

Российская академия наук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

РУССКИЙ ОРИЕНТАЛИЗМ
(НАУКА, ИСКУССТВО, КОЛЛЕКЦИИ)



Санкт-Петербург
2019

УДК [39+746+82-1](1-11
ББК [63.5+85.12+84-5](5)
P89

Рецензенты:

д. филол. н., проф. М. Н. Суворов (СПбГУ, Восточный факультет),
к. и. н. М. С.-Г. Албогачиева (МАЭ РАН)

P89 Русский ориентализм (наука, искусство, коллекции) /
под ред. М. Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2019. — 288 с.

ISBN 978-5-88431-

Цель настоящего издания — представление трех аспектов понятия «русский ориентализм», связанных с его проявлениями в отечественной науке, искусстве, а также в музейных коллекциях. Обращение к теме с разных авторских точек зрения при сохранении единства научного подхода позволяет показать уникальную многогранность этого явления, свойственную именно российской среде. География сюжетов (Центральная Азия, Турция, Индия, Урало-Поволжский регион) убедительно показывает, что русский ориентализм распространяется далеко за пределы территорий, входивших в состав Российской империи или находившихся под ее влиянием. Авторский коллектив предлагает читателю трактовку ориентализма как обладающего внутренним единством способа восприятия и видения Востока, его проектирования и со-творения, выражаемого в самых разнообразных аспектах: профессионально-научном, художественном, бытовом и пр.

Книга вводит оборот значительные блоки прежде неизвестных или малоизвестных литературных, музейных и архивных материалов.

УДК [39+746+82-1](1-11)
ББК [63.5+85.12+84-5](5)

ISBN 9978-5-88431-

© Коллектив авторов, 2019
© МАЭ РАН, 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редактора	7
ОРИЕНТАЛИЗМ АКАДЕМИЧЕСКИЙ И МИССИОНЕРСКИЙ	
Россия и «азияты»: риторика и практика российского ориентализма (<i>К. С. Васильцов</i>)	13
Российские востоковеды и этнографы в Киргизии (история и перспективы изучения региона) (<i>И. В. Стасевич</i>)	32
Система Ильминского в этноистории кряшен и нагайбаков (<i>С. Ю. Белоруссова</i>)	58
ОРИЕНТАЛИЗМ ЛИТЕРАТУРНЫЙ	
Образ древнеиранского пророка Заратуштры в русской поэзии (<i>В. Ю. Крюкова</i>)	83
Ориентализм в стихах современных петербургских востоковедов: комментарии на полях (<i>М. А. Родионов</i>)	98
Индийские реалии на советской сцене в середине 1920-х годов (к истории МАЭ) (<i>И. Ю. Котин, Н. Г. Краснодемская, Е. С. Соболева</i>)	109
ОРИЕНТАЛИЗМ МУЗЕЙНЫЙ	
Восточные ковры в русских коллекциях и интерьерах. Туркменские ковры во дворцах и музеях Санкт-Петербурга. XVIII–XX вв. (<i>Е. Г. Царева</i>)	132

Малоизвестные собиратели и их фотоиллюстративные коллекции по казахской культуре в МАЭ РАН (<i>B. A. Прищепова</i>)	166
Эбберлинг. Путешествие во времени (<i>E. A. Резван</i>)	199
От шама'иля к агитационному плакату и обратно (по материалам коллекций МАЭ РАН) (<i>A. Ю. Кудрявцева, M. E. Резван</i>)	231
Список использованной литературы	268

*Скажи мне, какой твой чужой,
и я скажу тебе, какой ты!¹*

¹ Лысенко, 2009. С. 63.

ОТ РЕДАКТОРА

Сегодня мы уже не можем говорить о том, что знаменитый «Ориентализм» Э. Саида остался в России незамеченным. Рефлексии по поводу этой книги, а также порожденного ею постколониального дискурса посвящено множество самых различных текстов, монографий, научных сборников¹, выставочных каталогов² и даже учебных пособий³. Авторы данной работы предпочитают в целом дистанцироваться от теоретических дискуссий на эту тему, хотя, безусловно, полностью уклониться от них не представляется ни возможным, ни правильным.

Наша книга призвана показать различные грани русского ориентализма, связанные с его проявлениями в отечественной науке, искусстве, а также в музеиных коллекциях. Первая глава посвящена преимущественно академическому ориентализму, вводная часть рассматривает историографию вопроса и его текущее состояние. Второй раздел рассказывает об истории и перспективах этнографического изучения киргизов. В третьем разделе этой главы речь идет о миссионерской деятельности Н. И. Ильминского среди инородческого населения Урало-Поволжья.

В двух первых разделах следующей главы представлены ориентальные мотивы в поэзии: от стихотворных рефлексий по поводу образа Заратушты до ориентализма как корпоративной идентичности современных петербургских востоковедов, авторов стихотворных сборников, оказывающихся в данном случае одновременно и объектами, и субъектами исследования. Кроме лирики, здесь мы также касаемся драмы, на примере которой

¹ Обзор основной литературы, посвященной вопросу, см. в авторских разделах К. С. Васильцова и И. В. Стасевич. К ним я хотела бы добавить еще две актуальные для темы работы: Beyond Orientalism, 1997; Соколовский, 2001, — которые были полезны при работе над этой книгой.

² См., например: Резван Е., Резван М., 2018.

³ См., например: Соболев, Суворов, 2016. С. 31–41; Гавристова, 2018.

можно наблюдать развитие интереса к экзотическому Востоку в раннесоветский период (с неизбежной политической подоплекой) и формы его реализации на театральной сцене.

Третья глава содержит сюжеты, так или иначе связанные с важным прикладным аспектом ориентализма, а именно с коллекционированием, внедрением предметного мира Востока в музейное пространство и его изучением. Здесь рассказывается о сохранении и изучении наследия народов Востока в музеях, личностях собирателей, пионерах художественной и этнографической фотографии. Затрагиваются также вопросы репрезентации и интерпретации визуальных образов мусульманской культуры, в частности возможная преемственность между видом мусульманского изобразительного искусства и советским агитационным плакатом. Отдельный раздел посвящен туркменским коврам как неотъемлемому атрибуту культуры Востока, истории их поступления в частные и музейные собрания Петербурга, а также бытованию в интерьерах.

Как уже было сказано, авторы не имели целью включиться в полемику относительно понятия «ориентализм» вообще и его приложения к отечественным реалиям в частности. На этих страницах мы не ставим и не снимаем актуальные сегодня вопросы (неизбежно идеологически ангажированные, несмотря на лежащую в их основе в высшей степени правильную идею борьбы с субъективизмом): о «гуманности» российского колониализма (чего в нем больше, империализма или цивилизаторства?), о том, является Россия субъектом или объектом ориентализма, о сконструированном «мифологическом пространстве» Востока в произведениях искусства (миф или этнографическая реальность?), о проблемах хранения колониального наследия в западных музеях и пр. Наша задача иная. Мы хотели рассказать о том, как Восток, столь близкий нам, хотя и «экзотический» Другой, на протяжении веков, проникая в ткань российской повседневности, исподволь трансформировал ее, питая и обогащая удивительными идеями и образами, привнося новые обычаи и моду, но, главное, вызывая самый живой отклик у разных слоев населения

разных эпох. Наш «внутренний Восток» никогда не был пассивной, хранящей безмолвие саидовской *альмееей*! Напротив, вся наша совместная история свидетельствует о непрерывном диалоге, посредством которого мы, осознавая свою непохожесть, пытаемся понять не только Другого, но и самих себя, через свое отражение в нем.

Мы рассматриваем эту книгу как начало большого проекта, который может объединить не только российских исследователей, но и наших друзей и партнеров из ближнего зарубежья. Очевидно, что обозначенная здесь тематика с каждым годом встречает все более заинтересованный отклик самой широкой аудитории. В этой связи мы убеждены, что результаты наших исследований могут найти свое воплощение в самых разнообразных выставочных, фестивальных, театральных и кинопроектах.

M. Резван

**ОРИЕНТАЛИЗМ
АКАДЕМИЧЕСКИЙ
И МИССИОНЕРСКИЙ**

Россия и «азиятцы»: риторика и практика российского ориентализма

K. C. Васильцов

В первоначальном своем значении термин *ориентализм* / *orientalism* использовался в качестве общего обозначения возникшего в Европе научного направления, которое включало в себя ряд отдельных дисциплин (археология, история, лингвистика), занимавшихся изучением не-европейских / не-христианских восточных культур. Со времен Античности в силу известных исторических причин понятие *orient* ограничивалось по преимуществу территориями современного Ближнего и Среднего Востока, позднее эта дефиниция стала употребляться в расширенном толковании, указывая на азиатские цивилизации вообще, включая Африку и Дальний Восток¹. В современной литературе понятие «ориентализм» связывается, едва ли не исключительно, с книгой Э. Саида, ставшей, как пишет Локман, «одной из наиболее влиятельных научных работ в гуманитарной сфере, опубликованных на английском языке в последнюю четверть XX в.»². Э. Сайд предлагает три различных определения «ориентализма». В первом случае он говорит о научной специализации: всякий, кто так или иначе занимается изучением Востока или пишет о Востоке, независимо от того, будь то антрополог, социолог, историк или филолог, является ориенталистом (*orientalist*) и соответственно сфера его или ее деятельности называется *ориентализм*³. Чуть ниже Э. Сайд истолковывает этот термин как

¹ Тем не менее, несмотря на появление «ориенталистских» работ по Дальнему Востоку (Китай, Япония), тенденция связывать понятие *ориентализм* со странами Ближнего Востока и Северной Африки с преобладающим мусульманским населением продолжает сохраняться и в современных антропологических и региональных исследованиях.

² Lockman, 2004. P. 190.

³ Said, 2003. P. 2.

способ видения мира или особый стиль мышления, в основании которого лежит онтологическое и эпистемологическое противопоставление Востока (Orient) и Запада (Occident). Такого рода эссециалистский подход во многом определил содержание и характер многочисленных литературных произведений, философских, политологических и экономических теорий. В этом смысле понятие «ориентализм» в равной степени адекватно описывает наследие Эсхила или Гюго, Гегеля или Маркса¹. Наконец, Э. Сайд приводит дефиницию «ориентализма» как институции, не только конструирующей знание о Востоке, но и устанавливающей особый вид отношений между Западом и Востоком, который основывается на доминировании Запада в политическом, экономическом, культурном и военном отношении². Работа Э. Саида основывается на идеях Фуко (дискурс власть / знание), Грамши (культурная гегемония), Дерриды (деконструкция) и во многом отражает «дух времени» — знаковыми фигурами в интеллектуальном пространстве Европы и Америки были выросшие из студенческих протестов конца 1960-х годов Анри Лефевр, уже упомянутый выше Мишель Фуко, Ноам Хомский, Дэвид Харви, Уильям Бунге и другие, которые в том или ином виде разделяли левую идеологию и критиковали западный колониализм и империализм. Книга Э. Саида удачным образом совпала с общим умонастроением европейского академического сообщества, принявшегося активно пересматривать и переосмысливать классические подходы, сформировавшиеся в рамках востоковедных штудий в IX — начале XX в. Безусловно, в работе Э. Саида содержался значительный эвристический потенциал, который был во многом реализован в исследованиях конца 1980-х годов и начала XXI в. в различных сферах гуманитарного знания — литературоведении, антропологии, философии, социологии, феминизме (*feminism studies*), гуманитарной географии (*human geography*), объединенных общим проблемным полем (наследие колониальных

¹ Said, 2003. P. 2.

² Там же. Р. 3.

империй) и философскими установками, в частности, отказом от дуальных или иерархических моделей в пользу нелинейных, сложных описательных схем (в духе Делёза и Гваттари), характеризующих отношения власти, знания, социальных и экономических практик, пространства, времени (*post-colonial / subaltern studies*).

Работа Э. Саида немедленно вызвала критику со стороны некоторых представителей академических кругов на Западе, несколько скандализированных общей тональностью книги и воспринявшими ее как вызов не только своей профессиональной компетентности, но и самой возможности для европейцев высказывать свои суждения о Востоке или изучать Восток. Некоторые исследователи справедливо указывали на неточности и в целом довольно небрежное и вольное обращение Саида с историческими фактами¹. Другие оппоненты подчеркивали его упрощенный поход к пониманию и интерпретации содержания отношений Востока и Запада. Д. Копф, например, отмечал, что Сайд неверно истолковывает природу британского ориентализма, внесшего, несмотря на известные издержки, значительный вклад в модернизацию индийской культуры и немало способствовавшего пробуждению индийского национального (само)сознания². Приблизительно в том же духе высказывался пакистанский публицист, известный под псевдонимом Ибн Варрак, который считал оценку империализма как исключительно негативного феномена несправедливой и идеологически заданной³. Собственно, обвинения в тенденциозности и чрезмерной политизированности Э. Саида во многом определили существование полемики, развернув-

¹ Если оставить в стороне некоторые исторические неточности, на что указывает Д. Копф в своей публикации «Герменевтика против истории» (Kopf, 2000. P. 495–506), то критики Э. Саида делают акцент на его упрощенном походе к пониманию и интерпретации содержания (взаимо)отношений Востока и Запада. См., например, работу А. Ахмада «Между ориентализмом и историзмом» (Ahmad, 2000. P. 194, 285).

² См.: Там же. Р. 194.

³ Ibn Warraq, 2007. P. 235.

шейся вокруг книги палестинского автора с самого момента ее публикации¹. Один из главных противников концепции ориентализма Б. Льюис называет построения Э. Саида (который не был профессиональным востоковедом, что очень важно для Льюиса) не только ложными, но и просто абсурдными².

Азиатские территории России / Советского Союза на протяжении двадцатого столетия оставались, по понятным причинам, своего рода *terra incognita* для западной публики. После 1991 г. бывшие среднеазиатские республики, Волго-Уральский регион и Сибирь утратили исключительный статус «своего» пространства для представителей советской научной школы и стали рассматриваться как новое исследовательское поле, полигон для апробации и приложения теоретических концепций не только российских, но и зарубежных ученых. Безусловно, региональные исследования середины — конца 1990-х годов во многом сохранили и в какой-то мере сохраняют и теперь ангажированный подход западной советологии периода холодной войны. Тем не менее нельзя не признать, что после первоначального «освоения территорий» дискуссии по поводу применения концепции Э. Саида к опыту Российской империи / ССР в западной литературе начала XXI в. вышли на новый концептуальный уровень и приняли более философский характер. Толчком к этому послужила опубликованная в “Slavic Revue” статья Н. Найта «Григорьев в Оренбурге, 1851–1862: русский ориентализм на службе империи?». Реакцией на публикацию Найта стала критическая статья историка А. Халида (Adeeb Khalid) «Русская история и дебаты по поводу ориентализма», вышедшая в журнале “Kritika”. В том же номере был напечатан ответ Н. Найта «О русском ориентализме» и комментарии к этой полемике двух историков М. Тодоровой под заглавием «Есть ли русская душа у русского ориентализма?».

¹ Классическим примером может служить книга Мартина Крамера «Башни из слоновой кости на песке. Провал ближневосточных исследований в Америке» (Kramer, 2001).

