиций сказывалось во многом – и в том, что он сам нередко выполнял в спектаклях функцию сказителя «ал-хаккавати», актеры же активно включали зрителей в театральное действо, что было одной из самых удивительных и характерных черт всех традиционных зрелищных форм арабского Востока: актеры спрашивали у зрителей совета или помощи по ходу театрального представления.

И в том, что в пьесы вводились такие популярные персонажи теневого театра, как сваха или лживый магрибинец, широко использовались элементы клоунады и фарса, спектакли были насыщены музыкой и пением. Одновременно огромным нововведением стало появление в труппе молодых актрис.

Все это не могло не сказаться на популярности театральных постановок Саннуа. В театр устремляется беднота. В спектаклях Саннуа начинает звучать тема гражданственности, протест против угнетения, социального неравенства, политическая сатира. Театр Саннуа активно включается в патриотическое движение народа против деспотизма власти. Именно в это время хедиф Исмаил, еще недавно окрестивший Саннуа «египетским Мольером», начинает травлю драматурга. В качестве одной из причин, объясняющих преследование Саннуа официальными властями, выдвигалось презрительное отношение европейского зрителя к его спектаклям как к пошлым и вульгарным. А то, что наивность и подлинная народность их были по-настоящему близки местному населению и завоевали у него популярность и уважение, нарочито замалчивалось. Как бы в ответ на все обвинения и упреки, Саннуа ставит свою пьесу «Египетский Мольер и его злоключения». Пьеса написана рифмованной прозой и рассказывает о жизни актеров. Ее можно назвать автобиографической, хотя в самом замысле нельзя не усмотреть влияния «Версальского экспромта» Мольера. Она оказалась последней. Просуществовав всего два года, театр был закрыт по личному распоряжению хедифа. Но Саннуа не сдавался. В 1877 году он создает газету под названием «Абу Наззара», где наряду с едкими публицистическими статьями печатает короткие острополитические пьесы.

Через четыре месяца, после выпуска пятнадцатого номера, газету закрыли, а Саннуа был выслан из страны.

Он поселился в Париже и с 1878 года продолжает издавать газету, ставшую популярной во всех странах Ближнего Востока и Северной Африки. Саннуа сохранил ее название, и оно, слишком хорошо знакомое

правящим классам Египта, послужило причиной того, что ввоз газеты в Египет был запрещен. Пришлось прибегнуть к уловке – название изменили, но содержание и политическая целеустремленность остались прежними. Это продолжалось до 1910 года. В 1912 году Саннуа умер в Париже, так и не увидев больше Родины.

Творчество Мольера оказалось близко и другому театральному деятелю Египта –Мухаммеду Осману Галлялю (1829–1898). Его отец, турок по национальности, состоятельный чиновник, дал сыну прекрасное образование. После начальной школы Галляль в Училище иностранных языков изучал классическую арабскую филологию, французский и английский языки, французскую литературу, географию, медицину, другие науки. Затем поступил в переводческое бюро и перевел на арабский язык басни Лафонтена, роман Бернардена де Сен-Пьера «Поль и Виргиния» под названием «Кабуль и Варджанна» (1868) и пять комедий Мольера (1870), которые были изданы в Каире в 1890 году. Это были «Тартюф» (арабское название «Шейх Матлюф»), «Ученые женщины», «Школа мужей» и «Школа жен». В 1897 году к ним присоединилась переделка «Докучных». Все пьесы были не только переведены на разговорный арабский язык, но и в значительной степени «египтизированы». Действие «Тартюфа» перенесено в Египет 40–60-х годов. Персонажи стали мусульманами и приобрели египетские имена: госпожа Пенель превратилась в ситт (госпожу) Умм ан-Нил, Эльмира – в ситт Анису, Дорина – в рабыню Бихане. Полицейский, появляющийся в финале, именовался в Абу ал-Аль, и о нем говорилось, что родом он из Масары (южнее Каира), раньше служил сборщиком податей в местечке Турре. Сам Тартюф выступал в облике мусульманского шейха Матлюфа, исповедующего исламские заветы, цитирующего Коран и почитающего помимо Аллаха местную святую Нефису. К хедивскому режиму Галляль относится снисходительно, приписывая все неблагополучия строя и быта ханжеству, оставшемуся в наследство от прежних лет. Поэтому ханжа и святоша неминуемо должен был потерпеть крах перед лицом халифского суда. Интересы истинно благочестивых подданных халифа охраняются, и пьеса заканчивалась молитвой всех персонажей: «Аллах да продлит жизнь халифа вовеки!». Возможно, что это было лишь повторением традиций Мольера, нередко завершающего свои острые сатирические комедии искусственным восхвалением существующего строя.

В пьесу был введен разговорный диалект – это показалось настолько необычным, что ее долго никто не решался поставить, и первый спектакль «Шейха Матлюфа» состоялся только в 1912 году. Такое отношение

к сценическому языку и непонимание его законов вызвало ответную реакцию Галляля, и в своей следующей пьесе, переделке «Ученых женщин», он обыграл модный в то время лингвистический спор – об узаконивании в литературе простонародного, разговорного языка. Вместо французских жеманниц Мадлон и Ката, отличавшихся претенциозностью и притворностью, в пьесе Галляля действовали типичные египтянки – мать и дочь, презирающие разговорную речь и мечтающие о возрождении классического арабского языка и поэзии. Изъясняются они при помощи высокопарных касыд, звучащих пародией на устаревший, мертвый язык прошлого. Слуг и рабынь взбалмошные хозяйки заставляют разговаривать столь же выспренно. Кухарке по имени Атак освоить все эти старинные премудрости и соблюсти основы классической грамматики не удается. Ее изгоняют и все в доме рушится. Муж чувствует себя неуютно: в семье до него нет никому дела.

Современная публика не без удовольствия угадывала в комедийных сценах знакомые ситуации и нравы, реагируя на намеки в репликах героев и живо откликаясь на полемическую заостренность.

Галляль вошел в историю как один из основоположников египетской комедии нравов.

Продолжались в египетской драматургии и традиции исторических жанров, но совсем иначе, чем у сирийских и ливанских авторов. Один из ярых сторонников мусульманского реформаторства, Абдаллах Надим (1845–1896), написал две исторические пьесы – «Отечество» и «Арабы». Но не интерес к национальной истории волновал его – пьесы проникнуты, прежде всего, ненавистью ко всему европейскому, отрицанием всех заимствований с Запада. В событиях прошлого он искал лишь пример для противопоставления двух, как ему казалось, совершенно чуждых друг другу и несовместимых миров.

Примерно те же задачи преследовал в своей исторической драме «Завоевание Андалусии» (1893) и Мустафа Камиль (1984–1908), будущий основатель Национальной партии, прозванный «трибуном Египта», фигура очень популярная у передовой египетской интеллигенции. Издаваемая им газета «Ал-Лива» («Знамя») содействовала росту национальной культуры, обличению колонизаторов, развитию патриотических освободительных идей. Это становится особенно очевидно при сравнении сирийской и египетской театральных школ. Египетские авторы шли от идеологической направленности, от литературы. Сирийские эмигранты привезли в Египет, прежде всего, сценическую практику.

Одними из первых в Египет приехали сирийские журналисты и драматурги Адиб Исхак, Салим ан-Наккаш, а также актер Юсеф ал-Хайат.

Вместе с группой сирийских актеров-любителей они создали в Александрии маленькую труппу, плодотворно проработавшую два года – с 1876 по 1877 год.

«Адиб» в переводе с арабского имеет следующие версии: «писатель», «литератор», «просвещенный человек». Это имя часто выбирают в Сирии при рождении. Но современники утверждали, что по-настоящему Исхака зовут «Диб», что на диалекте означает «Волк». Из-за суеверия слабых детей на Востоке нередко называли «страшными» именами, дабы отпугнуть от ребенка смерть. Адиб Исхак (1856–1885) получил образование в иезуитском колледже Бейрута. Работать начал на почте, где его отец был чиновником, но уже в 1874 году перешел сотрудничать в бейрутскую газету «Ат-Такаддум» («Движение вперед»). Напечатал там несколько статей, повесть. Там же встретился и подружился с Салимом ан-Наккашем. Вместе потянулись к театру и занялись драматургией. В основном это были переделки французских авторов: «Андромаха» и «Федра» (по Расину), «Гораций» (по Корнелю) и др. Следуя примеру прославленного Салима ан-Наккаша, они обратились к Мольеру и снова одержали победу, создав на его основе почти оригинальные произведения. В 1875 году в Бейруте они поставили свою «Андромаху» и сборы от спектаклей пожертвовали на содержание бейрутских сирот.

В Александрии сирийским эмигрантам было очень трудно выдержать конкуренцию иностранных трупп. Копировать их драму и актерскую игру они не стали, и первые спектакли провалились. К тому же возникли и неожиданные препятствия: важнейший компонент арабского спектакля – музыка в Египте была основана на иных жанровостилевых нормах. Потребовалось около трех месяцев для того, чтобы изучить и овладеть ими.