² Lewis, 1993. P. 285

Применительно к России парадигма ориентализма немедленно вызывает ряд вопросов. Из них наиболее очевидный: строгая дихотомия Восток — Запад, вокруг которой Саид строит свою концепцию, в условиях России превращается в триптих «Запад, Россия, Восток»¹. Содержательную часть этой триады Н. Найт рассматривает на примере воззрений востоковеда В. В. Григорьева. В своей речи, позднее опубликованной отдельным изданием «Об отношении России к Востоку», он неоднократно подчеркивает «срединное» положение России между Востоком и Западом и не устает указывать на преимущества этого как для самой России, так и для Европы: «Какое же из племен Европейских сохранило в себе более азиатского элемента, как не славянское, позднейшее из оставивших общую прародину? Какой же народ в продолжение исторического существования своего имел больше связей, знакомство с азиатцами старейшее, как не наш...? Да если наука и гражданственность Европы должны говорить с Азией устами которого-нибудь из ее народов, так это конечно устами нашего. Ни в чьих других не будет просвещение понятнее, доступнее для азиатца, ни на чей голос не найдется в нем голоса скорее»².

Далее В. В. Григорьев говорит о состоянии отношений Российской империи и Азии, а также о следствиях русского правления, которые в целом оценивает как «чистейшую филантропию»³. В более поздней своей работе «Русская политика в отношении к Средней Азии», напечатанной в «Сборнике государственных знаний», совместную историю России и Азии В. В. Григорьев делит отчетливо на московский период, когда «Русь православная глядела совершенную татарщиной» и петровский, который начинается с идеи Петра Великого (так, впрочем, и не оцененной, как считает автор, современниками и биографами императора) о том, чтобы проложить путь русскому купечеству через степи

¹ Knight, 2000, P. 77.

² Григорьев, 1840. С. 8.

³ Там же. С. 9.

Средней Азии к сокровищам Индии, «которыми обогащались, проникавшие туда морями, приятели его голландцы и другие западноевропейские народы». По словам В. В. Григорьева, Петр I задумывал осуществить эту «гениальнейшую комбинацию» мирным путем, не завоевывая те страны, через которые шел предполагавшийся путь. Однако уже его преемники устремились «усваивать себе, без разбора, всякую западную европейщину» и вскоре «утратили всякое знание, всякое понимание Азии, которыми обладала Московская Русь»¹. Тем не менее, подводя итог своему краткому очерку, В. В. Григорьев пишет: «Так, без всякого огорчения, можем сознаваться мы и в неудовлетворительности нашей политики со времен Петра Великого, зная, что в настоящее царствование заглажены со славою почти все прежние промахи, и что русское имя в Средней Азии столь же грозно теперь и пользуется таким же уважением, как после разгрома Казани и Астрахани»². Тем не менее, если оставить в стороне воинственную и имперскую риторику, то основное содержание мысли В. В. Григорьева состоит в «цивилизаторской» миссии России.

Н. Найт в заключении своей статьи подчеркивает, что работы В. В. Григорьева есть не просто работы этнографа, с большой симпатией пишущего об объекте своего исследования, — все они проникнуты убеждением автора, что российская наука может и должна говорить на собственном языке и, располагая в полном объеме знанием о современных зарубежных исследованиях на «азиатскую тематику», выдвигать свои концепции и строить гипотезы, не довольствуясь заимствованными на Западе «непреложными истинами». Пример В. В. Григорьева демонстрирует, с его точки зрения, что методология Э. Саида, предложенная для понимания природы западного ориентализма, должна использоваться, если это вообще принципиально возможно, применительно к российскому контексту с осторожностью и огляд-

¹ Григорьев, 1874. С. 245.

² Там же. С. 261.

кой¹. Ориентализм, в том виде, в котором его представляет Э. Сайд, основывается на унифицированном эссенциалистском взгляде на Восток и «восточного человека» с его неизменными чертами и характеристиками, отличными от Запада. В противоположность этому «другой» в России — отнюдь не обязательно загадочный абориген, живущий за морями и океанами, а зачастую просто сосед, представитель этнических анклавов, глубоко проникших и веками существующих на русских территориях. В теоретическом плане ориентализм может функционировать одновременно на чистом дискурсивном уровне, формулируя и организовывая категории мышления, и на практическом, в этом качестве представляя собой набор позитивных суждений о Востоке и выступая в таком случае основанием для реальной политики².

Иную оценку деятельности В. В. Григорьева дает А. Эткинд в работе «Внутренняя колонизация». Первоначально книга вышла на английском языке, а спустя два года появился ее авторизованный перевод на русский, опубликованный издательством «Новое литературное обозрение»³. В России работа вызвала неоднозначные оценки, а неожиданные интерпретации автора, его размышления о крепостном праве и крестьянской общине как колониальных институтах, вкупе с не всегда в полной мере обоснованными и корректными сравнениями и неточностями фактического характера заставили некоторых его оппонентов говорить о «колонизации российской истории А. Эткиндом». Автор обращается к возникшей еще в конце XIX в. концепции «внутренней колонизации» (*Innere Kolonisation / Internal Colonization*), которая получила свое развитие в середине XX в. в работах Э. Сезар, Р. Блаунера, М. Хечтера, М. Фуко, Х. Арендт и др.⁴ А. Эткинд начинает с заявления: «И технически, и психологически Индия

¹ Knight, 2000. P. 97.

² Там же. Р. 98.

³ Etkind, 2011 (русский перевод: Эткинд, 2013).

⁴ Césaire, 1955; Blauner, 1969; Arendt, 1970; Hechter, 1975; Фуко, 2005.

была ближе к Лондону, чем многие губернии Российской империи — к Петербургу. Океаны соединяли, а земля разъединяла. В море были враги и пираты, но не было подданных — чуждых, бедных, недовольных или непокорных народов, которых надо было усмирять, исследовать, переселять, просвещать, облагать налогами, набирать из них рекрутов, отвечать за них перед миром»¹. Далее переходит к характеристике внутренней колонизации, которая трактуется им как «процесс культурной экспансии, гегемонии, ассимиляции в пределах государственных границ, реальных или воображаемых»². Хотя автор и не касается специально вопросов, связанных с восточными (среднеазиатскими) территориями Российской империи, тем не менее он включает В. В. Григорьева в свою историю в качестве примера «колониального бумеранга» — введенного Х. Арендт понятия, обозначающего процесс, в котором имперские власти переносят практику принуждения из колонии в метрополию. Личность В. В. Григорьева А. Эткинд выставляет скорее в непрятливом свете, приводя слова либерального мыслителя Б. Чичерина, который однажды назвал Григорьева «грязнейшим из грязных людей»³. В укор Григорьеву ставится и академическое востоковедное образование, сделавшее, по Эткинду, его «еще большим ястребом в колониальной политике, чем военное — его коллег-офицеров», и успешная карьера государственного служащего, и замечания по еврейскому вопросу: «Все зло заключается в том, что евреи не хотят существовать теми средствами, как остальное народонаселение, не хотят заняться производительным трудом»⁴. Идеи и деятельность В. В. Григорьева в различных ипостасях — ученого, представителя колониальной администрации, имперского чиновника, по оценке А. Эткинда, шире, чем ориентализм в понимании Э. Саида, это «ташкентство»

¹ Эткинд, 2013. С. 15.

² Там же. С. 18.

³ Там же. С. 265. Пирожкова, 1997. С. 146.

⁴ Эткинд, 2013. С. 265.

Салтыкова-Щедрина, «российская версия имперского бумеранга, которая переносила ориенталистские методы правления на имперскую нацию»¹.

А. Халид в своей работе “Russian History and the Debate over Orientalism” задается целью предложить возможные пути решения вопросов, возникших в рамках дискуссии по поводу ориентализма и российской имперской истории. По собственному его признанию, одним из мотивов стало несогласие с аргументацией Н. Найт. А. Халид предварительно оговаривается, что далек от того, чтобы некритично принимать «универсальную модель» и использовать ее для объяснения феномена отношений России с Центральной Азией, и пытается рассмотреть историю этих отношений, равно как и историю самой России, в более широком компаративистском ключе. Э. Саид, как известно, свою работу построил главным образом на британской, французской и американской традиции репрезентации Востока, хотя, безусловно, признавал значение Германии, Италии, России и других европейских стран в развитии ориенталистского дискурса. Более того, Э. Саид утверждает иной в сравнении с европейскими морскими державами характер российского империализма / колониализма, хотя в дальнейшем мыслить эту подробно и не развивает. В частности, он пишет: «Россия, однако, приобрела свои имперские территории почти исключительно через присоединение. В отличие от Британии или Франции, которые преодолевали тысячи миль от своих границ на другие континенты, Россия расширялась, поглощая территории вместе с их населением, которые находились у ее границ, и в процессе этого движения устремлялась все далее и далее на восток и юг»². По утверждению А. Халида, Н. Найт и другие исследователи российской истории, мало внимания уделяют этому обстоятельству и, по сути, ограничиваются, как и в случае с Э. Саидом, лишь констатацией своеобразия российского империализма, не пытаясь сколько-нибудь проблем-

¹ Эткинд, 2013. С. 266.

² Said, 1993. P. 10.

матизировать это своеобразие и сделать его непосредственным объектом рефлексии¹.

Более подробно, настолько во всяком случае, насколько это возможно сделать в весьма небольшой по своему объему публикации, А. Халид останавливается на трех, наиболее существенных, с его точки зрения, моментах. Во-первых, дилемма власть / знание. Как отмечает А. Халид, В. В. Григорьев так и не преуспел в том, чтобы превратить свое знание востоковеда в инструмент политических практик. Об этом, кстати, не раз в своих письмах говорит и сам В. В. Григорьев. Если, по мысли Н. Найт, ориентализм не мог функционировать в качестве экспертного или практического института, независимого от государства в силу того, что наука в целом в системе российской академии не была автономной, то А. Халид обращает внимание на то, что Э. Саида в большей степени интересовал не сам статус академических дисциплин и, в частности, востоковедения, а содержательный разрыв между тем, каким образом и в какой степени наука или отдельная ее отрасль провозглашают и позиционируют себя в качестве самостоятельного учреждения, и действительной, фактической зависимостью науки от государства и государственной политики. В этом смысле А. Халид не видит принципиальных расхождений между Российской империей, с одной стороны, и Францией или Британией — с другой. Суть ориентализма везде одинакова — утверждение цивилизационных различий. Восточный человек является восточным (т. е. «другим») потому, что принадлежит к другой цивилизации, у которой нет потенциала к историческому развитию, которая находится *вне истории*².

С точки зрения А. Халида, полемика по поводу уместности оппозиции Orient / Occident применительно к российской действительности и своеобразии (или «идиосинкразии», в терминах Н. Найт) российского ориентализма, отличного от «настоящей» его европейской версии, сама по себе является производной

¹ Khalid, 2000. P. 694–695.

² Ibid. P. 696.

западной модели репрезентации Востока. Наличие некой особой связи или близости России и Азии, о которой не раз писали и продолжают писать ученые и публицисты, имеет, как считает А. Халид, лишь малое касательство до самой Азии, в значительной мере это — «плод любви несчастной», результат неоднозначных и сложных отношений России и Запада, существующего в России комплекса перед западным миром. Здесь автор вспоминает слова Ф. М. Достоевского, написанные после взятия генералом Скобелевым Геук-Тепе: «В Европе мы были приживальщики и рабы, а в Азию явимся господами. В Европе мы были татарами, а в Азии и мы европейцы¹. В целом А. Халид не видит существенных различий между российским и западным восприятием Востока — само это географическое понятие в русской литературе начиная с XIX в. превращается в «самоочевидную категорию, которая ассоциировалась с деспотизмом, фанатизмом, коварством, насилием и эротизмом», как и в остальной Европе².

К сказанному выше можно добавить, что размышления В. В. Григорьева по поводу роли и места России в культурном пространстве Европы и Азии вполне соответствовали букве и духу дискуссий российских философов XIX — первой половины XX в. — от П. Я. Чаадаева, в своих «Философических письмах» обозначившего триаду Запад — Россия — Восток, до Вл. Соловьева, сформулировавшего идею «нового религиозного сознания», духовного примирения Востока и Запада. Между ними были еще Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, евразийцы Н. Трубецкой и П. Савицкий, стоящий особняком в этом ряду Н. Ф. Федоров, в своих историософских построениях отводившие значительное место «восточному вопросу». Эти мыслители не были востоковедами по образованию и профессии, однако именно они создали ориентальный пласт русской культуры, пытаясь по-своему решить проблему отношения России к Европе. Если для отечественной религиозно-философской традиции Восток все же

¹ Достоевский, 1995. Т. 14. С. 508.

² Khalid, 2000. P. 697.

не имел вполне самостоятельного значения и играл скорее прикладную роль, то в академической востоковедной среде в то же самое время возникает собственный дискурс «чистого знания о Востоке», апологетами и проводниками которого стали патриархи отечественной ориенталистики — В. Розен (1849–1908), В. Бартольд (1869–1930), С. Ольденбург (1864–1934), Н. Марр (1864–1934), нередко выступавшие критиками западного востоковедения, чрезмерно ангажированного и вовлеченного в политические колониальные практики.

Показательна в этом отношении работа (курс лекций) В. Бартольда «История изучения Востока в Европе и России» (1911), где в главе, посвященной принципам исторического исследования и методам исторической критики, автор, в частности, отмечает «предвзятое отношение» европейских ученых к предмету своего исследования: «Народы Востока не имеют и никогда не имели истории, в европейском смысле этого слова... религия, обряды, светское государственное устройство, даже искусство основаны на том, чтобы все существующее осталось неизменным, чтобы не допускалось ни дальнейшее развитие собственной культуры, ни влияние иноземцев»¹. Пренебрежительное отношение европейцев к «отсталым народам Востока», начавшееся с XVII в., позднее вылилось в преувеличенную оценку «культурного уровня народов древнего Востока по сравнению с бытом современных народов западной и восточной Азии»².

Полемика по поводу действительной или мнимой аполитичности российского, а затем советского востоковедения, степени его участия и вовлеченности в создание имперских / советских нарративов составила основное содержание дискуссий, развернувшихся вокруг российского ориентализма в начале первого — середины второго десятилетия XXI в. Именно в это время начал издаваться журнал *“Ab Imperio”*, появление которого совпало, едва ли случайным образом, с «ревизионистским духом» исто-

¹ Бартольд, 1925. С. 22–23.

² Там же.

рико-культурных исследований имперской истории России, на Западе вышли две монографии по истории российско-иранских отношений. В одной из них (E. Andreeva) собраны путевые заметки и воспоминания русских путешественников, дипломатов и военных, интересные с той точки зрения, что в Иране влияние России и в политическом, и в культурном отношении было ограниченным, во всяком случае в сравнении с «внутренними колониями», территориями Центральной Азии¹. В другой (D. Volkov) эти отношения рассматриваются в контексте политического противоборства Россия — Запад как важный элемент «западного вектора» внешней политики России². По материалам состоявшейся в Кембриджском университете конференции в 2015 г. вышел специальный выпуск журнала “Iranian Studies”, посвященный российским / советским иранистам и ориентализму.

Специальным полем исследований является изучение советского ориентализма. Основной акцент дискуссий по этому поводу смещается на проблему природы власти и характера властных отношений между союзным центром и республиками. Камнем преткновения стал вопрос о том, можно ли считать Советский Союз колониальной империей в классическом понимании этого термина или же в СССР были реализованы новые стратегии доминирования, которые требуют других подходов, описательных схем и другого понятийного словаря для своей характеристики. Отчасти различные аспекты советского ориентализма рассматриваются в объемной монографии С. Н. Абашина «Советский кишлак», написанной в жанре микроистории (к. Ошоба) и охватывающей период с конца XIX в. до распада Советского Союза³.

Своебразным итогом полемики по поводу российского ориентализма можно, вероятно, считать публикацию в 2016 г. в Москве сборника статей отечественных и зарубежных востоко-

¹ Andreeva, 2007. По поводу «внешней колонизации» см.: Эткинд, 2013.

² Volkov, 2018.

³ Абашин, 2015.

ведов, историков и антропологов «Ориентализм vs ориенталистика»¹. Тематика сборника, безусловно, шире собственно российской специфики, в него вошли также интересные исследования по ориентализму в философии, западной беллетристике и кино. Что касается непосредственно интересующей нас тематики, то стоит отметить статью А. К. Бустанова «Ножницы для среднеазиатской историографии», в которой рассматриваются так называемые «восточные проекты», осуществлявшиеся в СССР в рамках ленинградской востоковедной школы в период с 1930-х по 1970-е годы². Основной тезис автора заключается в том, что, несмотря на декларацию или по крайней мере «предполагаемую аполитичность» ленинградского востоковедения, возникновение которого в качестве самостоятельного историко-лингвистического направления в изучении письменных памятников Востока связано с учреждением в 1818 г. в Санкт-Петербурге Азиатского музея (позднее Ленинградское отделение Института востоковедения РАН, ныне Институт восточных рукописей РАН), издательские проекты в области востоковедения «начинались и велись по политическому заказу и затем использовались как основные источники для официальных исторических нарративов, особенно в новых советских метаисториях для каждой из среднеазиатских республик»³. В центре внимания А. К. Бустанова академические предприятия по публикации источников по истории туркмен, казахов, киргизов, знаменитой хроники Рашид ад-дина *Джами‘ ат-таварих* («Сборник летописей»), которые легли затем в основу составления «канонизированных» историй союзных республик. Автор выделяет и анализирует две характерные черты советского востоковедения — его коллективный характер и центральное планирование. Заметим здесь, что «коллективистский характер» работы над некоторыми проектами не является исключительно советским изобретением и вполне

¹ Ориентализм vs ориенталистика, 2016.

² Бустанов, 2016. С. 108–166.

³ Там же. С. 109.

успешно реализуется в современных условиях — достаточно вспомнить, например, многотомный лингвистический перевод с комментариями *Маснави-и ма'нави* («Поэма о скрытом смысле») Джалаля ад-дина Руми, выполненный совместно коллективом петербургских и московских востоковедов. Схожим проблемам посвящено также и отдельное монографическое исследование А. К. Бустанова, опубликованное годом ранее на английском языке под названием “Soviet Orientalism and the Creation of Central Asian Nations”¹.

«Инородческий дискурс» в дореволюционной России, его нюансы и эволюция в ранний советский период рассматриваются в написанной в соавторстве статье В. О. Бобровникова и А. Ю. Конева «Свои «чужие»: инородцы и туземцы в Российской империи»². Оформленное и зафиксированное в законодательной практике в 1822 г. понятие «инородцы» — один из ключевых терминов «колониального словаря» имперской администрации, позднее «инородцы» были заменены на «туземцев», а в советское время — на «коренные народы», что тем не менее не изменило содержания политических практик, осуществлявшихся метрополией / центром, и не помешало «инородческому дискурсу оказывать существенное влияние на ранние советские проекты по нациестроительству и модернизации бывших восточных окраин страны»³.

Вновь обращается к проблеме сартов С. Н. Абашин, который рассматривает в русле идей Б. Андерсона различные тенденции в реализации программы по составлению этнографической классификации «туземных» народов империи. «Сарты», как заключает автор, остались в этой классификации «незавершенной, неоднозначной и не вполне легитимной категорией». Хотя представителям колониальной администрации и чиновникам, занимавшимся конструированием «сартской народности», не удалось

¹ Bustanov, 2015.

² Бобровников, Конев, 2016. С. 167–206.

³ Там же. С. 206.

до конца осуществить свои начинания, тем не менее сам факт возникшей по этому поводу полемики и обсуждение «проблемы сартов» имели свое значение для формирования нового языка политического и национального дискурса, который затем использовался при создании идентичностей в национальных советских республиках и постимперской риторике¹.

В целом сборник отражает ситуацию в современных ориенталистских штудиях, которые отличает более взвешенный и умеренный подход, нежели это было у Э. Саида, к проблеме отношений Востока и Запада, хотя основное положение сайдовской программы продолжает оставаться неизменным.

Критический пересмотр и осмысление западных востоковедных исследований и концепций Востока, помимо собственно научной рефлексии, в значительной степени определяется «идеологией борьбы» с европейским востоковедением, которая «исходит из однозначного превосходства западной культуры над “восточными”, прежде всего арабо-мусульманской. Весь пафос этой идеологии заключается в том, чтобы это превосходство, де-факто признаваемое Э. Саидом в каждой его строке “Ориентализма”, старательно скрыть и заставить стыдиться того, что такое превосходство *могло бы* быть высказано. Стыдливость как боязнь обнаружить свое потаенное в полной мере проявляется здесь. У борцов с ориентализмом отсутствует теория, позволяющая им показать и доказать равенство культур, а не только декларировать его, поэтому они вынуждены попросту прятать то, что хотели бы опровергнуть. Именно здесь — корни *стыдливости*, неизменно сопровождающей тексты антиориенталистов»².

За два года до этой полемики на страницах ежегодника «Ишрак» под редакцией А. В. Смирнова вышел сборник статей под названием «Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема»³. Здесь проблематика ориентализма, т. е. отношения

¹ Абашин, 2016. С. 208–265.

² Смирнов, 2012. С. 605.

³ Россия и мусульманский мир, 2010.

разных культур и, как следует непосредственно из этого различия, способы репрезентации и возможности адекватного перевода языка одной культуры на язык другой, рассматривается с философских позиций, вне контекста исследовательского проекта Э. Саида. Собственно, основное содержание сборника в кратком своем виде заключено в метафоре, приведенной А. В. Смирновым в предисловии: «Давайте в теплый солнечный день зайдем на мелководье, в прозрачную чистую воду озера или реки. Возьмем палку и проведем опыт, древний как само человечество. Мы погружаем палку в воду; она вдруг ломается, — но, несмотря на излом, продолжает погружаться. Но где же излом? Мы никогда не найдем его, если будем искать в древе палки, то есть, собственно, в том, что претерпело излом. Нет его и в воде: она прозрачна и легка, принимает и отпускает все, что в нее погружается. И тем не менее излом есть, и он вполне ощутим... Нечто подобное испытывает исследователь, долго и профессионально общающийся с изучаемой культурой... Необходимо знать, что и как *преломляется* при переходе из одной культурной среды в другую; между какими именно культурными средами наблюдается такой эффект преломления и как именно он воздействует на погруженные в эти культурные среды объекты»¹. Поставленную таким образом проблему авторы пытаются решить на примере двух макрокультурных ареалов — западного мира, речь в данном случае идет прежде всего о России, и мусульманского мира, неоднородного по своему этническому составу, различного по своим культурным и политическим традициям, т. е. внутренне разнообразного и тем не менее одновременно представляющего собой единство, которое не отрицается и не отменяется этим внутренним разнообразием.

Ориенталистские исследования в силу инерции мышления самих исследователей, ученых, представляющих западную научную школу, склонны, иногда неосознанно, искать и, естественным образом, находить в восточных культурах то, что является

¹ Россия и мусульманский мир, 2010. С. 11–12.

вариантом собственной культурной традиции, пускай в необычных и экзотичных формах, приписывать иной культуре свои (западные) категории мышления. Эти «априорные герменевтические ожидания» при некритическом подходе приводят в результате к ложным толкованиям текста (в широком смысле) культуры. Преодоление такого рода «ловушек» интерпретации А. В. Смирнов видит в изучении логико-смысловых оснований инокультурной картины мира¹.

Такой подход реализуется авторами в шести разделах сборника, посвященных различным вопросам взаимодействия и отношения России и мусульманского Востока, от исследования православной миссионерской деятельности среди мусульман до анализа и толкования поэтического текста *Мантик ат-тайр* («Язык птиц») персидского мистика Фарид ад-дина ‘Аттара (ум. ок. 627/1230). Эта разрабатываемая на протяжении нескольких десятилетий исследовательская программа обладает, как представляется, значительным эвристическим потенциалом, во всяком случае предлагает некий выход из эпистемологического тупика, в котором оказались классические ориенталистские исследования апологетов подхода Э. Саида, с большим или меньшим успехом критикующие традиции западного востоковедения, но не предлагающие, по существу, собственного решения коллизии трактовок тех или иных явлений восточных культур.

Дискуссии по поводу российского ориентализма, разумеется, отнюдь не исчерпываются упомянутыми выше работами, их список можно было бы значительно расширить за счет привлечения специальных исследований, посвященных отдельным этническим общностям, историко-культурным регионам или произведениям искусства и литературы. Остается лишь заметить в заключении этого краткого и далеко не полного очерка, что оживленная полемика вокруг специфики российского ориентализма в настоящее время стихла, что отчасти можно объяснить

¹ Россия и мусульманский мир, 2010. С. 15–125. По поводу логико-смысловой теории см.: Смирнов, 2001.

высокой степенью политизированности самих этих споров, которые, вероятно, невозможно разрешить в позитивном ключе методами «чистой науки», без вовлечения в дискуссии идеологического характера, отчасти пресыщением исследованиями этой тематикой, дальнейшее освоение которой нуждается, возможно, в разработке нового, аксиологически нейтрального языка и терминологии.

Российские востоковеды и этнографы в Киргизии (история и перспективы изучения региона)

И. В. Стасевич

Россия и государства Центральной Азии более двух веков составляли единое политическое образование. Именно XIX и первая половина XX в. стали периодом их наиболее активного взаимодействия и культурного взаимовлияния. Однако этот исторический период не следует рассматривать обособлено, не учитывая многовековой опыт существования Российского государства и Центральноазиатского региона. Присоединение центральноазиатских территорий к Российской империи само по себе стало следствием закономерного развития геополитических и социально-экономических процессов в регионе. Основными факторами, подтолкнувшими колонизационное движение, стали внешнеполитическая угроза для существующих государственных структур, социально-политическая нестабильность в регионе, рассеянность власти и множественность субъектов властных отношений, а также предпринятые шаги на сближение с Россией со стороны правящей элиты.

Причиной активизации России в Центральной Азии, в том числе в той ее части, где располагается современная Киргизия, стали планы по захвату этих территорий Англией и восточными странами. Россия была заинтересована в установлении четких и безопасных государственных границ. Политический интерес в определенной мере стимулировал и научное изучение этого региона. С середины XIX в. мы уверенно можем говорить о сложении научного направления в изучении быта, нравов, обычаяев народов, живущих на этих территориях. Киргизия — страна труднодоступная, горная, путешествия по ней сопряжены с трудностями. Российское присутствие на этой территории ощущалось заметно слабее, чем, скажем, в центрах расселения оседлого населения или в пограничных с Россией землях казахов.

Перед тем как рассматривать взаимоотношения центральноазиатских государств и России и вопросы формирования научного направления в изучении культуры аборигенного населения, остановимся на краткой характеристике восприятия и оценки российского присутствия в регионе как со стороны российских, западноевропейских ученых, так и со стороны представителей народов, населяющих изучаемый регион. В настоящее время сформировались два основных взгляда на проблему. С одной стороны (и этим отчасти грешат работы современных центральноазиатских авторов), Россия рассматривается как типичная империалистическая держава, по своим политическим и экономическим устремлениям не отличающаяся от других колониальных государств¹. С другой стороны, ряд авторов склонен рассматривать историю взаимоотношений России и Центральной Азии как самобытный процесс освоения и управления «близким Востоком»².

Центральная Азия никогда не была для России «другим Востоком», многовековые культурные, политические контакты, территориальная близость определили специфику процесса включения Центральноазиатского региона в состав Российской империи и во многом повлияли на формирование собственной российской идентичности. Нельзя забывать и об импульсе со стороны аборигенного населения: сложная внешнеполитическая ситуация, внутриполитическая борьба за власть заставляли искать сильных союзников, выбирая между Россией, Англией и Китаем. Да и сама Россия западной цивилизацией часто рассматривается как часть Востока, часть ориенталистского дискурса³. Реальность дает нам более сложную картину, русский ориентализм нельзя оценивать как застывшую систему, ее понимание развивалось в зависимости от смены политических доктрин, господствующих

¹ Каппелер, 2000; Sunderland, 2004; Халид, 2005; Ливен, 2007, Миллер, 2008 и др.

² Knight, 2000, Абашин, 2005; Тольц, 2013 и др.

³ Нойманн, 2004; Malia, 1999; Henderson, 2007 и др.

в науке направлений и, конечно, от личностных взглядов самих исследователей Востока. Стоит согласиться с мнением С. Н. Абашина, который пишет, что высказывания обоих сторон в этом споре по-своему справедливы. «Халид прав, утверждая, что русский ориентализм вполне вписывался в стандарты “классического” европейского ориентализма... и пытался выступать в роли гегемона и лидера по отношению к “Востоку”. Найт прав в том, что у русского ориентализма было много особенностей и внутренних противоречий»¹.

В конце XIX в. среди представителей академической науки все чаще звучит мнение, что изучать нужно в первую очередь «собственный Восток», территории, входящие в состав Российской империи, и тем самым послужить российскому государству. В отличие от западноевропейской колонизации, присоединенные Россией территории с давних пор входили в зону ее культурных, политических и экономических интересов. Отсутствие глубокой дистанцированности культур метрополии и колоний позволило достаточно быстро включить колониальные территории в общегосударственное правление и общекультурный контекст. Колониальный процесс не был спровоцирован географическими открытиями новых земель, как колониальная экспансия европейских держав, к Российской империи присоединялись земли, примыкавшие к ее границам, хорошо известные ранее, что в определенной степени сглаживало этническую, лингвистическую и культурную дистанцию и облегчало межэтническое взаимодействие.

Есть мнение, что «русский ориентализм основан на идее цивилизаторской миссии»². Но стоит обратить внимание и на тот факт, что среди российской интеллигенции, работавшей с «инородцами», звучало сомнение в истинном цивилизаторском влиянии на Туркестан. Например, В. П. Наливкин (1852–1918) писал, что, наряду с привнесенными Россией в Туркестанский край благами европейской цивилизации, российские власти повинны

¹ Абашин, 2005. С. 20.

² Там же. С. 47.

в создании коррумпированной «туземной аристократии», он отмечал культурную отсталость русских переселенцев, их высокомерное и пренебрежительное отношение к местному населению¹. Противопоставление передового Запада и отсталого архаичного и традиционного, не имеющего собственного потенциала развития Востока проявило себя в политике модернизации социально-политического, экономического и культурного устройства колониальных окраин империи. В советский период политика империализма рассматривалась как детище европейской цивилизации, колониализм и классовая эксплуатация нередко смешивались в рамках единой концепции «угнетения народов», ориенталистский подход постепенно сменился идеологическим, оценки менялись от полного осуждения и прославления национально-освободительного движения народов против империи до принятия прогрессивного влияния российской политики и культуры на жизнь коренных народов региона. Все эти позиции отразились и на развитии научных школ.