Юсеф ал-Хайат на первых порах встретил благосклонность халифа. Будучи способным и разносторонним актером, ал-Хайат сам играл женские роли. В 1878 году он пишет свою первую пьесу – «Сотворение добра». С этого момента и по 1895 год спектакли труппы ал-Хайата периодически появляются то в Александрии, то в Каире. В ее репертуаре – произведения ал-Хайата, пьеса Маруна ан-Наккаша «Беспечный Абу аль-Хасан, или Харун ар-Рашид», адаптация трагедий Расина. Для привлечения широкого зрителя после представления серьезной пьесы обычно разыгрывался небольшой юмористический эпизод – в стиле прежних комических фарсов, рассчитанных на привычные вкусы и привычное восприятие.

В декабре 1881 года в Каире прошла премьерная постановка «Беспечного Абу-аль-Хасана», после которой ал-Хайат до 1890 года с новой

труппой, состоящей из сирийских и египетских актеров, выступает то в Каире, то в провинции. Но к тому времени в Египте насчитывалось уже немало театральных трупп. Некоторые из них, например труппы Ахмеда Абу Халиля ал-Каббани, Искандера Фараха, Салама Хигази или Сулеймана ал-Кардахи, составили важные страницы истории арабского театра, положив начало его ведущим художественным и стилевым направлениям. Не выдержав конкуренции, Юсеф ал-Хайат присоединяется к своим недавним друзьям и соратникам Салиму ан-Наккашу и Адибу Исхаку и посвящает свою жизнь издательской деятельности. Талантливого актера Ахмеда Абу Халиля ал-Каббани считают основателем музыкального театра Сирии, создателем музыкального театра драмы, в которой литературный текст-диалог составил единое целое с музыкой, танцами, пением, причем порою основной акцент переносился на вокальные партии.

Ахмед Абу Халил ал-Каббани (1833–1903) родился в турецкой семье в городе Конье. Детство он провел в Дамаске, где воспитывался сначала в доме у шейха, затем в школе при мечети. Трудовую жизнь начал со скромной должности весовщика (ал-Каббани и означает «весовщик»). Музыкальная одаренность юноши обратила на себя внимание, и среди его покровителей и друзей появляется шейх Ахмед Акил ал-Халеби, руководитель музыкальной школы в Халебе, имя которого было хорошо известно в музыкальных кругах Дамаска.

Вскоре он становится главой театральной труппы и ставит свои пьесы со своей же музыкой. И хотя современники ищут в его произведениях влияния западно-европейской оперы, ал-Каббани не занимается ни заимствованием, ни даже адаптацией. У европейских гастролеров он, действительно, научился многому, но это больше касалось организации театрального дела, системы распределения ролей, искусства грима и оформления спектакля. Его музыкальные драмы, воспевающие человека, его доброту, мужество, жизнелюбие, были глубоко национальны и по содержанию, и по проблематике, и по структуре.

На какой-то период судьба ал-Каббани скрещивается с судьбой другого известного сирийского деятеля – Искандера Фараха. О сирийском периоде жизни Искандера Фараха сохранилось весьма мало сведений. Известно, что он окончил иезуитскую школу в Дамаске, затем служил таможенным чиновником, увлекался театром. Официальное положение в театральном мире Фарах занимает после того, как к власти приходит известный турецкий государственный деятель Мидхат-паша (1822–1884), лидер движения за конституцию. В 1877 году он поручает Фараху организовать в Сирии национальный театр, но на западный

манер. Он даже разрешил Фараху присутствовать в таможне всего лишь один час в день, с тем чтобы остальное время тот мог посвятить театру. К организации труппы Фарах привлекает ал-Каббани. Мидхат-паша дарит новой труппе 20 тысяч курушей на покупку костюмов.

Задание паши выполнено – театр создан национальными силами, на премьере идет «Аида», но не опера Верди. Используется лишь либретто, в свое время приспособленное для постановки в драматическом театре на арабском языке Салимом ан-Наккашем. Увы, премьера оказалась и первым, и последним показом.

Следующий спектакль «Беспечный Абу ал-Хасан, или Харун ар-Рашид» (по завоевавшей достаточную известность пьесе Маруна ан-Наккаша) встретил бурный протест реакционно настроенных шейхов: духовный глава мусульман Харун ар-Рашид не мог, по их мнению, появиться на сценических подмостках. Об этом «бесовском зрелище» и «разврате» было доложено в Стамбул – и спектакль был запрещен. Положение ал-Каббани, а вместе с ним и Искандера Фараха в Дамаске становится невыносимым, они по совету друзей в 1884 году покидают Дамаск, где ал-Каббани проработал 19 лет, и переселяются в Египет.

В течение первых двух лет в Египте они вместе с Фарахом продолжают вести театральную деятельность. Причем весьма удачно дополняя друг друга: Фарах основное внимание уделяет драматическому мастерству актера, ал-Каббани занимается с труппой музыкой и пением. В 1886 году Фарах вместе с частью актеров покидает труппу, вскоре ал-Каббани с успехом дает спектакли в Каире и Александрии. Особенно известны его спектакли в александрийском кафе со странным для берегов Нила названием «Голубой Дунай» («Ад-Дануб ал-азрак»). По воспоминаниям современников, ал-Каббани не обладал сильным голосом, но его мастерство музыканта и композитора было столь известно, что впоследствии к нему не раз присылали на выучку актеров-певцов. В 1897 году для труппы ал-Каббани было построено специальное здание, но редкие удачи в жизни этого актера не раз сменялись неудачами – здание сгорело еще до того, как он успел организовать в нем национальный театр. Незадолго до смерти ал-Каббани возвращается в Дамаск, где получает пенсию из государственной казны. От своих творческих принципов он не отступил до конца жизни, навсегда оставшись в памяти потомков создателем национального арабского музыкального театра. В наши дни имя ал-Каббани присвоено ведущему театру Сирии. Современный сирийский драматург Саадала Ваннус посвятил знаменитому актеру пьесу «Вечер с Абу Халилем ал-Каббани».

Ну а как же сложилась жизнь бывшего соратника Искандера Фараха? Отец одной из актрис его труппы, богатый торговец жемчугом, построил для Фараха театральное здание, заключив с ним контракт, по которому получал значительную часть доходов от спектаклей. Именно это событие и послужило в свое время причиной отдаления Фараха от ал-Каббани.

Начав регулярную деятельность в 1891 году и будучи хорошо принят публикой, театр Искандера Фараха выдержит испытание временем, просуществовав 18 лет. Вскоре среди актеров его труппы появляются такие выдающиеся театральные деятели, как певец Садам Хигази и драматург Наджиб ал-Хаддад. Наконец наступил момент, когда Фарах рискнул аннулировать контракт с пайщиком. Более того, после длительных поездок с труппой по стране он в 1899 году на месте старого здания строит новое, оборудованное более совершенной сценической техникой. Репертуар театра был велик, разнообразен и поэтому чрезвычайно неравноценен по своим художественным качествам. Переделки произведений классической драматургии (Шекспир, Корнель, Мольер) сменялись современной французской мелодрамой, серьезные оригинальные пьесы – дешевой буффонадой. По мнению многих исследователей, число обработанных и написанных Фарахом пьес достигает поистине космической цифры – 700. Но, может быть, по закону больших цифр, Фараху удалось осуществить своеобразную реформу театра – подчинить его основную деятельность исключительно задачам драматического искусства, отказавшись от пения и музыки? Пресса встретила подобное начинание с восторженным одобрением, публика же отнеслась к этому новшеству весьма прохладно – отсутствие музыкальной составляющей спектакля нарушало привычную традицию. Несогласие коснулось и актерского состава. Сторонник музыкальной драмы певец Салам Хигази в 1905 году покидает труппу и основывает собственный театр. Это нанесло удар театру Фараха, от которого он так и не оправился. В 1906 году умирает одна из ведущих актрис труппы – Мари Суффан, в 1908 году – брат Фараха, возглавлявший дирекцию театра. Фарах приглашает новых актеров, ставит новые пьесы – среди них даже такие необычные для того времени, как инсценировка романа Жюля Верна «Вокруг света за 80 дней». Но назревавшей катастрофы уже ничто не могло остановить. Серьезные художественные цели остались позади. Фарах стал смотреть на театральное искусство как на предприятие чисто коммерческое, сдавая театральное здание, славу и гордость Фараха, напрокат другим труппам, а позднее и для демонстрации кинофильмов.

Но даже столь бесславный конец не преуменьшил значения деятельности Искандера Фараха для арабского театра, который сумел поднять театральное искусство Египта на более высокий уровень, изменить отношение к репертуару, придав ему серьезность и художественную значительность – ведь для театра Фараха писали и Наджиб ал-Хаддад, и Фарах Антун, и Халил Мутран. Многие актеры, в том числе и Салам Хигази, прошли свое актерское становление в труппе Искандера Фараха.

Салам Хигази родился в Александрии (1852–1917) в очень бедной семье моряка. С детства отличался тем, что умел прекрасно читать наизусть Коран, для этого его часто приглашали в мечети и частные дома. Обладая голосом, увлекался народными песнями. Обзавелся небольшим оркестром арабских инструментов – «тахт», выступал с собственной программой и приобрел популярность. Создал свой, новый стиль пения, отбросив традиционные припевы («аляль»). Поэты начали писать тексты на его мелодии.

В 1905 году, уйдя из театра Фараха, Хигази основывает в Каире собственный театр, просуществовавший до 1914 года, продолжая традиции музыкального театра, обновляя их и совершенствуя. И не только музыкального. Хигази получает для своей труппы здание оперного театра на площади Эзбекия, назвав его «Арабским театром». Он приобретает костюмы и декорации – явление для того времени исключительное, вводит впервые в театральную практику сезонность, которая заключалась в том, что каждый спектакль игрался не один, два, три раза, а сорок вечеров подряд. В связи с этим и состав труппы стал более или менее постоянным.