Не будем забывать, что историческая наука склонна активно рефлексировать на тему смены политических систем, определяющих основные научные доктрины. Так, работы не только советского периода, но и постсоветской эпохи часто имеют политически ангажированный характер. Народы, которые долгие годы составляли единое политическое образование, оказались в состоянии взаимного отчуждения, что, несомненно, оказало влияние на господствующие в обществе представления об исторических событиях, связанных с вхождением Центральной Азии в состав России. Именно в период широкого плюрализма мнений политические предпочтения авторов прослеживаются достаточно четко.

Изложив основные позиции современных авторов, оставим эту тему и сошлемся на работу отечественного востоковеда В. Г. Соболева, в которой он досконально разбирает вопросы историографии российского ориентализма².

¹ Наливкин, 1913. С. 72–73, 80–81.

² Соболев, 2013. С. 39–59.

Судьба российского ориентализма неразрывно связана с историей становления и развития отечественной этнографической науки. Еще в 40-х годах XIX в. определились два взгляда на перспективы развития этнографии. Одно направление, которое развивал Карл Бэр (1792–1876), рассматривало этнографию как науку о культурах народов, населяющих Российскую империю, как одно из направлений европейской науки. Такой подход отталкивался от европейского понимания внешней колонизации. Второе направление связано с именем русского ученого И. Н. Надеждина (1804–1856), видевшего в этнографии в первую очередь науку о России и русском народе, культура которого была во многом непонятна и неизвестна российской элите. Проект Надеждина формировал внутренний аналог ориентального пространства и утверждал новую точку зрения на Восток, западную по методу и внутреннюю по местоположению. По мнению А. Эткинда, русская этнография породила новый, внутренний род ориентализма¹.

Этнография народов, населяющих Центральноазиатский регион, зарождалась в недрах востоковедения как совокупности научных дисциплин, изучающих Восток. В статье речь пойдет о Киргизии, об истории и перспективах развития научной этнографической школы по изучению культуры киргизов, как традиционной, так и современной, с позиций российского и отчасти социалистического ориенталистского дискурсов. Несмотря на то что тюркоязычные кочевники Евразии «представляют собой внешние границы “Востока” с точки зрения ориентализма»², попробуем вписать историю изучения Киргизии в общий контекст ориенталистской науки.

Первые достоверные сведения этнографического характера, представляющие интерес для специалистов, изучающих историю и культуру Киргизии, появляются в середине — второй половине XIX в. Среди них дневниковые записи лекаря Зибберштейна

¹ Эткинд, 2002. С. 293–294.

² Халид, 2005. С. 314.

(1789–?), участника военно-дипломатической миссии в Прииссыккулье¹, сведения, собранные первыми учеными путешественниками на Тянь-Шань П. П. Семеновым-Тян-Шанским (1827–1914)² и Ч. Валихановым (1835–1865)³. Силами профессиональных востоковедов, историков, географов ко второй половине XIX в. складывается корпус научных знаний о киргизских землях. Ни в коем случае нельзя недооценивать значение работ околонаучного характера — путевых заметок, дневниковых записей, мемуаров, публицистики тех лет, которые, несомненно, дополняли академические сведения и стимулировали живой интерес российской интеллектуальной элиты и простых обывателей к истории и культуре аборигенного населения края. Российское государство поддерживало процесс политico-экономического изучения и освоения всего Центральноазиатского региона, киргизские земли не стали исключением.

Напомню, что к середине XIX в. земли, населенные киргизами, не представляли собой единого политического образования. В 1830–1840-х годах Кокандское ханство формально подчинило себе всю Киргизию, однако в реальности южные и северные районы расселения киргизов представляли собой ряд обособленных в социально-политическом плане территорий. Междоусобицы, непрекращающееся военно-политическое давление со стороны Кокандского ханства стали основными факторами, повлиявшими на процесс принятия северными киргизами российского подданства. Инициатива в этом деле исходила от правителей отдельных киргизских родов, которые, делая ставку на союз с Россией, надеялись сохранить и усилить свою власть и обрести политическую самостоятельность. Но были и такие, кто занимал выжидательную позицию, старался сохранить временный нейтралитет. Непримиримые противники российского присутствия на землях киргизов вступили в открытое военное противостоя-

¹ Вяткин, 1936.

² Семенов-Тян-Шанский, 1858; 1947.

³ Валиханов, 1961–1968.

ние с имперскими войсками. Процесс присоединения севернокиргизских земель к России занял не одно десятилетие, только к 1868 г. территория современной Северной Киргизии стала частью Российской империи. Южные районы Киргизии вошли в состав Российской империи только после полной ликвидации Кокандского ханства, к концу 1876 г. Присоединение этих территорий проходило в основном путем прямого завоевания.

Успешная интеграция центральноазиатских народов в состав империи была невозможна без учета географической, юридической, экономической и культурной специфики региона. Академические знания, по сути, стали одним из способов управления «собственным Востоком». Ярким примером такого подхода можно считать так называемую Алайскую военно-научную экспедицию (1876 г.), организованную генералом, первым военным губернатором Ферганы М. Д. Скобелевым (1843–1882), известным не только своими военными свершениями и участием в ряде военных кампаний, в том числе в Центральной Азии, но и образованностью и интересом к культуре коренных народов региона. Это подтверждается в том числе его взаимоотношением с Курманжан Датка, правительницей алайских киргизов. Он не просто смог наладить с ней политические контакты, тем самым избежав новых кровопролитных столкновений русских и киргизских войск, но и завоевал ее уважение. И это несмотря на то что М. Д. Скобелев был исключительно предан государственной политике России по присоединению, даже путем военного вмешательства, центральноазиатских земель, видя в этом насущную необходимость по обеспечению безопасности границ империи.

В состав экспедиции, кроме собственно военных сил, были включены ученые. В их задачу входило проведение барометрических наблюдений, составление топографических карт и сбор статистических материалов. В отряд вошли натуралист В. Ф. Ошанин (1844–1917), А. Р. Бонсдорф (1839–1919), занимавшийся астрономическими наблюдениями, и военный географ, востоковед подполковник генерального штаба Л. Ф. Костенко (1841–1891). В ходе экспедиции было картографировано 26 тысяч верст,

собраны богатые естественно-исторические коллекции. По сути, это был военный поход, конечной целью которого являлось полное присоединение южнокиргизских земель к Российской империи, но участие в нем ученых еще раз подтверждает мнение о распространенной практике всестороннего изучения подвластных России территорий для создания на местах новой системы социально-политического и экономического управления краем.

После вхождения Киргизии в состав России процесс изучения и освоения подвластных территорий вышел на новый уровень. Культура и социально-политическая организация киргизов стали объектом пристального внимания. Среди выдающихся работ того времени можно назвать труды В. В. Радлова, Н. А. Северцова, М. И. Венюкова, Н. И. Гродекова, Н. А. Аристова, Г. С. Загряжского, Ф. В. Пояркова¹. Сведения о культуре киргизов собирались неравномерно, относительно хорошо в публикациях тех лет были освещены родовые отношения, специфика кочевого хозяйства, фольклор и отчасти религиозная система. В меньшей степени были накоплены материалы по обрядовой культуре киргизов, искусству, семейно-брачным отношениям. Несомненно, особое место среди российских ученых занимает академик В. В. Бартольд (1869–1930), один из основателей российской школы востоковедения, который на основе восточных письменных источников написал первую связанную историю этногенеза киргизов². Бартольд продолжил свои исследования в советское время, приняв активное участие в национальном строительстве в Центральноазиатском регионе.

Многие авторы в своих очерках о жизни аборигенного населения Центральной Азии подчеркивали прогрессивную роль русской культуры, которая, по их мнению, принесла в регион основы европейской цивилизации и отчасти смягчила последствия возможного столкновения двух во многом отличающихся друг

¹ Подробную библиографию дореволюционной этнографической литературы см.: Amitin-Shapiro, 1958.

² Бартольд, 1963.

от друга культур Запада и Востока. В некоторых работах, авторы открыто давали наставления российским властям по управлению Центральноазиатским регионом. Например, известный ученый, академик, директор Петербургской Кунсткамеры В. В. Радлов (1837–1918) так писал по этому поводу: «Мысли о дружественных отношениях с соседними непокорными ханствами Средней Азии — мечта. Русские всегда должны смотреть на этих ханов как на своих врагов и всегда быть наготове, противиться их замыслам... Европа должна быть благодарна России, что последняя удерживает эти гнезда фанатизма»¹. Несомненно, такого рода высказывания были отчасти порождены самой эпохой бурного колониализма. При всей романтизации восточной, «другой», культуры, деспотичный дикий Восток во многом представлялся антиподом демократичному и человечному Западу, угрозой его культуре, социальному устройству. Генеральной идеологической линией политики Российской империи в Центральной Азии было не просто оправдание своего присутствия в регионе, но и демонстрация успехов российской администрации на местах. Модернизация традиционного уклада жизни, социально-политической системы, развитие местной экономики рассматривались большинством европейцев, включая простых обывателей, в духе цивилизаторской миссии.

Неоднозначность оценок политики российских властей проявилась и при анализе деятельности отдельных исторических личностей. Так, деятельность и личные качества первого туркестанского генерал-губернатора К. П. фон Кауфмана (1818–1882) в каждую историческую эпоху оценивались по-разному. Как пишет А. Ю. Почекаев, исследовавший эволюцию взглядов на личность и деятельность К. П. фон Кауфмана в отечественной и отчасти западной историографии², несмотря на противоречивость оценок Кауфмана его современниками, в публикациях 1900–1910-х годов практически отсутствует критика его деятельности.

¹ Радлов, 1880. С. 91–92.

² Почекаев, 2019. С 164–176.

Это в полной мере отвечало государственной идеологии того времени, управление Туркестанским краем рассматривалось как успешное и эффективное. Если критические замечания и имели место, то, как правило, они касались личных качеств первого туркестанского генерал-губернатора. В работах советского периода деятельность Кауфмана освещалась в общем ключе критики «империалистической» системы правления, публикации постсоветского времени отличаются заметным плюрализмом мнений о развитии Туркестана за счет введения в широкий научный оборот значительного корпуса исторических документов. Отдельную позицию занимают современные центральноазиатские исследователи, которые «в лучших традициях советских авторов всячески стараются принизить положительное значение деятельности Кауфмана в регионе, охарактеризовать его как “колонизатора”»¹. Этот краткий экскурс достаточно ярко подчеркивает зависимость оценочных интерпретаций исторических событий и личностей от господствующих в обществе идеологических установок.

Но и профессиональный дискурс востоковедов, историков, этнографов никогда не был единым. Мнения ученых о национальном размежевании, дальнейшей политике России в Центральной Азии часто не совпадали с курсом правительства. Да и сам академический ориентализм, научная база знаний о Востоке не раз вступали в противоречие с институциональным ориентализмом, часто направленным на реализацию политических амбиций. Как пишет Дэвид Схиммельпеннинк ван дер Оье, на одном полюсе российского восприятия Востока находились такие деятели, как Скобелев, Достоевский и воинственный исследователь региона Пржевальский, которые рассматривали Восток как регион отсталый, интересный лишь постольку, поскольку он представлял поле для российского завоевания. Однако на другом полюсе располагались многочисленные представители более

¹ Почекаев, 2019. С. 170.

заинтересованного и менее агрессивного взгляда на Восток¹. К таким персонажам отечественного востоковедения можно отнести В. В. Григорьева (1816–1881). Будучи государственным человеком, находясь на службе в качестве чиновника Министерства внутренних дел в Оренбурге, он часто в своих суждениях входил в противоречие с интересами имперской администрации. Суть его взглядов на судьбу восточных окраин империи детально изложил Натаниэль Найт в своей статье «Григорьев в Оренбурге, 1851–1862: русский ориентализм на службе Империи»². В. В. Григорьев представлял вхождение «собственного Востока» в состав России как процесс не агрессивного завоевания, а как взаимодействие культур, в изучении коренных народов региона он видел познание самой России, которая, по его мнению, впитала в себя элементы восточной цивилизации. Отдавая предпочтения идеям «народности», он мечтал о создании собственного российского востоковедения.

Это не единственный пример изучения судьбы ориенталистской науки в России через призму эволюции научных взглядов и административной карьеры российских ученых. С. Н. Абашин посвятил одну из своих статей замечательному русскому ученому В. П. Наливкину (1852–1918), одному из участников Кокандского похода под началом М. Д. Скобелева³. Адил Халид в статье «Российская история и спор об ориентализме» подкрепляет свои выводы о связи российского ориентализма с европейским описанием административной и научной деятельности другого русского востоковеда — Н. П. Остроумова (1846–1930)⁴.

Известный историк отечественного востоковедения Вера Тольц, анализируя состояние российской науки о Востоке в поздний имперский и ранний советский периоды, приходит к выводу, что многие подходы постколониального дискурса зарождаются

¹ Схиммельпенник, 2002. С. 258.

² Knight, 2000. С. 74–100.

³ Абашин, 2005. С. 43–96.

⁴ Халид, 2005. С. 311–323.

в отечественном востоковедении, в трудах профессора-арабиста факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета барона В. Р. Розена (1849–1908) и его последователей (среди которых был и В. В. Бартольд), вписавших «русское востоковедение» в международный контекст. Смысл национальной политики первых десятилетий советской власти заключался в постепенном установлении над всей территорией Центральной Азии контроля большевиков, в попытке примирить потребности национальных движений и в сохранении территориальной целостности нового государства. И в этом процессе, как отмечает В. Тольц, огромную роль сыграли национальные кадры, интеллектуальная элита, получившая образование в университетах Москвы и Санкт-Петербурга в первые десятилетия XX в. Именно они в 1920-е годы, заняв значимые посты в новых политических структурах на местах, старались реализовать свои идеи, которые были ими же сформулированы до революции, в конце имперского периода.

Последователи школы Розена, с одной стороны, несомненно, выступали за территориальное единство империи, а затем и нового советского государства, с другой стороны, они поддерживали требования национального самоопределения (сформулированные в терминах национально-культурной автономии, а не политического сепаратизма), которые выдвинули в 1905 г. лидеры этнических сообществ восточных и южных окраин государства¹. В их научных концепциях, связанных с построением нового мира в постимперской Центральной Азии, ислам не противоречил модернизации и прогрессу, изучение и сохранение памятников истории, создание музеев и библиотек должно было способствовать развитию национального самосознания населения региона. В 1920-е годы новая власть вынуждена была относиться терпимо к подобным взглядам на дальнейшее развитие азиатских земель. Нисколько не умаляя исторического значения советского эксперимента по управлению мультикультурным государством, нужно признать, что многие предпосылки формирования про-

¹ Тольц, 2013. С. 11.

граммы большевиков по обустройству национальных окраин, особенно в первые годы советской власти, не были «политическим новаторством»¹. Но уже к 1930-м годам пути бывших имперских ученых и большевистской власти разошлись.