Открыл Хигази свой «Арабский театр» постановкой «Гамлета» Шекспира, сыграв в нем заглавную роль. Но спектакль провалился – зритель не откликнулся на пьесу, в которой не было музыки. С того момента Хигази не мыслит зрелища без пения. Будь то оригинальные пьесы как «Зенобия» и «Салах ад-Дин», европейские адаптации или арабские, классические и современные пьесы, – основное место в них занимали песни. Даже в трагедии (как в «Ромео и Джульетту») он вводит арии. Когда же количество музыки в спектакле кажется ему недостаточным, он заполняет своим пением антракты. Восхищенные современники дали ему прозвище «Восточного Карузо».

Одним из первых Хигази ввел систему зарубежных гастролей. Спектакли его были хорошо известны в Ливане, Сирии и Тунисе. В 1909 году, во время поездки в Сирию, его разбил паралич. Ему было очень трудно со стороны наблюдать за деятельностью труппы, особенно когда она

терпела неудачи и лишения, трудно было принимать от актеров помощь, зная, что им самим едва удается спасать театр от финансового краха, но еще труднее было не петь. И Хигази, несмотря на болезнь, снова выходит на подмостки.

Музыка Хигази, его песни звучат до сих пор, а традиции, заложенные им, продолжаются в учениках.

С момента появления в арабском театре этих ведущих театральных деятелей, можно с полной уверенностью говорить о существовании двух художественных направлений: одно, воспитанное Фарахом, придерживается классического репертуара, решая новые для арабской сцены сценические задачи, но с меньшим успехом у зрителя; и другое, основанное ал-Каббани и продолженное Хигази, взявшее за основу национальную музыку, песни, танцы, что неизменно принимается зрителем.

Подобный спор способствует формированию собственных национальных путей, получив свое развитие и в XX веке. Более того, конец 60-х и начало 70-х годов XX века ознаменовались настоящим театральным «бумом» в странах арабского мира. Но в любое время принятие инонационального драматургического материала проходило при одном условии – принимающая сторона всегда старалась найти в дающей западноевропейской близкие своей культуре элементы.

Амина Ризаева (Москва)

Восток – Запад. Два вектора исламского кинематографа

Понятие арабская кинематография подразумевает кинопродукцию множества бесконечно разнообразных и разноликих стран Арабского Востока.

В то же время киноискусство этих стран обладает единым, постоянно действующим и удивительно стойким качеством, определяющим его образную систему в целом. Это, прежде всего, специфика исполнительского мастерства, влияние национальной художественной практики на становление новых сценических жанров, удивительно тесная и непрерывающаяся связь арабской сцены с экраном, поразительная тематическая эстетическая «привязанность» к своим предшественникам – традиционным зрелищным формам.

Еще одним сильнейшим объединяющим фактором этого многообразного мира является ислам – официальная государственная религия в арабских странах. В традиционном исламском обществе религиозное сознание равно присуще как представителям сугубо религиозных, так и светских кругов; а исламские традиции, регламентирующие фактически жизнедеятельность любого мусульманского общества, оказали основополагающее влияние на развитие всех видов искусств, в том числе и киноискусства.

Сегодня аудиовизуальные средства массовой информации играют важнейшую роль в арабском мире. Культура, которая предпочитала репродукции звуковое и абстрактное воспроизведение, приняла и начала перерабатывать визуально-технический процесс модернизации.

В связи с этим стоит отметить следующий социологический феномен, действующий в мусульманских странах: проблем с утверждением кино здесь было значительно меньше, чем у театра.

В конечном итоге кино является искусством, оперирующим образами; соответственно оно должно быть подвергнуто осуждению. В то же время кино представляет из себя что-то вроде театра теней, и в качестве такового оно не вызывает осуждения, так как это единственный театр, дозволенный исламом.

Как известно, теневой театр на протяжении веков являлся одним из популярных видов народного театра в арабских странах. Некоторые формы традиционных теневых представлений почти в неизменном виде сохранились до сегодняшнего дня. Древнейшие центры арабской цивилизации, основанные на землях, омываемых водами Средиземного моря, на протяжении многих столетий играли определяющую роль в становлении культурных и торговых связей Арабского Востока с азиатскими и европейскими государствами. Открытость внешнему миру и своеобразие культурных заимствований способствовали сохранению на этих территориях на протяжении нескольких веков и традиций театра теней. Так, театр теней был известен в Аббасидском государстве еще в VIII–X веках и считался самым возвышенным из видов зрелищных форм той эпохи.

Несмотря на заметные различия в отдельных элементах теневых представлений, они получили широкое распространение во всех странах региона и продолжительное время являлись неотъемлемой частью религиозных ритуалов, государственных торжеств и семейных праздников.

Объединение столь обширного региона единой кукольной традицией объясняется тем, что сама природа теневого спектакля органично выражает специфику арабской культуры и национального менталитета. Как европейскую культуру трудно представить без карнавала и площадной комедии с Пульчинеллой и другими представителями этой кукольный семьи, так и арабскую театральную историю нельзя представить без театра теней, переживающего в наше время своего рода реанимационный период.

Любопытны законы построения и исполнения теневого представления, определившие эстетику и национальную специфику зрелища. В XX веке европейскими и арабскими учеными были опубликованы многие рукописи оригинальных текстов теневых представлений[1].

[1] *Тимофеев И.В.* Творчество египетского литератора XIII в. Мухаммада ибн Даниала. Дисс. …канд. филол. наук. М.: МГУ ИСАА, 1975. См. также: *Дакруб В.Ф.* Традиционный театр теней в арабских странах: философско-эстетические аспекты зрелища. Дисс. …канд. искусствоведения. СПб.: Академия театрального искусства, 2005.

Важную роль в понимании специфики традиционных теневых представлений играет сакральный смысл тени как таковой.

В архаичных культурах ритуальная природа представлений выражалась целым рядом особенностей: показ его в строго ночное время суток; особые условия, при которых происходило представление, его социальная значимость; определенные фиксированные взаимоотношения актера-кукольника со зрителями.

Становление и развитие театра теней в арабском мире происходило в определенных исторических условиях.

Особо значительной оказалась религиозная доктрина ислама, строгий запрет на изображение Бога и человека и вызванное этим запретом исключение изобразительного искусства из общей культуры, привело к приоритетному распространению именно теневых театральных представлений. Широкая популярность и особая значимость в арабском культуре именно этого вида театрального искусства объясняется своеобразной трактовкой в мусульманской эстетике понятий «свет» и «тень».

«Тень» трактуется как истинная сущность человека, его нематериальное воплощение, душа. «Свет» – это бог. Экран теневого представления является местом борьбы между светом и тенью – борьбы, которая всегда оканчивается растворением самих контуров тени в потоках света. То есть выходит, что театр теней и технически, и, что особенно важно, эстетически является как бы отображением мусульманской картины мира.

Быстрое и повсеместное снижение популярности театра теней в городской культуре XX века имело определенные социально-исторические причины, и одной из этих причин было наступление эры кино, которое фактически продолжило традицию теневых представлений. Еще раз повторимся – появление кино не вызвало возражений у духовенства. Но если техника теневых представлений была отработана веками, то с кинопроизводством остро встал вечный вопрос отношений Восток – Запад.

Сложность соблюдения гармонии, равновесия между формой и содержанием, возникающие в связи с этим «перекосы» усложняли и тормозили поступательный процесс развития киноискусства. Стремление слепо следовать западной системе ценностей, определенный комплекс неполноценности, присущий сторонникам прозападного направления в искусстве, достаточно четко проявилось, особенно на начальных этапах развития арабского театра европейского типа[1], а затем и кино,

[1] Имеются в виду постепенно действующие европейские формы театра, сложившиеся на Востоке под влиянием Запада.

явившись одной из частных сторон общей острой проблемы взаимоотношений Востока и Запада.

Показательно, что на протяжении всей историй существования арабского театра европейского типа не имели успеха те постановки, которые тщательно копировали европейские пьесы без учета местных вкусов и обычаев, без учета национальных традиций.

Все это привело к активным поискам новой народной театральной формы, которая вобрала бы в себя лучшие стороны как народного наследия, так и западноевропейского театра. Эти поиски стали питательной почве для молодого кинематографа Арабского Востока, который черпал идеи, образы, выразительные средства не только в национальной литературе, но, прежде всего, в театральном искусстве, выросшем на родной почке. Театр европейского типа на Арабском Востоке, а позже киноискусство, проявили поразительную тематическую и эстетическую «привязанность» к своим предшественникам – традиционным зрелищным формам, – чем и вызвали множество нареканий со стороны критики, усмотревшей в этом феномене признаки примитивизма и отсталости.

Как известно, культура, которая не сохраняет своих традиций, обречена на вымирание; но и традиции, которые не обновляются, приводят к застою и консерватизму. Одна из главнейших задач современного театрального искусства в арабских странах – органически связать традиции с социально-общественными и эстетическими требованиями нового времени, с тенденциями современного театрального искусства.