Политические репрессии 1930-х годов сильно ударили по лидерам этнических автономий, их обвиняли в попытках развала государства, в буржуазном национализме, контрреволюционной деятельности, многие, кто причислял себя к последователям имперской школы востоковедения, были уволены, отправлены в лагеря и ссылку, расстреляны. Пострадали не только ведущие научные и музейные центры, чистки прошли по всей стране, большой урон был нанесен краеведению, механизм подготовки и преемственности научных и музейных кадров был разрушен. В итоге академическая наука оказалось в прямой зависимости от политических и идеологических интересов советского государства в значительно большей степени, чем в имперский период. «Великая цивилизаторская миссия» России на Востоке была переработана в связи с новыми идеологическими установками, при этом сохранялась основная позиция удержания территориального единства государства. Как в имперское, так и в советское время необходимость изучения культуры народов, населяющих национальные окраины, ощущалась достаточно живо при конструировании новых механизмов поддержания политической стабильности. «Свет просвещения», идущий с Запада, теперь нес новые революционные идеи. Русские остались «старшими братьями», но теперь их миссия заключалась не в распространении «европейской культуры и гражданственности», а в пропаганде нового социалистического образа жизни. В этой альтернативной идеологической схеме место колонизаторов заняли эксплуататоры, а место туземцев — пролетарии. Акцент в этнографических исследованиях советского периода был перенесен на поиск с целью изживания «пережитков» прошлого.

¹ Тольц, 2013. С. 240; Абашин, 2014. С. 349.

Задачи, которые ставила советская власть перед учеными-востоковедами, включали разработку программы ассимиляции нерусских этнических групп в рамках единого государства. Решить эти задачи планировалось на новой идеологической основе. Для этого необходимо было переосмыслить значение таких категорий, как национальность, этническая принадлежность, этнические и языковые границы. За достаточно короткое время для всего населения Советского Союза были разработаны новые принципы этнонациональной принадлежности, которые далеко не всегда соответствовали самоидентификации людей, а часто шли в разрез и с научными данными. В. В. Бартольд был одним из немногих востоковедов, кто не побоялся выступить с критикой итогов национально-территориального размежевания, указав, что властями были проигнорированы местные политические и территориальные границы, уже существующие в Центральной Азии на протяжении длительного времени и влияющие на устоявшиеся формы идентичности. Национальный принцип размежевания, в том виде как он был реализован в регионе, рассматривался им как совершенно чуждый местным историческим традициям¹.

Одно из основных достижений этнографической науки советского времени — сбор и систематизация огромного комплекса этнографических материалов XX в. (полевых записей, предметных коллекций). Благодаря исследователям советского времени мы имеем представление об обрядовой и повседневной жизни народов региона в период модернизации традиционного уклада жизни. Основной темой этнографов 1920–1930-х годов было изучение родового деления киргизов², семейно родственных отношений³, социальной и экономической структуры киргизского кочевого общества⁴. Одним из замечательных этнографов-

¹ Бартольд, 1991.

² Дублицкий, 1923.

³ Дыренкова, 1927.

⁴ Погорельский, Батраков, 1930.

полевиков, проводивших свои исследования в Киргизии в первые десятилетия советской власти, был научный сотрудник этнографического отдела Государственного русского музея (ныне Российской этнографический музей) Ф. А. Фиельstrup (1889–1933)¹. Значительная часть собранных им материалов не была опубликована при жизни исследователя, напомню, что он был репрессирован и трагически погиб в 1933 г. И только в начале XXI в. его уникальные полевые материалы были изданы Б. Х. Кармышевой².

В это же время начинает свою научную деятельность С. М. Абрамзон (1905–1977), этнограф, вклад которого в изучение истории и культуры киргизов поистине огромен. За годы экспедиционных работ он объехал всю Киргизию, побывав в самых труднодоступных местах. Свои изыскания в области киргизоведения С. М. Абрамзон обобщил в многочисленных статьях и двух монографических исследованиях³. Его книга «Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи» стала первым монографическим опытом полномасштабного описания этногенеза и этнической истории киргизов, их материальной и духовной культуры, социального устройства, семейных и брачных отношений, религиозной системы и устного народного творчества. Такое погружение в жизнь изучаемого народа можно было осуществить, только работая в регионе. С. М. Абрамзон не только стоял у истоков организации музеиного дела в Киргизии, но и активно участвовал в научно-организационной деятельности, готовил местные национальные научные кадры⁴. Деятельность таких ученых, как С. М. Абрамзон, еще раз свидетельствует в пользу мнения о цивилизаторской миссии российской науки в Центральноазиатском регионе.

¹ Фиельstrup, 1926. С. 47–53.

² Фиельstrup, 2002.

³ Абрамзон, 1946; 1971.

⁴ Более подробно о научно-организационной деятельности С. М. Абрамзона см.: Симаков, Стасевич, 2015. С. 5–11.

Активная полевая работа отечественных этнографов позволила на основе накопленных данных перейти к их обобщению. В 1950-е годы начинаются работы по составлению «Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана», были опубликованы первые сводные карты по распространению различных типов юрт, женских головных уборов, приемов узорного ткачества¹, в свет выходят коллективные монографии, посвященные изучению локальных этнических групп², отдельных сообществ и даже поселков. В 1958 г. в Трудах Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая издается монографическое исследование «Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан»³. В коллектив авторов вошли замечательные этнографы — С. М. Абрамзон, который выступил и в качестве ответственного редактора издания, К. И. Антипина (1904–1996), Г. П. Васильева (1920–2005), Е. И. Махова (1906–?), Д. Сулайманов (1929–1999). Двое авторов представляли национальные научные центры: К. И. Антипина была сотрудником Института истории АН Киргизской ССР, Д. С. Сулайманов, автор текста по характеристике устного народного творчества киргизов, представлял Институт языка и литературы АН Киргизской ССР.

В 1962 и 1963 гг. в серии «Народы мира. Этнографические очерки» выходят два тома, посвященные народам Центрально-азиатского региона, под редакцией ведущих специалистов в этой области С. П. Толстого (1907–1976), Т. А. Жданко (1909–2007), С. М. Абрамзона, Н. А. Кислякова (1901–1973)⁴. К работе были привлечены не только сотрудники Института этнографии, но и специалисты региональных научных центров. Этот же принцип был сохранен при издании современной серии «Народы и культуры»⁵.

¹ Махова, 1959. С. 44–58.

² Антипина, 1962.

³ Абрамзон, Антипина и др., 1958.

⁴ Народы Средней Азии... 1962–1963.

⁵ Киргизы, 2016.

Со второй половины XX в. гуманитарная наука начинает признавать ценность современного источника, повседневная жизнь обычного человека становится объектом научного изучения. С 1950-х годов советские власти активно призывают этнографов, социологов, философов изучать современность, пытаясь ответить на вопрос о причинах сохранения в культуре «пережитков прошлого». Как пишет московский историк С. С. Алымов, в советском контексте определение «пережитка», данное Э. Б. Тайлором, получило гораздо более широкое значение. К «пережиточной» сфере были отнесены целые пласты экономической, социальной и духовной жизни, не вписывающиеся в социалистический проект¹. Источником для накопления материалов по современной культуре стала как раз полевая этнографическая деятельность. Именно в советский период экспедиции получили государственную поддержку в масштабах, не виданных ранее в России. Несомненным достижением науки того времени стал факт признания равнозначности информации, полученной во время непосредственного общения с информантом, живым носителем традиции, и филологической работы с текстом. Были и перегибы, идеологический прессинг не мог не сказаться на выборе тем исследований: актуальной во всех отношениях была тема освещения «быта рабочего класса и колхозников», «поиска патриархально-феодальных пережитков прошлого». Тем не менее, описывая «рост благосостояния колхозников и их личное хозяйство», этнографы умудрялись вставлять в свои публикации уникальные сведения о традиционном укладе жизни, об обрядовых и повседневных практиках, декоративно-прикладном искусстве, костюме и т. д.² Исследования быта, семейно-брачных отношений рабочих стали основой для развития этнографии киргизского города³.

¹ Алымов, 2012. С. 284.

² Абрамзон, Антипина и др., 1958.

³ Абрамзон, 1954. С. 58–78; Мамбеталиева, 1963; 1971; Каракеева, 1981 и др.

Изучение современного советского общества поставило перед отечественной наукой новую задачу — не просто выявить вредные традиции («пережитки»), а заменить их новыми обрядами. Вот как об этом высказался в 1960 г. секретарь Коммунистической партии Киргизии А. Казакбаев: «Мы должны вдумчиво разобраться в наших национальных традициях и обычаях, решительно отсеять все то, что было внесено в них чуждыми нам классами и религиозным мировоззрением, настойчиво утверждать подлинно народные обычаи и нравы (курсив мой. — И. С.), обогащая их новым, социалистическим содержанием»¹. Применительно к Центральноазиатскому региону в категорию «пережитков» безусловно попали все обряды религиозного содержания, «вредные» традиции выплаты калыма, полигамия, раннее замужество. А вот народные традиции, связанные с обычаем гостеприимства, уважения старших, семейные устои, многодетность, различные формы народного декоративно-прикладного искусства вполне могли стать основой для конструирования новой социалистической обрядности. Повсеместно в стране начинается активный процесс модернизации традиций. Этнографы как знатоки «народной культуры» были вовлечены в эту деятельность, перед ними всталась задача классификации традиций, разделения культуры на легитимные народные традиции и пережитки прошлого, осколки предшествующих исторических эпох сохранился в отечественной науке практически на всем протяжении советского времени.

Отдельно нужно остановиться на «национальных кадрах», которые, в свою очередь, составили основу местных академических школ, отделений Академии наук в Центральноазиатском регионе. Подготовка ведущих кадров историков, этнографов, востоковедов проходила в научных центрах Москвы и Ленинграда. Однако этот процесс был двухсторонним, ощущалось и обратное интеллектуальное влияние национальных кадров на российскую

¹ Казакбаев, 1960.

историческую науку. Местные, провинциальные ученые, как сказали бы в имперское время, представители туземной науки, формировали собственные научные подходы к работе, вполне вероятно, далеко не всегда осознавая свое «азиатское» происхождение и культурное наследие.

Пожалуй, первым киргизским профессиональным историком, собирателем фольклора, просветителем конца XIX — начала XX в. можно считать Белека Солтоноева (1878–1938). Сведений о нем в историографических публикациях практически нет, поэтому позволю себе более подробно остановиться на этой теме. Его судьба трагична, долгие годы творческое и научное наследие Солтоноева не было известно широкой научной общественности. Он отставил после себя значительный корпус рукописных материалов по истории и этнографии киргизов, основной его труд, над которым он работал почти сорок лет, — «Из истории красных кыргызов»¹. В 1930-х годах Солтоноев числился в Киргизском научно-исследовательском институте краеведения, но в 1936 г. был арестован и вскоре расстрелян. Рукопись долгие годы ждала своего часа, оригинал до сих пор хранится у дочери исследователя Нурии Солтонаевой, а копия — в фондах Академии наук Киргизской Республики. Материалы, собранные Б. Солтоноевым, безусловно, представляют научный интерес и как оригинальные сведения, полученные от информантов, и как рефлексия носителя традиции, его способ подачи и изложения исторических фактов. Солтоноев, в то время избранный управляющим Атакинской волости, был участником известного восстания 1916 г. против имперских властей, спровоцированного приказом об отправке местного населения на фронт Первой мировой войны в качестве строителей окопных сооружений. Его изложение и оценка событий имеют статус исторического источника. Дочь Солтоноева в конце 1950-х годов, после реабилитации отца, обратилась в Институт востоковедения АН СССР с просьбой рассмотреть рукопись отца и дать разрешение на публикацию.

¹ Солтоноев, 1993.

Однако это разрешение так и не было получено. Официальный отказ основывался на «нецелесообразности публикации устаревших материалов», так же отказались рассматривать и забытые на долгие годы первые переводы трудов В. В. Бартольда на киргизский язык, сделанные Солтоноевым еще на рубеже 1920–1930-х годов. Вполне вероятно, что некоторые оценки Солтоноевым имперской политики, взаимоотношений киргизского и русского населения показались руководству института несоответствующими получившему широкое распространение в науке того времени тезису о положительном и прогрессивном влиянии русской культуры на местную традицию. Рукопись издали на киргизском языке только в 1993 г.¹, уже после обретения Киргизией политической независимости.

В 1943 г. был образован Киргизский филиал АН СССР. Это говорит о том, что к тому времени наука в республике находилась на должном уровне развития, научные и научно-организационные центры были обеспечены кадрами. В историческом секторе Института языка, литературы и истории был принят специальный документ об основных направлениях научно-исследовательской и музейной работы в области этнографии, началось систематическое и плановое изучение киргизской культуры².

Нельзя не сказать несколько слов о советском тюркологе, киргизоведе, докторе филологических наук, член-корреспонденте Академии наук Узбекской ССР, академике Академии наук Киргизской ССР К. К. Юдахине (1890–1975). Итогом многолетних исследований стала публикация в 1940 г. составленного им первого киргизско-русского словаря, в котором кроме языковых данных содержатся и историко-этнографические материалы. В этом же году К. К. Юдахину было присвоено звание заслуженного деятеля науки Киргизской ССР, а уже в 1944 г. ему предложили переехать на постоянное жительство в город Фрунзе (Бишкек), где он и проработал долгие годы заведующим сектором киргизского языка

¹ Солтоноев, 1993.

² Киргизы, 2016. С. 8–9.

Института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН ССР, профессором Киргизского государственного педагогического института, профессором кафедры киргизского языка Киргизского государственного университета¹. К. К. Юдахин большое значение придавал языковому строительству, с 1926 г. он активно работает над созданием национальных алфавитов народов Центральноазиатского региона. Над этой же проблемой работал другой киргизский ученый Касым Тыныстанов (1901–1938), именно он считается основоположником киргизской письменности на основе латиницы. В 1924 г. он был назначен секретарем, а в 1925 г. председателем Киргизского областного отдела Академического центра Научной комиссии Туркестанской республики. Тыныстанов в 1927 г. получил должность народного комиссара просвещения Киргизской АССР, а с 1930 г. работал научным сотрудником, а затем стал директором Киргизского института культурного строительства. В 1938 г. Тыныстанов был репрессирован и расстрелян. Напомню, что в 1941 г. на официальном уровне был принят киргизский алфавит на кириллической основе.

Описывая становление этнографической науки в Киргизии, нужно вспомнить ученицу С. М. Абрамзона Т. Д. Баялиеву (1935–1993). Вся ее жизнь была связана с Институтом истории Кыргызстана, где она заведовала сектором этнографии. Получив образование в Киргизии, она училась в аспирантуре в Ленинграде, в Петербургской Кунсткамере (МАЭ РАН), тогда еще Ленинградской части Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Ее научная деятельность — яркий пример сочетания советской идеологии и личного научного потенциала. Основным предметом исследований Т. Д. Баялиевой стали религиозные верования киргизов. Она издала две монографии: «Доисламские верования и их пережитки у киргизов»² и «Религиозные пере-

¹ Прищепова, 1998. С. 44–54; 2000. С. 116–117.

² Баялиева, 1972.

житки у киргизов и их преодоление»¹. Названия работ говорят сами за себя, они написаны в духе времени, когда изживание религиозных традиций считалось в официальной науке прогрессивным процессом. Работы Т. Д. Баялиевой высоко оценены как ее современниками, так и нынешними исследователями. Т. Д. Баялиева обобщила в своих работах огромный комплекс полевых материалов, дала им научную характеристику с точки зрения профессионального этнографа и одновременно носителя исследуемой традиции.

Центральноазиатская этнография прошла длительный путь от принятия направлений и результатов научных исследований советского времени до полного отрицания достижения российской школы к вновь признанию положительного влияния российской науки на становление национальных научных центров.