Одной из первых стран Востока, познакомившейся с кинематографом, был Египет[1]. На рубеже XIX и XX веков, ко времени зарождения кинематографии, в Египте существовал ряд крупных городов с пестрым, многомиллионным населением. Это могло вполне обеспечить рентабельность систематической демонстрации кинолент. Через два года после появления люмьеровских фильмов в Александрии был открыт кинотеатр, расположившийся, как и кинотеатры Парижа той поры, в помещении кафе. В 1900 году открывается второй стационарный кинотеатр, на этот раз в Каире. Египетская публика, – пишут Падр Нашаат и Фатхи Заки, – очень заинтересовалась этим изобретением Запада. Чудо стало предметом обсуждения прессы и пристального внимания народа, который зачастил на сеансы демонстрации фильмов,

[1] Как известно, первый платный сеанс кинематографа Люмьера был дан в Париже 28 декабря 1895 года в подвале «Гран кафе». Демонстрация люмьеровских фильмов состоялась в Александрии через десять дней.

чтобы посмотреть, как на экране двигаются, едят и спят люди. Такой огромный успех и немалые барыши, получаемые первыми владельцами кинотеатров в Египте, побудили некоторых иностранцев, живших в Каире, отправиться в Европу для покупки фильмов в киноаппаратуры. А это, конечно, способствовало расширению сети кинотеатров»[1].

К 1912 году многие фильмы, импортируемые в основном из Парижа и малопонятные большинству зрителей, уже не имели прежнего успеха. Оценив обстановку, предприимчивый иностранец Лягарн приглашает из-за границы опытного кинооператора, который впервые снимает серию документальных египетских лент: «Площадь Оперы в Каире», «Туристы верхом на верблюдах у пирамид», «Выход александрийского хедива на улицы Александрии», «Движение пассажиров на вокзале Сиди Габер», «Служение мессы в церкви Святой Катерины» и несколько других.

Чуть позже итальянский фотограф Умберто Дорес совместно со своим компаньоном Конелем основывает в Александрии так называемую «Итало-египетскую кинокомпанию», финансируемую итальянским «Банко ди Рома». Компания сооружает для ведения съемок несколько «студий» – зданий со стеклянными стенами и перекрытиями, что обеспечивает поступление достаточного количества света. Она же вызывает из Италии оператора Озатто, который снимает несколько сугубо «местных» по тематике фильмов под названием «Честь бедуина», «Роковые цветы» и «На краю пропасти». В последнем из них приняла участие, как писала местная пресса, «замечательная группа всадников» и «актеры-любители»; фильм рекламировался как «ориентальная драма в трех частях». В течение 1918 года эти ленты, длившиеся от тридцати до сорока минут, демонстрировались в Александрии в кинотеатре «Шантеклер», но, по свидетельству современной прессы, не имели особого успеха. Причина неуспеха определялась, видимо, беспочвенностью самих сюжетов, бессвязностью самих эпизодов; французские субтитры и иностранные актеры также не способствовали их популярности. Вскоре «Банко ди Рома» оказался от дальнейших субсидий и компания распалась.

К началу 20-х годов в стране насчитывалось уже 80 кинозалов, сосредоточенных главным образом в крупных городах – Каире и Александрии. Тогда же, в 1918 году другой итальянский кинооператор Лариччи отснял короткометражную кинокомедию «Мадам Лоретта», роли в которой сыграли «звезды» каирского театра «Дар ас-Салям» – Мухаммед

[1] *Нашаат П., Заки Ф.* Очерк развития египетского кино и некоторые критические замечания. Каир, 1954.

Салям (Салям аль-Ката) и другие. Это была первая попытка создать более или менее национальный египетский короткометражный фильм.

Как свидетельствуют факты, сама идея снимать фильмы на арабские сюжеты появилась впервые у иностранцев. Будучи завезенным в Египет в чисто коммерческих целях, кинематограф развивался в стране под покровительством иностранного капитала.

Эти киноленты, являясь «пробой пера», не претендовали по существу на правдивое отражение жизни, а стремились показать восточную экзотику вообще, представляя «известные стереотипы верблюдов, минаретов и смиренных женщин». Они отличались поверхностным взглядом и незнанием арабской действительности; многие роли героев исполнялись иностранцами и даже субтитры не были арабскими. Названный выше фильм «Роковые цветы» итало-египетской кинокомпании погрешил даже искажением текстов Корана, что вызвало многочисленные протесты против его показа.

Однако все эти фильмы знаменовали собой, прежде всего, этап овладения опытом и профессиональными навыками, накопленными кинематографом Запада. Подражательность в первые годы становления египетского кино была явлением вполне закономерным и исторически обусловленным. Первые египтяне, появившиеся на экранах отечественного кинематографа (после документальных лент, отснятых «на природе» – берегах Нила и в оазисах, на шумных городских улицах и вокзалах), были, естественно, актерами арабского театра. Они привнесли в кино стилистику театральных спектаклей Египта, весь арсенал отстоявшихся на Арабском Востоке художественно-выразительных средств и исполнительских навыков.

Иностранными предпринимателями нещадно эксплуатировался местный «экзотический» ландшафт и памятники старины. Этим характерным особенностям, проявившимся, быть может, незаметно для самих создателей, предстояло бурное развитие на протяжении многих десятков лет.

В начале 1927 года известная театральная актриса Азиза Амир совместно с Ведадом Орфи, турецким писателем, жившим в Египте, основала кинокомпанию[1]. Начались съемки фильма «Зов богов». Однако, не преодолев вставших на их пути организационных трудностей, Орфи отказался от постановки. Азиза Амир продолжала работу; съемки вел итальянский

[1] До этого, в 1926 году, Ибрагим и Бадр Лама основали киноклуб «Мина фильм». В дальнейшем ими была основана первая в Египте кинопроизводственная организация «Кондор».

оператор Стелио Кадрини. В дальнейшем Азиза Амир перепоручила операторскую работу одному из занятых в фильме египетских актеров, Истефану Рости, получившему профессиональное образование в Париже. Он заново отснял основные эпизоды картины, что привело к изменению и всего сценария. Новый вариант фильма был назван «Лейла». В нем приняли участие такие признанные мастера театральной сцены, как Ахмед аш-Ширан, Ахмед Галяль, Бамба Кашар, Мари Мансур, Махмуд Габр, Хусейн Фаузи, Алис Лазар. Роль Лейлы исполняла Азиза Амир, главного героя – Ахмеда – Ведад Орфи. В съемках приняли участие также местные крестьяне. Этот первый полнометражный фильм (3000 м), созданный объединенными усилиями египтян без помощи иностранцев, демонстрировался в кинотеатре «Метрополь» 16 ноября 1927 года.

Картина вызвала бурную реакцию зрителей. Высказывались самые противоречивые мнения и оценки. Ее просмотрело бесчисленное множество зрителей. По существу, это было событием в художественной жизни страны; оно знаменовало рождение отечественного египетского кинематографа. Показателен во многом сюжет фильма. Он повествовал о злоключениях героини – Лейлы, соблазненной возлюбленным, который, увлекшись иностранкой, покинул родные места. Вырастивший сиротку шейх вынужден изгнать ее из дома; женщинам деревни запрещено подходить к обесчещенной девушке. В пустыне обессилевшую Лейлу подбирает Рауф-бек, богатый землевладелец, пытавшийся подкупить когда-то девушку ценными подарками, но встретивший с ее стороны суровый отпор. Он привозит Лейлу в свои богатые апартаменты, где у нее рождается мертвый ребенок.

В первоначальном варианте фильм заканчивался смертью героини. Но когда отсняли последние метры пленки, концовку решили изменить, и Лейла нашла свое счастье в замужестве.

Судьба этой картины весьма показательна для Арабского Востока. Вот что пишет по поводу этого фильма много лет спустя ал-Феррух Мохаммед Мерей: «Что же мы находим? Концовка, как мы того хотели и желали, должна быть счастливой и напоминать собою то, что произошло с героями и героинями “Тысячи и одной ночи”, исключая судьбу бедных прекрасных девушек, которые погибли во дворце сексуально помешанного Шахрияра. Для Лейлы в конечном счете все заканчивается счастливо. Это счастье, за которое мы до сих пор очень дорого расплачиваемся, было принесено Рауф-беком»[1]. Деревенская девочка

[1] *Аль Феррух Мухаммед Мерей*. Проблема героя и социальной среды в египетском и сирийском кино. Дисс… канд.искусствоведения. М., 1979. С. 38.

Лейла превращается в мадам Рауф-бек. «Неожиданно свалившееся на положительного героя (героиню) богатство, резкий переход от крайней бедности к роскоши и богатству образуют в египетской кинематографии, начиная с «Лейлы», одну из метафизических категорий, относительно которых нет никакого сомнения[1]. Именно эту Лейлу, вначале бедную и страдающую, не находящую ни у кого поддержки, затем перенесенную благодетелем из мира страданий в мир пресыщения – именно эту Лейлу египетский кинематограф будет искать и находить в 1920-е и в 1930-е, и в последующие годы, изменяя лишь ее внешние приметы.

Этот неизбежный «happy end» приписывается, как правило, влиянию Голливуда. Однако ал-Феррух Мохаммед Мерей дает этому явлению несколько неожиданное объяснение. Он предлагает искать его корни не в голливудском влиянии, а в почве исламской религии, в совокупности коранических понятий добра и зла, справедливости и насилия, правды и лжи. По его мнению, религиозные исламские понятия этих категорий по своей значимости и воздействию на арабские массы превосходят все концепции, которые навязывает Голливуд. Он предлагает пересмотреть бытующий взгляд на египетский фильм как на явление, изолированное от арабской действительности и перенявшее свои основные особенности от пресловутого Голливуда, и считает, что корни египетской кинодраматургии в целом берут начало в исламе. Нам представляется, что в сюжете «Лейлы» отчетливо сказалось тяготение арабской литературы и театра к мелодраме, что здесь явственно проявились, прежде всего, социальные мотивы, связанные с положением женщины в феодальном мусульманском обществе.

Во всех последующих неожиданных появлениях Рауф-беков или пашей для спасения символической Лейлы ал-Феррух видит подсознательное согласие постановщиков с бесспорным положением мусульманского учения о всесильной власти Аллаха над любой судьбой.

Если исключить некоторую однобокость данной концепции, с ней можно в целом согласиться.

Здесь к месту отметить, что в кинематографе восточных стран совершенно явно отдается предпочтение морально-этическому, а не социальному решению конфликтов.

Понятия добра и зла трактуются в религиозно-нравственном, философском, но не в социальном аспекте. Протест, если он происходит,

[1] *Аль Феррух Мухаммед Мерей*. Проблема героя и социальной среды в египетском и сирийском кино. Дисс… канд.искусствоведения. М., 1979. С. 38.

возникает на почке нравственно-религиозной, а не классовой. К решению социальных противоречий художники подходят через утверждение нравственных, этических норм. Пресловутый неизбежный «happy end» действительно уходит корнями в почву исламской религии, совокупности коранических понятий добра и зла, справедливости и насилия, права и лжи. Исламские понятия этих категорий по своей значимости и воздействию на мусульман превосходят все концепции, которые утверждаются Голливудом.

Значение, общественный резонанс фильма «Лейла» состоял в том, что он откликнулся, «усвоил» суть эстетических требований, предъявляемых к национальному кинематографу. Уровень собственно художественного воплощения в этом фильме невысок. Но оно понятно – это первый опыт экранизации национального драматического сюжета, чего нельзя сказать о многих из последовавших за «Лейлой» двух тысячах египетских кинокартин. Явные недостатки картины, которая фактически была сфотографированной пьесой, даже разделенной на акты, не помешали ей идти на экранах несколько месяцев.

В связи с упомянутой традиционной счастливой концовкой коснемся также некоторых специфических проблем киноискусства на Арабском Востоке. Некоторые из них в египетском кинематографе так и не были преодолены. Это относится к египетскому (как равно и всему арабскому) немому кино, поскольку оно не поднялось до виртуозного уровня «Великого немого».

Арабское киноискусство имело намного меньше времени для исследования огромных ресурсов немого кино и изучения специфики изображения, его органической структуры и абсолютной первичности по отношению к речи в кинематографическом искусстве. Оно не имело в своем художественном фонде искусства таких мастеров немого экрана, как Макс Линдер, Чарли Чаплин, Бастер Китон, Макс Сеннет, мастерство которых имело влияние на все дальнейшее развитие кинематографического искусства на Западе. В то время как другие развитые страны поднимали кино на новые ступени мастерства, кинематограф арабских стран пытался совладать с изображением, которое в своей основе было «чуждо» и даже «враждебно» всей мусульманской этической системе.

Немой египетский кинематограф копировал театр, не имея возможности при этом достичь его «живого» выразительного уровня. Значительная часть этого периода была посвящена овладению технической стороной производства, остающейся чужеродным продуктом, импортированным с Запада, не говоря уже об отсутствии организации

производства и соответствующего оборудования. Не случайно расцвет египетского киноискусства наступил с приходом в кинематограф звука.

Недостатки способа производства фильмов, незнание возможностей кинематографии привели к недооценке художественной самостоятельности кинематографа.

Уже в самых первых комедийных фильмах проявилась тяга к ситуативным, легковесным комедиям в ущерб характерным для арабов зрелищам с остросоциальной сатирической направленностью. Комический элемент достигался в них не столько за счет собственно кинематографических средств, сколько посредством текста, обозначенного в титрах, и мимической игры актеров. Такое прямое следование драматургии арабского театра, в котором основу комедийного спектакля составляет драматургический текст – диалоги и монологи героев и тонко разработанное мимическое искусство, не всегда соответствовало структуре киноискусства.

Арабские театральные актеры отличаются в целом своей пластичностью, выразительностью мимической игры и пластикой телодвижения. Арабский артист в своей игре стремится к «подробному анализу движения образов», которые он создает; его жесты и мимика предельно ясны и понятны. Игра актера изобилует выразительной интонационной гаммой, ярко выраженными речевыми акцентами, богатством красок и нюансов; она характеризуется обилием жестов обеих рук, большой подвижностью лица, глаз, гибкой пластикой тела.

Арабский актер, не использующий в процессе создания национального образа жест и мимическое искусство, рискует потерять своих зрителей и лишить собственную игру смысловой наполненности.

Египетский немой кинематограф, обладая разработанной пластикой и особо выразительной мимической игрой актеров, принесших свое искусство из драматического театра на экран, но лишенный звуковых нюансов его образно-эмоциональной палитры (которая была одним из важнейших компонентов их творчества), не смог подняться до уровня театрального искусства.

Одновременно в немых египетских фильмах уже отчетливо выступает то своеобразие, которое станет отличительной чертой арабского кино звукового периода. Немой египетский кинематограф, как отмечалось, многое перенял от египетского театра, правда, на первых порах часто лишь механически копируя его. Но одна их характерных черт заключалась в том, что традиционная национальная театральная

культура с ее тяготением к мелодраматизму обусловила собой особенности киноповествования. Разработанная в театре техника пластики и мимики была перенята кинематографом и получила здесь свое дальнейшее развитие. Это происходило не только по той причине, что в первых арабских фильмах играли актеры арабского театра, а картины ставили театральные режиссеры, но и потому, что эстетика немого кино требовала особой и четкой разработанности мимики и пластики. И если европейский кинематограф развивался по пути преодоления этой зависимости кино от театра, то арабское кино, как, впрочем, кино всего восточного мира, стремилось к сохранению традиций национальной театральной культуры.

Отметим еще один крайне интересный феномен египетского киноискусства, который можно назвать «парадоксом повторяющихся сообщений».

Общим местом в кинокритике стал вопрос о неизменных, варьируемых из фильма в фильм темах египетского кино. Это дало повод одному из рецензентов горестно воскликнуть: «Откуда взялась эта вечная неизменность тем и уважение к форме больше, чем к смыслу?»[1]. Форма, как известно, консервативнее, устойчивее содержания; египетский кинематограф и эту особенность (наряду со многими другими) довел до гипертрофии. Очевидно, здесь действует и пресловутый «информационный парадокс» египетского (шире – арабского) искусства с установкой на повторность[2], поскольку арабская культура на протяжении веков больше ориентировала на воспроизведение (вернее, варьирование) сложившихся форм и, следовательно, была традиционна в широком значении слова[3].

Изучение тем и сюжетов египетского театра и кино в свете этого «парадокса повторяющихся сообщений» могло бы послужить, как нам кажется, темой специального исследования.

Делавшее вначале столь робкие шаги, в дальнейшем египетское киноискусство проделало колоссальный путь. Уже к пятидесятым годам арабские страны (Египет всегда сохранял здесь ведущую роль) выпускали ежегодно более сотни кинокартин, а Каир окрестили «Голливудом Арабского Востока».

[1] Le Theatre Arabe. Etude de Mohamed Asisa. Paris: Anthropos, 1969. P. 109.

[2] Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. Сб. ст. М.: Наука, 1973. С. 16–22.

[3] Советское искусствознание'80. Вып. 2. М.: Советский художник, 1981. С. 113.

Закономерно, что для овладения эстетикой киноискусства художникам Египта необходимо было, прежде всего, проникнуть в специфику европейского киноискусства, овладеть профессиональными навыками и опытом, накопленным кинематографом Запада, но лишь на определенном, раннем этапе эволюции национального искусства.

Кинематография Египта, зародившаяся в начале XX века, развивалась, как и любая кинематография, в непосредственной зависимости от существующих до нее форм: литературы, фольклора, поэзии, музыки, театра. Постепенно отделяясь от них, индивидуализируясь, киноискусство осталось верным их общим установкам.

Об авторах

Абибуллаева Эльмира Эбазеровна – старший научный сотрудник Крымского республиканского учреждения «Бахчисарайский историко-культурный заповедник» и Мемориального музея Исмаила Гаспринского, Бахчисарай.

Алябьева Анна Геннадьевна – доктор искусствоведения, профессор Московского государственного института музыки им. А.Г. Шнитке, главный научный сотрудник научно-творческого центра «Шнитке-центр», Москва.

Борисова Валентина Васильевна – доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой русского языка и литературы Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы, Уфа.

Валеева-Сулейманова Гузель Фуатовна – доктор искусствознания, профессор, главный научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, Казань.

Гусейнова Диляра Байдыновна – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Государственного института искусствознания, Москва.

Джумаев Александр Бабаниязович – кандидат искусствоведения, член Союза композиторов Узбекистана, председатель исследовательской группы «Макам» Международного совета по традиционной музыке (ICTM), Ташкент.

Имамутдинова Зиля Агзамовна – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Государственного института искусствознания, декан Московского исламского института, Москва.