С начала 1990-х годов в силу политических причин российские исследователи оказались оторванными от этнографического поля в Киргизии, на несколько десятилетий были прерваны полноценные научные контакты между музеиними и научно-исследовательскими центрами. Именно в это время на всем пространстве постсоветской Центральной Азии произошли масштабные социально-политические и экономические изменения, которые повлекли за собой интенсивную динамику в области этнокультурных процессов. В результате значительного перерыва в исследованиях в российской этнографической науке образовалась лакуна, у нас практически нет материалов по трансформации киргизской культуры в первые годы после обретения страной политической независимости.

Перед учеными Киргизии были поставлены новые задачи, отвечающие национальной идеи, которая, по мнению официальных властей Кыргызстана, должна завершить размежевание с советской идентичностью, отделить «киргызское» от «советского». Концепция независимого развития страны захлестнула не только социально-политическую и экономическую, но и научную сфе-

¹ Баялиева, 1981.

ру — начался процесс формирования своей, «независимой», версии исторического прошлого Киргизии¹.

В этом ключе развивалась активная антиколониационная критика, русификация и модернизация киргизского общества стали рассматриваться как насильтственный процесс. Последовал взрыв этнического традиционализма, конструирование «чистой» модели киргизской культуры воспринимался обществом как попытка восстановить прошлое, обрести комфортные условия дальнейшего стабильного культурного развития нации, потерянные во время модернизации советского времени.

Многие современные этнографы и историки Киргизии, изучая культуру киргизов, стараются найти эту утраченную «чистую» модель, поэтому в основном пишут о традиционной обрядности, традиционном искусстве, фольклоре и мировоззрении, часто конструируя традицию в зависимости от используемых источников и их трактовки², и гораздо меньше внимания уделяют изучению современного состояния обрядовой и повседневной культуры, механизмам адаптации традиционных практик и институтов в настоящее время.

Неприятие всего «советского» отразилось в утверждении о безвозвратной утрате традиционной модели общества. Вера в то, что в советское время киргизской культуре был нанесен непоправимый урон, очень сильна. Одним из путей реформирования традиции стала активная исламизация киргизской культуры³. Изучение этнорелигиозной ситуации в Киргизии, да и во всем Центральноазиатском регионе в постсоветское время получило новый импульс⁴.

¹ Стасевич, 2018. С. 76–88.

² Асанканов, Бекмухamedова, 1999; Дыйканова, Дыйканов, Саманчина, 2004; Мурзакметов, 2005; Мальчик, 2005; Касымалиев, 2009; Kochkunov, 2012. С. 191–214; Кадырбаева, 2013; Джекенбекова, 2015; Kochkunov, Mursakbetov, 2016. С. 300–356 и др.

³ Стасевич, 2018. С. 76–88.

⁴ Чотаева, 2005; Малашенко, 1997; Алишева, 1999; Сафонов, 1999 и др.

В постсоветское время актуальность приобрели разработки отечественных ученых в области исследования этничности, социально-политической и культурной адаптации русскоязычного населения, оставшегося жить на территории новообразованных Центральноазиатских республик¹, изучение причин межэтнических конфликтов². Объем статьи не позволяет в полной мере затронуть все темы, насущные для современной этнографии Киргизии, в настоящей работе я постаралась наметить основные направления становления и развития научного знания о культуре киргизов. Хотелось бы еще раз обратить внимание на важность полевых этнографических исследований, которые на современном материале позволили бы выделить общий вектор этнокультурных процессов, протекающих в регионе³. Выявление ведущих тенденций этнокультурной динамики, изучение локальных комплексов современной киргизской культуры являются приоритетными для этнографов. Это позволило бы дать комплексный анализ состояния современной обрядовой и повседневной жизни киргизов, выявить и зафиксировать специфику локальных вариантов традиций и практик. Этнографические исследования приближают нас к пониманию не только теоретических позиций изучаемого феномена, но и к возможности оценки «народных» форм ориенталистского дискурса: восприятия русскоязычным населением, продолжающим жить и работать в Киргизии, самих киргизов, их культуры и менталитета. И наоборот, работа с информантами-киргизами позволяет оценить отношение простых обывателей к присутствию в регионе русскоязычных соседей, к «советскому прошлому», часто не реальному, а сконструированному массовым сознанием.

Но вернемся к вопросам ориентализма. Несмотря на то что ориентализм, по сути, является теоретическим конструктом, как, впрочем, и сами понятия «Восток» и «Запад», это не застывшая

¹ Космарская, 2006; 2009. С. 245–256; Абашин, 2007 и др.

² Ситнянский, 2007; 2011; Абашин, Савин, 2012. С. 23–56 и др.

³ Стасевич, Попова, 2013а; 2013б.

система: он подвержен временны́м и ситуативным трансформациям. Прав Эткинд, когда пишет о том, что «ориентальное» знание вырабатывается *ad hoc* в каждой новой колониальной ситуации¹. Специфика восприятия центральноазиатских земель во многом основывается на особенностях самой русской культуры, которая далеко не всегда рассматривается в контексте европейской цивилизации, что привело к неопределенности в оценке российской национальной идентичности. «Экзотичность», специфика географического расположения на востоке Европы и периодические рецидивы репрессивного политического режима продолжают, с точки зрения Дэвида Схиммельпенникса ван дер Оье, подпитывать западный взгляд на Россию как на страну по сути своей азиатскую до настоящего времени². Возможно, именно этот момент стал ключевым при конструировании нового имперского порядка в регионе, а отчасти и политики советской власти, по крайней мере в первые годы своего существования. Отталкиваясь от точки зрения, что в России в конце XIX — начале XX в. сложился принципиально отличный от западного варианта ориенталистский дискурс, мы можем с определенной долей условности утверждать, что и социалистический ориентализм оказывается его приемником, сохраняя ряд специфических черт, обусловленных историческими реалиями взаимодействия центральноазиатских государств с Россией, а затем с Советским государством. Граница между «своим» и «чужим» в истории колонизации Центральноазиатского региона не была непреодолимой. Россия, а затем и Советский Союз могут быть рассмотрены как специфическое политическое и культурное пространство со своим представлением о взаимоотношениях с Востоком, которое, в свою очередь, основывалось на отсутствии четких географических границ между метрополией и периферией. Именно в России связь академического изучения азиатских территорий и государственной политики ощущалась так явно, как ни в какой

¹ Эткинд, 2002. С. 269.

² Схиммельпэнник, 2002. С. 251.

другой стране. Но, несмотря на специфику отечественной науки о Востоке, нужно признать, что российский ориентализм благодаря трудам замечательных ученых, не просто изучающих Восток, а стремящихся понять и отчасти примирить восточный и западный образ мысли, стал неотъемлемой частью общеевропейской интеллектуальной истории.

Система Ильминского в этноистории кряшен и нагайбаков

C. Ю. Белоруссова

Характерной чертой российской колонизации было взаимодействие властей с этническими сообществами, расположенными как вне, так и внутри государственных границ, при этом инородческие группы находились в постоянном контакте друг с другом, хотя четко осознавали «свои» и «чужие» границы¹. Первостепенной задачей российских управленцев на осваиваемых территориях была интеграция местного населения в монолитное, «единое» сообщество через их последовательную русификацию. Универсальным инструментом объединения инородцев и контроля над ними стало обращение в православие. В 1731 г. в Казанской епархии создали комиссию по крещению, которую в 1740 г. переименовали в Контору новокрещенских дел. Она могла беспрепятственно осуществлять христианизацию как среди «магометан» — татар, башкир, татарей, киргизов, так и среди «идолопоклонников» — черемисов, мордвы, чуваш. С момента крещения инородцы теряли прежнее именование и назывались «новокрещенами». Поначалу формально единая группа новокрещен представляла собой сочетание различных этнических групп, включая татар, башкир, чувашей, черемисов, персов, турок и киргизов.

Сообщество новокрещен было тюркоязычным, а сословно разделялось на крестьян и казаков. Крестьяне проживали дисперсно на территории Поволжья и частично Зауралья. Новокрещены-казаки, служившие на охране границ, расположились компактно в Нагайбакской крепости (там же размещалась Новокрещенская контора). В 1842 г. группа казаков была отделена от основной массы новокрещен-крестьян: руководство Оренбургской губернии приняло решение о переселении казачьего насе-

¹ Knight, 2000. P. 97.

ния на Новую линию для обороны рубежей от кочевников киргиз-кайсаков. Переселенцы отнеслись к идее без энтузиазма: для них она означала потерю связи с освоенной землей (родиной) и оставшимися на прежнем месте родственниками. На новых землях они получили новое название — «нагайбаки» (по названию места, откуда пришли). Не исключено, что новое именование могло быть намеренным шагом по созданию группы, отличной от соседнего русского, татарского и киргизского сообществ¹. При этом самоназвание крестьян-новокрещен и нагайбаков оставалось прежним и единым — керәшеннэр.

За сто лет работы Новокрещенской конторы с 1740-х по 1840-е годы удалось достичь некоторых результатов в крещении отдельных групп чувашей, марийцев, мордвы², однако православная религиозность новокрещеных тюрок — крестьян-новокрещен (кряшен) и нагайбаков — была неопределенной. Зачастую они сохраняли внешнюю приверженность православной вере, а в действительности исполняли мусульманские и языческие обряды. По мнению современников, русские священники испытывали трудности в коммуникации с крещеными тюрками и по большому счету не заботились об их религиозном воспитании: «Для нагайбака не было труднее обязанностей в жизни, как побывать с каким-либо делом у священника». Так, во время свадьбы самым «сложным» было «“пуп бетереу”, в буквальном переводе, “покончить с попом”, т. е. разделаться за труды и исполнить необходимые предбрачные формальности». Исповедь заключалось либо в «бессознательном повторении пред русским священником “гришний-гришний, бачка”»³, либо «какой-нибудь Дядя Иван ездил в церковь исповедоваться на целый свой курмыш⁴, и исповедь его заключалась лишь в том, чтобы попросить

¹ См.: Абашин, 2016. С. 209.

² Схиммельпэннинк, 2018. С. 127.

³ С. А., 1912. С. 652.

⁴ Исповедовался одновременно за несколько домов или за весь поселок.

дьячка отметить в книге известное число душ, заплатить за каждую душу по пятничку и возвращаться преспокойно домой»¹.

Благодаря языковой близости татары-мусульмане вели успешную работу среди крашан и нагайбаков. Напротив, невозможность проведения проповедей на родном языке делала христианскую религию непривлекательной для инородцев. По словам священника Емекеева, «обращение в православие было лишь внешнее и обрядовое», а «сильным препятствием» к сближению с христианской верой считалось «незнакомство священников с их наречием». Он считал, что «новокрещеные не в силах были отречься от традиционных мусульманских обычаев и верований, впитавшихся в их плоть и кровь»². Очевидцы отмечали неоднозначное положение крещеных инородцев, которые оказались на перепутье двух культур — русской и татарской. По наблюдению писателя Сергея Аксакова, «на всей их наружности лежал отпечаток чего-то печального и сурового, чего-то потерянного, бесприютного и беспорядочного; и платье на них сидело как-то не так, и какая-то робость была видна во всех движениях; они жили очень бедно, тогда как вокруг и татарские, и русские, и мордовские, и чувашские деревни жили зажиточно»³.

Сложность взаимодействия русских священников и инородцев состояла в отсутствии коммуникации: не владея языком, русские миссионеры не знали нравов и уклада жизни местного населения, а новокрещеные, в свою очередь, не до конца понимали цель приезда священника. С середины XIX в. администрация начала признавать бесперспективность работы русских миссионеров среди инородцев и была заинтересована в новых идеях. В этих обстоятельствах появился проект Ильминского, основой которого было «мягкое» и постепенное встраивание православия в жизненный уклад инородцев.

¹ С. А., 1912. С. 650.

² Емекеев, 1902. С. 764.

³ Джераси, 2013. С. 60.

Начало проекта

Николай Иванович Ильминский (1822–1891) происходил из русской многодетной семьи. Его отец служил священником Николаевской церкви г. Пензы, мать имела купеческие корни. Следуя по стопам отца, Николай учился в Пензенском духовном училище и семинарии, по окончании которых был рекомендован в Казанскую духовную академию, где начал свое обучение в 1842 г. На тот момент академия являлась центральным «духовным» учреждением Восточной России: в год поступления Ильминского в академии создали особые кафедры «инородческих» языков, употребляемых «язычниками» и мусульманами Казанского учебного округа. Для изучения татарского языка были отобраны 11 студентов, которые впоследствии должны были заместить вакантные кафедры миссионерских языков в академии и семинариях Поволжья и Западной Сибири¹. В числе первых слушателей тюркологических дисциплин был Николай Ильминский, который, впрочем, уже был знаком с тюркскими языками благодаря учебе в Пензе.

По воспоминаниям современников, Ильминский отличался удивительными способностями к языкам и рвением к их познанию: за время учебы он освоил французский, арабский, немецкий и татарский. В 1847 г. для совершенствования уровня арабского языка Ильминский поселился в отдаленном татарском квартале рядом с медресе, где проходили занятия (при этом у него была возможность жить в комфортных условиях недалеко от академии). По окончании обучения он вновь снял маленькую комнату в татарском квартале специально для овладения навыками разговорного татарского языка. По отзывам, русский Ильминский достиг таких успехов в татарском, что снискал восхищение ректора академии². Чем активнее он учился, тем больше желал оставаться светским ученым и деятелем — в 1847 г. Ильминский уволился из духовного звания.

¹ Исхаков, 2015. С. 119.

² Джераси, 2013. С. 73.

Еще в студенческие годы Ильминского привлекли к переводам Священного Писания на татарский язык для работы по ним среди кряшен. В 1848 г. по заданию Синода Ильминский отправился в кряшенские деревни для сбора сведений о религиозности местных жителей. На него возлагали особые надежды, поскольку русские священники, которые до этого работали среди инородцев, не могли получить объективную информацию из-за недоверия к ним со стороны жителей. Для расположения к себе кряшен он изображал татарина: «Путешествовал в татарском платье, в беседах с местными жителями использовал исключительно неофициальный стиль и делал заметки (на русском и татарском) значками немецкой стенографической системы, так что понять их мог только он сам. Впрочем, с ученым все же произошло несколько неприятных инцидентов, когда ему даже пришлось убегать от разъяренной толпы местных жителей»¹. Во время той поездки Ильминский почувствовал разочарование и осознал бесполезность своих переводов Священного Писания: татарский литературный язык был далек от диалектов и разговорных форм местных кряшен.

В 1851 г. Священный синод отправил Ильминского на Ближний Восток, где он должен был развить свои навыки в арабском, персидском и турецком языках, а также в основах мусульманского богословия. Его поездка планировалась не менее, чем на четыре года, однако в связи с объявлением Турцией войны России в 1854 г. Ильминский вынужденно вернулся в Казань. Тем не менее благодаря той поездке он стал признанным специалистом по Востоку. Арабист И. Ю. Крачковский писал о преобразованиях Ильминского: «Когда он вернулся в Казань в феврале 1854 г., в России не было другого арабиста, который обладал бы такой подготовкой в данной области и в такой мере был знаком с живым арабским востоком»².

¹ Джераси, 2013. С. 74.

² Схиммельпэннинк, 2018. С. 134.