Кононенко Евгений Иванович – кандидат искусствоведения, заведующий сектором искусства стран Азии и Африки Государственного института искусствознания, Москва.

Котюкова Татьяна Викторовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, заведующая кабинетом исламоведения Фонда Марджани, Москва.

Прохорова Татьяна Александровна – кандидат исторических наук, заведующая архивом Национального заповедника «Херсонес Таврический», Севастополь.

Ризаева Амина Сабировна – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Государственного института искусствознания, Москва.

Сайфуллина Гузель Рустемовна – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань – Амстердам.

Сеитмеметова Сельвина Алиевна – младший научный сотрудник Крымского республиканского учреждения «Бахчисарайский историко-культурный заповедник» и Мемориального музея Исмаила Гаспринского, Бахчисарай.

Хабутдинов Айдар Юрьевич – доктор исторических наук, профессор Казанского филиала Российской академии правосудия, Казань.

Червонная Светлана Михайловна – доктор искусствознания, профессор Университета имени Николая Коперника, Торунь, Польша.

Юнусова Виолетта Николаевна – доктор искусствоведения, профессор Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского, Москва.

From Religious Reformatory Activity to Europeanization of Muslims' Culture. To the 155th Anniversary of Ismail Gasprinsky's Birthday

Z.A. Imamutdinova, compiling editor

Contents

6 Introduction

Ismail Gasprinsky's Personality and Legacy Context of Epoch

11 Swetlana Czervonnaja (Toruń, Poland)
The Importance of Ismail Gasprinsky's Personality and Activity in the Time Perspective

34 Selvina Seitmemetova (Bahchisaray)
Books and Brochures from the Funds of CRI BHCP with Autographs and Dedicatory Inscriptions Addressed to Ismail Gasprinsky

54 Elmira Abibullayeva (Bahchisaray)
The Heritage of Rizaeddin Fahreddin in the Funds of Ismail Gasprinsky Memorial Museum. New Facts

69 Aydar Habutdinov (Kazan)
Ismail Gaspraly's Conception of the Russian Moslems Modernization

86 Tatyana Kotyukova (Moscow)
The Late Imperial Discourse in a Question of Traditional Education of Muslims of Turkestan (from newspaper publications by M.S. Andreev in 1915)

East and West: Points of Common Ground

133 Valentina Borisova (Ufa)
F.M. Dostoevsky and Ismail bey Gasprinsky

143 Tatiana Prokhorova (Sevastopol)
The Evangelistic Work of Sultan-Cutty-Krim-Giray in the Crimean Tatars Coteries in the Beginning of the XIX th Century

163 Violetta Yunusova (Moscow)
Musical Culture of the Crimea in the Context of Islamic Traditions of Russia: Some Results and Prospects

179 Alyabyeva Anna (Krasnodar)
The Crimea and Kuban as a Region with Single Culture and History in the Context of the Idea of Interfaith Accordance. On the Theoretical Aspect of the Question.

On the Issue of Europeanization of Muslims' Culture A New Art

198 Zilia Imamutdinova (Moscow)
Enlightenment Tendencies and Europeanization in the Islamic World. The XIX and the Turn of the XX Century

226 Yvgeniy Kononenko (Moscow)
"Turkic Idea" and Search for National style in Ottoman Architecture

247 Alexander Djumaev (Tashkent)
Polemics on Music, People Entertainments (Tamasha) and Art among Muslim Theologians and Enlighteners-Intellectuals of Central Asia
(the End of the XIX and Beginning of the XX Century)

282 Guzel Valeeva-Suleymanova (Kazan)
The Process of Europeanization in the Tatar Art at the Boundary of the XIX and the XX Centuries

299 Guzel Saifullina (Kazan – Amsterdam)
Time of Revaluations: Tatar Thinkers of the Beginning of the XX Century on the Problem "Islam and Music"

328 Dilyara Guseinova (Moscow)
Dialogue of Cultures. At the Outset of Modern Arabic Theatre

347 Amina Rizaeva (Moscow)
East and West. Two Vectors of Islamic Cinematography

359 About the Authors

From Religious Reformatory Activity
to Europeanization of Muslims' Culture
To the 155-th Anniversary of Ismail Gasprinsky's Birthday

361 Contents

364 Summary

Summary

This collection of articles is devoted to the outstanding Crimean Tatar enlightener Ismail bey Gasprinsky (1851–1914) – a public figure, reformer (jadidist), humanist, author of various books, publisher and editor of "Terjiman" ("Translator") newspaper, a man whose versatile activity stimulated the intellectual activity of the Muslim of Russia, Central Asia and other regions of the East at the turn of the 20th century.

Ismail Gasprinsky's (Gasprali) pioneering endeavours lead to radical reforms in the culture and the way of life of Muslim peoples, thus breaking the usual stereotypes, switching to European values, getting acquainted with new forms of literature and art, etc.

The significance of Ismail Gasprinsky's initiatives (first for the Crimean Tatars and later for the Muslims of other regions) was mainly determined by his status of a religious figure. The unique character of Jadidism as well as an-Nahda enlightening movements that were spread in the Arab world in the 19th century, and the movement of Tanzimat (in the Ottoman Empire) revealed itself in religious reformation providing necessary conditions to help the umma adjust to the realities of the surrounding world and to adapt the achievements of the Western civilization.

In his essays "Russian Muslims. Ideas, remarks and observations" and "Russia-East agreement. Ideas, remarks and recommendations" I. Gasprinsky substantiates the needs to build and consolidate bridges between the Christian (Slavic) and Muslim (Turkic) worlds. The most important step in this direction was the education reform of Islamic schools, which introduced new teaching methods, studies of secular sciences, Russian and European languages, thus resurrecting a feature that used to be typical of Muslims but then was lost – that is a strong craving for the knowledge of "others".

In Russian scholarship the personality of Ismail Gasprinsky faded into oblivion, only in the last decades that the name of the outstanding Crimean Tatar figure became known younger generations. The publications of the recent years make for the lack of information about Gasprinsky's personality and his epoch, characterized by his reformation activity that radically

changed the development of Muslim culture at the end of the 19th and the beginning of the 20th century.

This book contains the articles by Russian and foreign authors, most of whom participated in the International conference on Gasprinsky (The State Institute for Art Studies, October 2014). The collection of interdisciplinary articles covers the issues related to history, source studies and art studies.

The collection consists of three sections. The articles from the first section "Ismail Gasprinsky's personality and legacy" table the questions of source studies in relation to the legacy of I. Gasprinsky, outline the significance of his personality, present the historical context and the figures who in their turn determined the progressive character of Jadidism.

The article by S.M. Chervonnaya, distinguished by the author's personal evaluation, points at the main periods of Gasprinsky's life and activity, showing his significance and versatility, it also covers the issue of studying his legacy. S.A. Seytmemetova's and E.E. Abibullaeva's articles summarize the results of studying the manuscripts and pre-Revolution publications kept in the funds of Ismail Gasprinsky's Memorial Museum and the museum of *Bakhchisaray History* and *Culture* State Preserve, which lets revise some important facts concerning I. Gasprinsky's legacy and recreate the picture of his relationships with other significant figures of his time. The article by A.Y. Habutdinov reveals social and historical roots of the enlightenment movement of Jadidism, demonstrates the backbone of Gasprinsky's modernistic conceptual system, it also evaluates the contribution of national elite to the fulfillment of progressive reforms from the historical perspective.

The article by T.V. Kotyukova provides the representation of Turkestan's educational system as it was seen by contemporaries. The author offers to our attention newspaper articles from the series of "New-method maktab in Turkestan" published in 1915 in "Turkestan Vedomosti" newspaper by the inspector of public schools in Samarkand province M.S. Andreev, the future professor of the Oriental department of the State University of Central Asia.

The second section "East and West: points of common ground" covers questions generated by the links between the realities of East and West. V.V. Borisova in her article brings together the notions that seem incompatible. Starting with the idea of links between the Russian and Turkic worlds the author brings to a common denominator the figures of F.M. Dostoevsky and I.Gasprinsky, which are significant for each of the poles. According to the author (who is a theorist of literature, specialist in Dostoevsky) this is possible due to the proximity between the viewpoints on the problems of Russia's Muslims, understanding of the roles of the Turkic peoples in Russian history, realization of the unique Eurasian mission of Russia.

The articles by V.N. Yunusova and A.G. Alyabyeva deal with methodological problems and the culture of modern Russia's Muslims. V.N. Yunusova provides the analysis of works on the musical culture of Crimean Tatars, taking guidance from historical periodization. It is important to mention that the research is enriched by the author's perspective on the most significant religious musical phenomena, the article also sets the issues of the Crimean-Tatar musical terminology, which allows to relate the Crimean Tatar musical culture to the Turkic context. The article by A.G. Alyabyeva offers theoretical understanding of the questions of typological character, that arise while viewing the Crimea and Kuban (the North Caucasus) as a single ethnocultural region. At the same time the author skillfully enriches theoretical arguments by varied ethnographic material.

The article by T.A. Prohorova is a captivating description of the life of Alexander Ivanovich Sultan Krim-Girey (1788–1846), an offspring of the Ottoman sultans, who converted to Christianity during his journey to England and started his missionary activity when back home in the Crimea. The author focuses on a scrupulous analysis of the notes written by travelers who met Krim-Girey in the Crimea. These historical sources are also rich in interesting facts on the ethnography of the region.

The third section "On the Issue of Europeanization of Muslims' Culture. A New Art" is devoted to the problem of Europeanization of culture and art, covering to a certain extent almost all Islamic East. The article by Z.A. Imamutdinova opens up a new aspect in the research of the Europeanization of Islamic culture, which is viewed in its connection with an-Nahda, Tanzimat and Jadidism. The author follows the way of revealing common traits and differences between the original messages of the enlightening movements, purposes and aims of the educational reform in question, the peculiarity of the forms of Muslim culture and art modernization especially music, etc. While this article outlines the tendencies in the cultures of geographically separated Muslim cultures as a whole, further publications refer to certain ethnic traditions revealing the realities of different kinds of art. The article by E.I. Kononenko is distinguished by deep understanding of the questions that arose in the Ottoman caliphate at the end of the 19th and the beginning of the 20th century when dealing with the idea of national architecture. The author explores the role of ideological and aesthetic settings, provides the characteristics of architectural dimensions forestalling and preparing the formation of iconography of the late Ottoman style, provides a detailed analysis of neo-Ottoman buildings at the beginning of the 20th century engineered by famous architects Mehmet Vedat and Ahmet Kemalettin.

The publications by A.B. Jumaev and G.R. Saifullina have a common subject matter namely the question on the acceptability of music, which was discussed in Muslim society in the context of the rise of Jadidism at the beginning of the 20th century. The authors proceed from the analysis of archived documents – national periodicals, as well as theological treatises of that epoch, which contain reformist ideas. The article by A.B. Jumaev provides a large-scale overview of the positions of various social groups of Central Asian traditional society, including the followers of canonical Islam, supporters of moderate reforms and jadid enlighteners, concerning both music and entertainment on the whole. The paper abounds in names which are little known to Russian readers, as well as most interesting facts, one of which concerns the growing popularity of such new technical gadget as the gramophone among Central Asian Muslims at the beginning of the 20th century. The significance of G.R. Saifullina's article is determined by the publication of fragments from works on Islam and music by Ismail Gasprinsky's contemporaries – famous Tatar theologians of the end of the 19th and the beginning of the 20th century, H.-G. Gabashi, R. Fahreddin, G. Barudi and H. Kildebaki.

The article by G.F. Valeeva-Suleymanova focuses on pictorial and folk fine arts of Russia's Turkic people's (Tatars) as viewed in the context of culture in general. The author points at the significance of reformatory movement in stimulating the national consciousness, the realization by the national elite of the necessity to create a new "high culture", she also marks the role of this factor in the establishment of the European type of professional activity in fine arts and in the formation of a professional school (the rise of the first painters, graphic artists, sculptors).

The articles by G.B. Guseinova and A.S. Rizaeva are united by their focus on kinds and forms of art, which are fundamentally new for the Arabic Islamic culture. The article by G.B. Guseinova provides an opportunity for Russian-speaking readers to plunge into the unexplored past of the professional Arabic theatre of European type. The author highlights the important role of an-Nahda movement in its early development, describes the first national theatrical companies and their repertoire, the activity of playwrights Yakub Rufail Sannua, Muhammed Osman Gallal and others. A.S. Rizaeva's article is devoted to Egyptian cinematography, which experienced a rapid upsurge in the 20th century. The author puts together the factors which led to the popularity of this kind of art in the Middle East, traces the origins of Arabic cinematography, reveals the role of silent films, marks the milestones in the development of sound films, saturating the text with characteristics of the brightest movies.

The edition is intended for specialists as well as to all those who are interested in Islamic culture and Arts.

Swetlana Czervonnaja (Torun, Poland)

Ismail Gasprinsky's Personality's and Activity's Importance in the Time's Perspective

Summary. The activity has a many-sided character and touched such spheres of the culture, Russian Empire's Turk-Moslem peoples' national-liberation movement's theory and practice, as national literature' development, the journalism, publishing, pedagogy, reforming of school system, modernization Russian Muslims' social structure and style of life, Pan-Turkism theory working out, organization of the Muslim Congresses in Russia and other forms of the Orient's peoples' struggle against the colonial oppression. There are the deep changes that the attitude of the society and state to the heritage and name of Gasprinsky (from the triumph and mass recognition through the oblivion and ostracism to the new understanding and critical analyze) has undergone during the century after the death of Gasprinsky. The crucial moments, historical dramas, the development's trends of the same this society, in the first line, of the Crimean Tatar people, and of the same state, in whose borders the Crimea existed, are reflected in these changes. The most important scientific and political task of to-day is the opposition to the falsifications and one-sided, tendentious interpretation, whom the works and theories of Gasprinsky were undergone in the soviet and post-soviet time, in particular in the stream of the contemporary social thought, that we may call "the second edition of the Eurasianism".

Key-Words: the Ismail Gasprinsky's heritage, djadidism, Pan-Turkism, national-liberation and human-rights movement of the Crimean Tatar people.

Aidar Habutdinov (Kazan)

Ismail Gaspraly's Conception of the Russian Moslems Modernization.

Summary. This article is dedicated to Ismail Gaspraly's conception of the Russian Moslems modernization. In order to achieve this aim Ismail Gaspraly cooperated with the four groups of the Russian Moslems elite: clergy (imams), bourgeoisy (bays), nobility (murzas) and intellectuals (ziyalilar). They concentrated their activities on the reform of primary schools (maktabs) and religious professional schools (madrasas) as well the creation of national press, modern literature, publishing houses and charitable foundations. Thy conception of Ismail Gaspraly and his comrades-in-arms is being analyzed as an ethno-religious entity creation, which unites all the

Russian umma. In this situation this single entity was viewed as a part of Russian community.

Key words: Russian Moslems, Russian community, modernization, nation-building, national elites.

Selvina Seitmemetova (Bahchisaray)

Books and Brochures from the Funds of CRI BHCP with Autographs and Dedicatory Inscriptions Addressed to Ismail Gasprinsky

Summary: Ismail Gasprinsky was a public figure, writer, reformer, publisher and editor of the first Crimean Tatar national newspaper «Terdjiman», he was an enlightener who gained fame and recognition among the whole Turk and Muslim world. To date the enlightener's book collection is partially preserved and represents only the crumbs of that rich personal library, which was being formed and stored at the «Terdjiman» editor. Now it is stored in the CRE BHCP and I. Gasprinsky Memorial Museum collections and represents printed editions of mid XIX – early XX centuries.

Keywords: Terdjiman, I. Gasprinsky, Crimean Tatars, personal book collection.

Elmira Abibullayeva (Bahchisaray)

The Heritage of Rizaeddin Fahreddin in the Funds of Ismail Gasprinsky Memorial Museum. New Facts

Summary: The research, attribution, transliteration and the translation into Russian language of the books, periodicals and articles of famous authors and contemporaries of Ismail Gasprinsky, which today makes up the fund of Memorial Museum, allowed us to find out some facts that previously were not covered and were not taken into consideration. There is no doubt that the editor was acquainted with many of them personally, this is confirmed by numerous books with dedicatory inscriptions and autographs of the authors. Such a person whose edition is signed personally and nowadays is the part of main fund of Ismail Gasprinsky Museum is Rizaeddin Fahreddin (1859–1936). He is a well-known historian, master of the biographical genre, religious philosopher, the author of works on social life of Muslims and their position in Russia as well as on the history of Islamic philosophy,

on the interpretation of Sharia and Hadith, many popular pamphlets on the basics of ethics, morality and pedagogy

Keywords: Ismail Gasprinsky, Rizaeddin Fahreddin, Memorial Museum, transliteration, translation.

Valentina Borisova (Ufa)

F.M. Dostoevsky and Ismail bey Gasprinsky

Summary. The versatile activity of I.Gasprinsky and F.M.Dostoevsky as of two outstanding figures of their time can be viewed in the general context of the interaction between the Turkic and Russian worlds. The typological grounds for their approximation are due to the following factors: universalism and charisma of the characters, closeness in the ideological positions on a number of questions concerning ethnicity and confession, first of all the phenomenon of Russia's Muslims, the role of Turkic, "Tatar" origins in the Russian life and history, the Eurasian mission of Russia determined by the peculiarities of the national character and mentality.

Key words: Ismail bey Gasprinsky, F.M.Dostoevsky, Russia, Turkic people, Orthodoxy, Islam, national idea, Russia's Muslims.

Tatiana Prohorova (Sevastopol)

The Evangelistic Work of Sultan-Cutty-Krim-Giray in the Crimean Tatars Coteries in the Beginning of the XIXth Century

Summary: The inclusion of the Crimea to Russia in 1783 contributed to the practical and scientific development of new lands, where talented scientists and researchers have devoted their lives to get acquainted with the resources of the peninsula, that is important for the region of coexisting nations and cultures. Among them is I.M. Gasprinsky, a prominent Crimean Tatar educator, who made a lot for big voice of Islam in Russia in the early 20th century. The main question that was left – whether Tatars find their own way of national development without resorting to an aggravation of the Muslim-Christian conflict, which some travelers tried to answer, among them were missionary E.Genderson, bishop R.Heber, M.Holderness and S.Grellet. In the beginning of the 19th century the evangelistic work in the Crimean Muslims coteries was held by Alexander Sultan Krim-Katti-Girey, who tried to create a test facility for the spread of Christianity among Muslims. Unfortunately, the personal recollections of Krim-Girey were not found, but details of the meeting with him

were described by many of his contemporaries – A.S. Griboyedov, R. Lyall, J. Webster, whose works are a valuable source from which we can glean information on the history, toponymy, ethnography of the Crimea in the 19th century and about interesting persons, left their mark in the Crimean history.

Key words: missionary, travel, the Crimean Tatars, the Crimea, A.S. Sultan-Krim-Girey.

Violetta Yunusova (Iunusova) (Moscow)

Musical Culture of the Crimea in the Context of Islamic Traditions of Russia: Some Results and Prospects

Summary. In article questions of research of musical culture of the Crimean Tatars in the XX–XXI centuries are considered. Three periods of studying of this perspective are allocated; lines of a community with other regional musical and cultural traditions of Russia are marked out: Ural-Volga region and North Caucasus. Among historical factors of formation of a cultural community the role of a current of Jadidism and Izmail Gasprinsky is considered, research prospects in the field of special musical terminology, ethnoorganology, oriental studies are planned.

Keywords: Music of the Crimean Tatars, Izmail Gasprinsky, religious musical tradition, Jadidism in music, musical terminology, the Crimean Tatar maqams.

Anna Alyabyeva (Krasnodar)

The Crimea and Kuban as a Region with Single Culture and History in the Context of the Idea of Interfaith Accordance. On the Theoretical Aspect of the Question.

Summary. The deep unity, based on common ethnic roots of the peoples from Kuban and the Crimea, life conditions, external influences, mobility of the population, language contacts, allows to study the culture (musical culture in particular) of these peoples as a single system within the region in question. Socio-cultural identity of the region with single culture and history can be explained by the peculiarities of the mentality (according to I.Gasprinsky).

Key words: a region with single culture and history, the Crimea, Kuban, I. Gasprinsky, Turkic nations.

Zilia Imamutdinova (Moscow)

Enlightenment Tendencies and Europeanization in the Islamic World. The XIX Century and the Turn of the XX Century

Abstracts: The Enlightenment movement of the XX – the beginning of the XX centuries covers to some extent the whole Islamic world and is called an-Nahda (in Arab countries, first of all in Egypt), tanzimat (the Ottoman Empire), jadidizm (among Russia's Muslims – the Crimea, the Ural-Volga region etc.). Special attention is paid to Europeanization of the Muslim culture.

The Enlightenment movement of the XX – the beginning of the XX centuries covers to some extent the whole Islamic world and is called an-Nahda (in Arab countries, first of all in Egypt), tanzimat (the Ottoman Empire), jadidizm (among Russia's Muslims – the Crimea, the Ural-Volga region, the North Caucasus and Central Asia).

The ideologists and experts of this huge movement were al-Afghani, M.Abdo, I.Gasprinski, M.Bigeev, R.Fehretdin and others.

The enlightenment of Muslims meant aiming at renovation and Europeanization, and as a consequence, the implementation of reforms concerning different aspects of Muslims' life. This report demonstrates the significance of Russia's Muslim enlighteners' reformatory activity. Special attention is paid to the system of religious education, the transformation of Islamic cultural traditions and the relation of Muslims to arts.

Key words: Islam, enlightenment tendencies, an-Nahda, tanzimat, jadidizm, Ismail Gasprinski, eforming of education, Ural-Volga, Europeanization, development of art.

Evgeniy Kononenko (Moscow)

"Turkic Idea" and Search for National style in Ottoman Architecture

Summary: An article deals with connections between "Turkic idea" and development of Ottoman architecture at the turn of XIX–XX centuries. Although Neo-ottoman style was made to visualize the state doctrine of "Ottoman Renaissance", after the victory of the Young Turk Revolution it was adjusted to express not state-religious, but national idea. Iconography of Neo-ottoman style, which appeared simultaneously with international search for architectural "historism", was used successfully in national Neo-romanticism of 1910s years. Ideological changes in Ottoman society and declaring of return to

ethnic roots coincided with transfer from eclectism to art nouveau. Every phase of development of political ideology assumed its own architectural "style", but these search was realized by only one generation of architects, and their creation work became the foundation of the "First national architectural movement".

Key wards: Ottoman architecture, turkism, Neo-ottoman style, historism, art nouveau, Neoromanticism, Vedat Tek, Kemalettin.

Alexander Djumaev (Tashkent)

Polemics on Music, People Entertainments (Tamasha) and Art among Muslim Theologians and Intellectuals of Central Asia (the End of the XIX and Beginning of the XX Century)

Summary. In the article on the base of periodicals and various written sources in Persian-Tajik and Turkic languages of the beginning of the XX century a controversy about attitude to music and different kinds of entertainments in the milieu of educated Muslims of Turkestan and Central Asia is considered. The various points of view belonged to different social groups of traditional society such as adherents of canonical Islam (ulama), partisans of moderate reforms and enlighteners-djadids are determined.

Key words. Turkestan, traditional society, cultural influences and innovations, Muslim theologians, enlighteners-djadids, culture, music, entertainments.

Guzel Saifullina (Amsterdam – Kazan)

Time of Revaluations: Tatar Thinkers of the Beginning of the XXth Centuryon the Problem "Islam and Music"

Summary. The question of attitude towards music in Islam is a subject of the polemic which became aggravated at the beginning of the XXth century in the world of Russian Muslims. In the article, the positions of the prominent Tatar thinkers of that time (H.-G.Ghabashi, R.Fahreddin, G.Barudi, H.Kildebaki) on this problem are analysed. In different forms – from the journal article till the special monograph – all of them prove the absence of total prohibition of singing and playing musical instruments in Islam and call for revision of attitude to this subject in the society.

Keywords: music, Islam, Tatar thinkers, permission or prohibition of singing, playing musical instruments.

Guzel Valeeva-Suleimanova (Kazan)

The Process of Europeanization in the Tatar Art at the Boundary of the XIX and the XX Centuries

Summary. Beginning of the 20-th Century was a turning point for Tatar art, a period in which it transformed from an Islamic traditional one to the European secular. The process was gradual, peculiar, divided into stages, which reflect reformist ideas of Jadidism. The idea of modernization was brightly expressed by one of the ideologists of Tatar Jadid movement: «To adopt European culture on the basis of Islam, and join them as a body with a soul» (Kh.Atlasi, «Ioldys» newspaper, 1910). Tatar first professional artists of various kinds of visual arts (drawing, painting, sculpture, scenography) were self-educated and only a few of them were trained in Art schools in Russia and Turkey. At the same time the traditional art of Muslim community evolved towards a more united and universal appearance. The development of European-style professional art and new industrial forms of the traditional handicraft production contributed to the formation of high Tatar national culture.

Key words: Tatar Art, artist, National Culture, Europeanization, Jadidizm, Islamic Art, Professional art, Decorative-Applied Art, aesthetic conception.

Dilyara Guseinova (Moscow)

Dialogue of Cultures. At the Outset of Modern Arabic Theatre

Summary. The period of origin and development of professional Arab theater falls on the middle of the XIX century. This period is known for the rough changes in political life of the Arab countries connected first of all with processes of colonization in this region. The part of the Arab intellectuals which got an education in the West considered the western civilization nearly the only sample for imitation. In the environment of the theatrical intellectuals the opinion became stronger that the local theater has to be the exact copy of the West European theatre, and the dramatic art, was generally reduced to the adapted plays.

By the beginning of the XX century the all-Arab theatrical tradition starts branching in the directions corresponding to formation of own national ways. In the years of World War II the group of playwrights which played

a special role in fight for independence of the Arab countries, contrary to political events of that time enters the Arab dramatic art. Moreover, the end of 1960 and the beginning of the 1970th years. were marked by real theatrical "boom" in the countries of the Arab world. If till this time influence of the western art on the Arab scene went generally to dramatic art areas, for new generation the main thing was assimilation of experience of the western directors experimenters: B. Brecht, Ge. Jeunet, P. Brook. But it should be noted that selection of national material happened within the universal principle according to which the accepting Arab cultural party always tried to find in elements close to the culture giving by West European world.

Key words: the era of colonial conquest, «an-Nahda» movement, new genres in Arabic literature – journalism, drama, the first theatrical troupe.
Amina Rizaeva (Moscow)

East and West. Two Vectors of Islamic Cinematography

Summary. The article is devoted to the issue of the Egyptian cinema formation. The article reveals factors, which fostered the determination and success of this art in the Arab countries. It also marks the stage of imitation of the Western cinematography, including the experience of the creation of Arabic «silent films» and characterises the peculiarities of the Egyptian national cinematographic art.

Key words: Arab cinematography, shadow theatre, Western films, Arabic «silent films», the national Egyptian cinematographic art.

От религиозного реформаторства к европеизации культуры мусульман

К 155-летию со дня рождения
Исмаила Гаспринского

Ответственный редактор-составитель З.А. Имамутдинова
Редактор Н.А. Борисовская
Корректор Г.А. Мещерякова
Оформление: И.Б. Трофимов
Компьютерная верстка: Н.В. Мелкова

Подписано в печать 25.12.2016. Формат 60 × 88$^{1}/_{16}$
Гарнитура PT Serif Pro. Уч.-изд.л. 23,5. Усл.-печ. л. 23,0
Тип. зак.

Оригинал-макет подготовлен
в Государственном институте искусствознания
125009, Москва, Козицкий пер., д. 5