После путешествия Ильминский вновь сосредоточился на переводах религиозной литературы на татарский язык. В 1856 г. он повторно отправился в поездку в кряшенские деревни, где должен был продемонстрировать переведенные религиозные сочинения местным жителям. Опасения Ильминского подтвердились: переводы не соответствовали разговорному языку и остались непонятными для населения. Тем не менее решение было найдено: экспериментируя с записью татарских слов русскими буквами, Ильминский обнаружил, что такой подход приемлем для местных инородцев¹. С того времени он принялся за работу по созданию «записанного» языка, причем не только для кряшен, но и для чувашей, марийцев, удмуртов. Кроме того, Ильминский начал придумывать «инородческие алфавиты» с использованием букв с диакритическими знаками (например, ö, ÿ, ä, i) для отражения специфических для каждого языка звуков.

Несмотря на усиление позиции Ильминского, многие были недовольны его работой в академии. Некоторые церковные деятели называли возглавляемое им противомусульманское отделение «курятником, без надобности пристроенным к академии»². Со ссылкой на невостребованность учебного направления Ильминского (по окончании многие выпускники не могли найти работу), его перевели на физико-математический факультет, оставив в нагрузке только занятия по татарскому языку. Восприняв это как личное оскорбление, Ильминский уволился из академии и принял предложение работать переводчиком в Оренбургской пограничной комиссии. В течение трех лет он взаимодействовал с кочевниками казахами, а также ознакомился с бытом южноуральских нагайбаков. Между тем оренбургский опыт подал Ильминскому новую идею расширения своей системы — идею о необходимости создания школ для инородцев на их родном языке³.

¹ Джераси, 2013. С. 81.

² Там же.

³ Схиммельпэннинк, 2018. С. 137.

Кряшенские миссии

В 1861 г. Ильминский вернулся в Казань и устроился преподавателем кафедры турецко-татарского языка Казанского университета. Продолжая работу по переводу богослужебной литературы для крещеных инородцев, он за короткое время сумел подготовить адаптированный православный букварь. Большую помощь в редактировании и исправлении ошибок ему оказал кряшен из Мамадышского уезда Василий Тимофеев, который впоследствии стал ключевой фигурой в разработке и распространении идей Ильминского. Тимофеев происходил из «уклоняющихся» крещеных инородцев — члены его семьи не были знакомы с православным богослужением, а в повседневности чаще обращались к языческим и мусульманским обычаям. К христианской вере Тимофеев пришел в зрелом возрасте¹, и не исключено, что его пример «вновь обращенного» мотивировал интерес других людей к православию.

В 1863 г. по приглашению Ильминского Тимофеев приехал в Казань на работу наставником по татарскому языку в духовную академию. С собой он привез троих мальчиков (своих родственников), которые в течение года обучались по недавно переведенному букварю. Затем оказалась удачной: по возвращению в родные деревни мальчики удивили односельчан своими навыками и умением читать. Благоприятный опыт мотивировал Ильминского к созданию полноценной школы в Казани на 15–20 человек для подготовки сельских учителей к работе в кряшенских деревнях. Выпускники должны были самостоятельно открывать школы в деревнях, привлекать учеников и распространять знания. Окончившим школу также следовало заниматься миссионерской и учительской работой в новых селениях. Таким образом к концу XIX в. были открыты около 300 школ². Ильминскийставил задачу просвещения и обучения каждого инородца: даже те выпускники, которые не планировали продолжить путь в роли священ-

¹ Джераси, 2013. С. 83.

² Схиммельпэннинк, 2018. С. 138.

ника или учителя, становились «домашними» миссионерами, оказывающими влияние на родных и соседей¹.

Год 1870 был ознаменован признанием деятельности Ильминского — его избрали членом-корреспондентом Российской академии наук, а применение его системы было законодательно закреплено в «Правилах о мерах к образованию населяющих Россию инородцев»². С этого времени в кряшенские деревни начали отправлять первых миссионеров. Некоторые работали в качестве учителей, другие — священников, но чаще они совмещали обе функции. Ильминский и Тимофеев лично курировали деятельность миссионеров — приезжали на места и находились в постоянном контакте с ними через переписку.

В письмах Ильминский побуждал кряшен к активной просветительской работе. Священнику Я. Емельянову он писал: «Эй, жегетляр [ребята. — С. Б.], сильнее старайтесь! Пробудились от сна крещеные татары и сами склоняются на ту или другую сторону. Если вы не постараетесь, они могут склониться на сторону врага»³. При неудачах Ильминский поддерживал и подбадривал миссионеров: «После того как Балтайские крещеные не отдали тебе ребят в школу, ты загрустил. Эй Тимей агай! Не горюй. До глубин сердца они пропитались татарством»⁴. Ильминский отправлял кряшенских священников на ответственные задания, к примеру, чтобы узнать обстановку в соседних селах: «В одной-двух-трех верстах находится Верхнее Никиткино (Тубылты Tay); здесь живут настоящие злые (отступники), давно уже вышедшие в татарство. Но в этом селении есть один дом русский; ты в этот дом зайди и, хотя одно-два слова услышишь об отступниках, будет очень хорошо». В переписке Ильминский контролировал деятельность и жизнь кряшен. Так, он проверял написанное ими для высших долж-

¹ Исхаков, 2015. С. 131.

² Там же. С. 128.

³ Письма Н. И. Ильминского... 1896. С. 72.

⁴ Там же. С. 75.

ностных лиц: «Ты непременно напиши Преосвященному Макарию Оренбургскому поподробнее отчет о твоей поездке... Что ты напишешь, я желал бы прочитать»¹, или призывал отказываться от вредных привычек: «Ты был всегда умен и благоразумен: а вино и не в таких умных победило»².

Для того чтобы закрепиться на местах, Ильминский призывал священников к поиску невест в кряшених и нагайбакских деревнях: «Я тебе дам один простой совет: как мало-мало обживешься в Фершампенуазе, постараися там выбрать себе по душе невесту, нагайбачку, девушку добрую и умную, т. е. даровитую, — да и женись. Она тебя привяжет к дальней стороне»³. Некоторые кряшены прислушивались к совету, находили невест среди местного населения и оставались в тех селениях на всю жизнь.

Кряшены, в свою очередь, сообщали Ильминскому об успехах или трудностях на миссионерском поприще. Работая в башкирских землях, Василий Леонтьев поделился положительными впечатлениями: «Собрал вечером несколько человек и отслужил на татарском диалекте всенощную. На другой неделе, в субботу, они посыпают пару лошадей за мной и просят отслужить еще всенощную. Удивительно как им приятно слышать богослужение на их родном языке!»⁴ В другом случае миссионер, напротив, чувствовал бесполезность своего присутствия в деревне: «В Верхних Азяках всей деревней держат татарский пост, в день пять раз кричат азан, влезши на крышу дома... Всего-навсего зашли в 5–6 домов, другие не пустили, так походив, ушли. Уже во всей деревне нет ни одной иконы»⁵.

Письма священников содержали множество просьб по поводу мелких нужд, например о необходимости ремонта школы,

¹ Письма Н. И. Ильминского... 1896. С. 10.

² Там же. С. 72.

³ Там же. С. 110.

⁴ Письма кряшен Н. И. Ильминскому... 2014. С. 116.

⁵ Там же. С. 299–300.

приобретения люстры¹, поиска врача². Обычными были жалобы на плохое содержание и нехватку денег. Свое бедственное положение описал священник Михаил Апаков: «Николай Иванович, ради Бога не могли бы Вы мне дать 10 рублей?.. В настоящее время очень нуждаюсь, у меня ряса и подрясник одни»³. В другом случае миссионер был на грани отчаяния: «С этими ста рублями в год я живу уже пятый год, весь я обнищал, никто мне не помогает. Мое материальное положение знает только Бог и я»⁴. Судя по всему, просьбы и жалобы кряшен были небезосновательными, поскольку расходы на учеников и зарплаты учителей в инородческих школах считались самыми низкими в России⁵.

Миссионеры описывали трудности обустройства на чужбине и иногда просили перевода в другие деревни: «Здесь безобразие и распутное пьянство ташкирменских жителей и всякое их друг к другу ненависть и недоброжелательство меня совсем опротивили от жизни. Если возможно будет, Ваше превосходительство, благоволить моей просьбе, пожалуйста, уберите меня из этой неблагоприличной деревни»⁶. В других случаях, наоборот, выражали желание остаться в своем приходе. Женившись на нагайбачке, Макар Сафонов отказывался уезжать из нагайбакских деревень и даже готов был на снижение доходов: «Мне очень понравился этот край... Нисколько до этого здесь не скучал. Я от себя думаю так: если начальство думает, что жалованье в 400 рублей слишком много и сократит сотню, то я согласен здесь жить»⁷.

Постепенно Ильминский расширял свой проект и отправлял миссионеров в башкирские, марийские или чувашские деревни. Совместно с Тимофеевым они искали подходящие кандидатуры:

¹ Письма кряшен Н. И. Ильминскому... 2014. С. 166.

² Там же. С. 23.

³ Там же. С. 23–25.

⁴ Там же. С. 371.

⁵ Джераси, 2013. С. 164.

⁶ Письма кряшен Н. И. Ильминскому... С. 314.

⁷ Там же. С. 166.

«У тебя нет никого из нынешних выдержавших испытание на учителя дельного юноши и старательного? Чуваши те хорошо владеют татарским языком, но желательно, чтобы он со временем выучился по-чувашки. Напиши мне, порекомендуй кого-либо. Уфимским надо же помогать»¹. Как правило, кряшенские учителя не изъявляли желания уезжать в этнически чуждые села. К примеру, М. Сафонов, работая среди башкир, отметил, что те ему «совершенно чужие»². Другой миссионер описывал трудность работы с чувашами:

В селе по чувашам ходил два раза учеников звать и что же!? Чуваш лежит на печке, надлежащим образом здоровавшись с ним, а он почти и не думает, разве крикнет: «Подика». Умоляешь, умоляешь, выпрашивашь почти Христа ради, чтобы пустил сына учиться, в конце концов чуваш сам соглашается. А баба его прядет или что-нибудь делает, она понимает, о чем идет у нас с мужиком речь, да как крикнет: «Не пускам!»³

Результаты работы кряшенских учителей и священников были заметны уже в первые годы после их приезда. В. Леонтьев отметил улучшения среди бакалинских кряшен: «Слава Богу, крещеные в религиозном отношении постепенно начинают исправляться: частенько посещают храм Божий и не в редких домах соблюдают Великий пост»⁴. Священник М. Сафонов поделился благоприятными впечатлениями от работы с южноуральскими нагайбаками:

Жители Фершампенуазские только и говорят: «Слава Богу, теперь есть у нас церковь»... После выхода из церкви,

¹ Письма Н. И. Ильминского... 1896. С. 39.

² Письма кряшен Н. И. Ильминскому... 2014. С. 180.

³ Там же. С. 357.

⁴ Там же. С. 133.

слушавшие возвращаясь, разговаривают между собой: «Раньше, когда был русский священник, что он читал, что говорил, невозможно было понять; сейчас же все понимаем». Они говорят, что священника из кряшен дал нам Бог¹.

Ильминский называл местные языки «оружием»² в деле обращения инородцев в православие. На основе языка он сумел развить просветительскую сеть: с одной стороны, переводил и печатал богослужебные книги, с другой — готовил носителей кряшенской культуры для работы среди местного населения. Оснащенные литературой учителя и священники оказывали существенное влияние на приверженность инородцев к православию. При этом не менее важным оказалась персональная позиция Ильминского, основанная на коммуникации и эффекте присутствия среди кряшенских жителей и проповедников. По воспоминаниям, получение его писем было важным событием в деревне: «Он [миссионер. — С. Б.] прочитывает это письмо неоднократно сам для себя, потом спешит поделиться своей радостью с ближайшими друзьями: письмо читается в классе всем ученикам. Затем начинается передача поклонов от Н. И.-ча старикам и другим почетным людям в деревне...»³.

Ильминский призывал относиться к культуре инородцев с пониманием и уважением: «Советовал не стыдиться, а учиться у какого-либо старика-рассказчика из народа, предлагал вслушиваться, улавливать тон, оттенки, выговоры и произношения»⁴. Добрые отношения Ильминского с жителями инородческих деревень нашли творческий отклик среди его учеников. Однажды на именины Ильминского его студент подарил «кондитерский хлеб с вензелем Н. И. И. А потом на гладкой средине этого хлеба сделана точно лужайка зеленая (из фисташковых орехов), на этой

¹ Письма кряшен Н. И. Ильминскому... 2014. С. 171–172.

² Мудролюбова, 2006. С. 100–101.

³ Воскресинский, 1896. С. V—VI.

⁴ Яковлев, 2010. С. 187.

лужайке стоят два ряда инородцев (сахарных): один из них держит в руках хлеб, а другой сольницу с солью, четверо еще стоят просто и держат свои шапки в руках»¹. И после своей смерти Ильминский не был забыт: его могила долгое время была местом паломничества инородцев².

После Ильминского

После ухода из жизни Ильминского его система некоторое время продолжала функционировать за счет поддержки со стороны церковных деятелей и влиятельных персон. Так, вплоть до 1905 г. ее финансировал обер-прокурор Священного Синода К. П. Победоносцев (1827–1907), с которым Ильминский в свое время был в добрых отношениях. При этом другие религиозные деятели и губернские власти периодически ставили под сомнение целесообразность системы, обвиняя Ильминского в «русофобии» и создании обособленного «инородческого православия». В 1914 г. в одной из черносотенных газет вышла статья с критикой его подходов:

Ильминский подменил русское православие инородческим. Употребление инородческих языков из средства сближения мелких тюркских и финских племен с русским народом превратилось в самоцель... Под видом применения системы Ильминского совершаются открытое поощрение русофобских стремлений и инородческого сепаратизма³.

Тем временем 17 апреля 1905 г. был принят «Высочайший указ об укреплении начал веротерпимости», по которому «лица, числящиеся православными, но в действительности исповедующие нехристианскую веру <...> подлежат по желанию их исключению

¹ Джераси, 2013. С. 102.

² Исхаков, 2105. С. 134.

³ Мудролюбова, 2006. С. 105.

из числа православных»¹. Документ активизировал деятельность исламских проповедников в инородческих деревнях и оживил соперничество между православными и мусульманскими миссионерами за «колеблющиеся» группы. Православные жаловались, что исламские проповедники «принудительными и соблазнительными мерами стараются совращать инородцев в ислам². Особенных успехов мусульмане добились в нагайбакских поселках:

Оренбургские купцы-татары каждую пятницу приезжали в поселок Неженский с богатыми подарками и угощениями для нагайбаков. Купцы Рамеевы, Рахимовы и другие содержат на свой счет школу для детей отпавших нагайбаков. Татары Сеитовского посада устроили общую подписку в пользу отпавших нагайбаков и намерены собрать для каждого семейства по сотне рублей. Один татарин того же посада вырыл колодец для ногайбаков³.

По словам православных миссионеров, «ни одного татарского праздника (пятницы) не проходило, чтобы не были посыпаны целые воза разных подарков для нежинских нагайбаков»⁴. Между тем христианские священники тоже пытались материально поддержать интерес нагайбаков к православию: отец Крамаренко из Нежинского «выпрашивал пособия беднейшим нагайбакам у Епархиального миссионерского комитета и у Совета Михаило-Архангельского братства, но эти пособия оказались ничтожными в сравнении с тем, что получили нагайбаки от татар»⁵. Некоторые нагайбаки все же подали прошения о при-

¹ Именной Высочайший Указ...

² Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1908 год, 1908. С. 405.

³ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1909 год, 1910. С. 289.

⁴ Там же. С. 238.

⁵ Там же. С. 239.

числении их к исламу. К примеру, в 1906 г. в станице Ильинской девять из 14 семей нагайбаков перешли в мусульманскую веру¹, а в поселке Подгорном в 1908–1909 гг. ислам приняли 25 из 35 нагайбакских семей².

С 1920-х годов православное самосознание кряшен и нагайбаков пострадало от репрессий: одни церкви разрушили, другие передали под помещения для мирских нужд. По рассказу отца Любови Юскиной, в то время в Остроленском из церкви сделали зернохранилище, колокол и купол снесли, а иконы сложили в «сторожку».

В недавно образованной школе крестьянской молодежи обучали стрельбе. Вместо мишней выставляли иконы, а одну икону использовали как покрышку на бочку с медом. Тогда отец работал сторожем зернохранилища, и однажды они с семьей подумали, что надо забрать ту последнюю уцелевшую икону. А как принести домой? Страшно. Как-то ночью он притащил, 70 лет у нас в чулане лежала³.

Одновременно с религиозным отрицанием в 1920-е годы началось обособление малочисленных групп, в том числе через открытие школ, преподавание в которых велось на родном языке. Так, к 1926 г. у нагайбаков открылись десять национальных школ⁴. Кряшенский учитель Яков Касимов работал среди нагайбаков с 1928 г. по 1930-е годы и зафиксировал в дневниках впечатления от жизни в тех местах⁵. В первую очередь он отмечал общий упадок поселков, жители которых бросали свои дома и распреда-

¹ Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1904 год, 1905. С. 431.

² Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1911 год, 1912. С. 390–398, 395.

³ ПМА, пос. Остроленский, август, 2012.

⁴ Латыпов, 2001. С. 113.

⁵ Дневник Я. Касимова. Личный архив А. Я. Касимовой.

вали «овец и лошадей». Касимов наблюдал запустение приходов с конца 1920-х годов: в Остроленском он увидел, что «в центре громадной площади стояла большая церковь с высокой железной решетчатой оградой на кирпичной кладке. Внутри церковной ограды была давно не кошенная высокая трава. Я сразу подумал, что церковь давно уже закрыта и не работает»¹. Работа Касимова заключалась не в обучении, а в общественной деятельности на благо советского строительства: «Читал много лекций и до-кладов о путях развития сельского хозяйства, писал статьи в газетах». Кроме того, на долю Касимова выпала и набиравшая популярность клубная работа — «песни, игры, пляски, танцы, концерты и спектакли»².

Касимов оценил свой опыт просветительства среди нагайбаков как бесполезный: «Эти три года... были “пустыми”, потерянными. Был я все три года бесплатным общественным активным деятелем, но полного удовлетворения не получал, особенно в последние два года, когда здесь проводилась усиленная коллективизация с/хозяйства». Его отъезд из нагайбакских селений похож на побег: «Мы с моим другом Мишой Чалбышевым тихо говорились и уехали, никому ничего не сказав. Нигде не снимались с учета, не взяли справок. Местный парень рано утром довез нас до станции Гумбейка, мы сели в поезд и “Прощай, Урал”»³.

Работа кряшенского учителя Касимова в нагайбакских селах была последним отголоском постепенно отходящей системы Ильминского. Уже с конца 1920-х годов политика в отношении инородцев изменилась: нагайбаков и кряшен перестали выделять как отдельную общность, и по переписи 1939 г. их причислили к татарам. В школах стали преподавать выпускники Казанского педагогического училища на татарском языке (на основе латинской графики). Метод Ильминского подвергся критике за «насильственную христианизацию» и ущемление прав инородческих групп.

¹ Дневник Я. Касимова. Личный архив А. Я. Касимовой.

² Там же.

³ Там же.

Казалось, проект Ильминского завершился — крещеные тюрки были определены в другую этническую группу, и все их специфические этнические характеристики (православие и язык) были замещены. Однако для себя и соседей кряшены и нагайбаки уже представляли иное сообщество. Состояние «отвергнутых» помогло им сохраниться: для русских они оставались чужими по языку, а для татар — по религии.

«Эффект Ильминского»

С конца 1980-х годов среди кряшен и нагайбаков началось этническое движение, в котором сошлись векторы религиозного, казачьего и этнокультурного возрождения. В 1993 г. нагайбаков включили в перечень коренных малочисленных народов и таким образом признали как самостоятельную этническую группу¹. Кряшены, в свою очередь, сумели создать общественную организацию с филиалами на всей территории Татарстана. Сегодня активизация кряшен и нагайбаков происходит через этнические проекты, многие из которых являются наследием или продолжением системы Ильминского².

Особое отношение к религии у кряшен и нагайбаков выразилось в активном возведении и восстановлении церквей. Еще при жизни Ильминского крещеные тюрки самостоятельно строили храмы в своих селениях. В 1882 г. у остроленских нагайбаков «открылось желание украсить свой приход более обширною, благолепною церковью», в 1889 г. в пос. Парижском было построено «здание церкви… на средства жителей, стоимостью 500 рублей»³. В 2012 г. у остроленских нагайбаков возникла идея повторить духовный подвиг своих предков и построить церковь в селе на собственные средства. Остроленцы рассматривали ее возвведение не только как восстановление священной обители, но и как соз-

¹ См.: Головнёв, Белоруссова, 2018. С. 78–94.

² См.: Головнёв, Перевалова, Белоруссова, Киссер, 2016. С. 142–148.

³ Государственный архив Оренбургской области. Ф. 173. Оп. 3. Д. 5262. Л. 18–27.

дание опоры своей самобытности. Одна из активисток нагайбачка Ирина Байкина во время работ сказала: «Мы надеемся, что построим церковь, и это будет *наша* церковь!» Остроленцы пытались выбрать дизайнерский проект, согласно которому высота церкви была бы наибольшей, чтобы «при въезде в поселок все ее видели». В 2017 г. церковь была достроена и сегодня открыта для прихожан в праздничные и выходные дни.

В Остроленском дело не ограничилось одной церковью. Нагайбак Сергей Дюскин самостоятельно возводит еще один храм на заднем дворе собственного дома. Он подошел к работе деловито и энергично: сегодня церковь достроена и остались лишь отдельочные работы. В Париже возведение церкви Дионисия Ареопагита началось с 2011 г. Спонсором и инициатором возведения храма был местный житель Николай Ишмекеев. В мае 2016 г. строительство храма продолжила Елена Васильева, коренная парижанка, в настоящее время живущая в Магнитогорске. В 2017 г. ей удалось завершить все работы и открыть церковь.

Восстановление храмов вызвало живой интерес не только углубоко верующих нагайбаков. 80-летний парижанин Василий Мамедалин с интересом наблюдал за строительством, хотя не считает себя приверженцем православия: «Я в Бога не очень верю... Всего восемь лет мне было, когда какой-то священник в село приехал. Но известно стало, что он не бесплатно крестил. А у моей матери ни картошки, ни зерна, ничего не было. Он нас не принял — я некрещеным остался тогда. Буду ходить [в новую церковь. — С. Б.], но не очень верю»¹. В позиции Мамедалина одновременно прослеживается советское влияние (отсутствие религиозных убеждений) и наследие системы Ильминского (жизненный интерес к строительству церкви).

Кряшены начали восстановление и строительство храмов с конца 1980-х годов. Сегодня церковь — ключевой элемент их этнической самобытности еще и потому, что только там хранится и используется созданный Ильминским «церковно-кряшенский

¹ ПМА, с. Париж, август, 2017.

язык» (в виде проведения богослужений и издания религиозной литературы). Главной трагедией их сообщества за последнее время стал поджог трех кряшенских храмов в ноябре 2013 г. (молитвенного дома в честь великомученика Димитрия Солунского в с. Ленино Новошешминского района, храма в честь Рождества Иоанна Предтечи в с. Албай Мамадышского района и храма Живоначальной Троицы в с. Крещеные Казыли Рыбно-Слободского района). Кроме того, попытка поджога была в строящемся храме в г. Чистополе, однако местная молодежь вовремя заметила огонь и затушила пламя. Поджоги посчитали террористическими актами, а виновными признали приезжих ваххабитов, которые, по словам местных жителей, незадолго до пожаров предлагали жителям кряшенских деревень «вновь перейти в ислам».

История с поджогами, запутанная и неоднозначная, потрясла кряшенское сообщество, особенно тех, кто имел непосредственное отношение к церквям и селениям, где произошли пожары. Уроженец с. Крещеные Казыли Николай Мамаков воспринял поджог как личную трагедию и бедствие для своей родни, тем более что он сам участвовал в проектировании сожженной церкви:

С 1999 года начали восстановление храма. Заказали сруб, по старым чертежам делали проект. Церковь почти доделали, оставалось только главки поставить. И тут ее сожгли. Когда узнал — мне было жутко. Я вложил в это душу. К тому же это было время, когда была моя мама жива, и она так ждала эту церковь¹.

Трагедия с церквями позволила кряшенам глубже ощутить связь с православием, для многих пожары были вызовом их этническому сообществу. Желая выразить общую позицию, их инициативная группа составила «Открытое обращение кряшен к Патриарху Московскому и Всея Руси Кириллу»:

¹ ПМА, Казань, март, 2019.

Нас пытаются называть «пособниками Москвы», «предателями татарского народа», хотя к татарам мы не имеем никакого отношения, мы — самостоятельный православный тюркоязычный народ, как чуваш или гагаузы, и всегда были и будем верны России. И к исламу мы отношения не имеем, вся наша история связана только с православием, с нашей Русской православной церковью, в лоне которой мы были и хотим в ней оставаться навечно... Нас хотят сделать частью татарского народа, но мы — отдельный народ, такими были и такими останемся¹.

Несмотря на то что епархия не отреагировала на обращение, посып кряшен активизировал интернет-пространство далеко за пределами Татарстана². Публикация письма патриарху даже разделила кряшен на две группы: некоторые ее поддержали, другие посчитали неуместной. Тем не менее обе группы были непримиримы к происходящему и выражали готовность защищать свою этничность.

Сегодня кряшены и нагайбаки высоко оценивают роль Н. И. Ильминского в своей истории и почитают его имя. С 2000-х годов они проводят конференции его памяти, на которой разрушают негативный образ Ильминского, сформированный в советское время: «Имя и духовно-просветительские труды самого Н. И. Ильминского в советское время были подвергнуты шельмованию и поруганию: его обвиняли в “великодержавном шовинизме” и “русификаторстве”, совершенно незаслуженно объявляли злейшим врагом и гонителем мусульман и татарского народа, грубо передергивали и фальсифицировали высказывания Николая Ивановича»³. После одной из конференций в кряшенской газете оценили работу просветителя: «Деятельность Ильминского была направлена на приобщение нерусских нар-

¹ Открытое обращение кряшен... 2013.

² Белоруссова, 2019. С. 47–52.

³ «Верующие кряшены...», 2015.

дов к русской культуре, а через нее и к общечеловеческой; в том числе он ставил перед собой цель — сделать доступными для русских культурные ценности других народов России»¹.

С 2015 г. кряшенские религиозные деятели начали работу по канонизации Ильминского и объявили сбор материалов и свидетельств о его почитании. Священники выпустили иконы с ликом Ильминского, на которых он держит свиток с православной молитвой, написанной на языке кряшen. Сегодня его священный образ присутствует во всех кряшенских приходах. Правда, оппозиционно настроенные мусульмане выразили негативное отношение по поводу готовящейся канонизации и призвали помнить «насильственные» действия Ильминского в отношении инородцев². По словам кряшенского священника Д. Сизова, сегодня процесс канонизации Николая Ильминского заторможен во многом из-за нежелания православного руководства Татарстана вступать в конфликт с исламскими лидерами.

* * *

Система Ильминского начала функционировать среди инородческого населения Урало-Поволжья с 1870-х годов и официально просуществовала до начала XX в. Изначально она была направлена на постепенную русификацию местного населения, однако по сути подчеркивала религиозную и языковую самобытность крещеных. Позиция Ильминского переворачивала отношение к инородцам: просветитель находился с ними в постоянном контакте, умел понимать и чувствовать их культуру. По словам Р. Джераси, при Ильминском «“инородческие” культуры становились чем-то, что нужно не просто терпеть, а поощрять и прославлять». Таким образом, проект Ильминского не ослабил, а упрочил основания этничности крещеных тюрок, которые стали ощущать свое обособленное положение. Впрочем, их самостоятельность часто была следствием не только внутреннего

¹ Николай Ильминский... 2012.

² Ласкин, 2015.

единства, но и внешнего отторжения. Татары и казахи (киргизы) не считали кряшен и нагайбаков своими из-за православия, русские выражали отчуждение из-за тюркского языка. Тем не менее сегодняшнее позиционирование кряшен и нагайбаков связано с теми основами, которые заложил в свое время Н. И. Ильминский. Его образ продолжает жить в народной памяти и приобретает новые формы в виде церковной сакрализации и виртуальной популяризации.



Рис. 1. Николай Ильминский.
[https://stbasil.center/2018/04/28/
ilminskij-apostol-povolzhja](https://stbasil.center/2018/04/28/ilminskij-apostol-povolzhja)
(дата обращения: 24.11.2019)

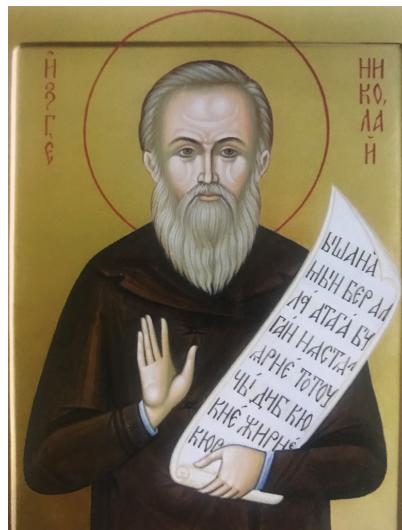


Рис. 2. Икона миссионера
Николая Ильминского,
подготовленная к канонизации.
Из личного архива автора



Рис. 3. Отец Дмитрий Сизов, с. Кряш-Серда, Республика Татарстан.
2019 г. Фото автора



Рис. 4. Открытие церкви в с. Париж.
2017 г. Фото автора

ОРИЕНТАЛИЗМ ЛИТЕРАТУРНЫЙ

Образ древнеиранского пророка Заратуштры в русской поэзии

В. Ю. Крюкова

Русская культура послепетровского периода, наследуя культуре западноевропейской, включила в себя некоторые ее экзотические образы, темы, мотивы, которые к моменту вхождения России в европейское пространство прошли уже долгий путь развития. Среди таких образов оказался и древнеиранский пророк Заратуштра, восприятие и осмысление фигуры которого русскими литераторами безусловно было глубоко вторичным. Нелепо искать в русских литературных источниках XVI и даже XVII в. персонажей, связанных с зороастрийским культом. В Европе же Заратуштра, до научного прочтения носивший имя Зороастра, начиная с эпохи Античности был обычным персонажем нравоучительных сочинений. Представления о великом «маге» опирались на известия античных авторов, далеко не всегда правдоподобные, обрастили легендами и толкованиями, шедшими вслед развитию философской мысли в Европе, постоянно трансформировались в сознании европейцев.

Русская литература получила, таким образом, готовый шаблонный образ Зороастра, причем в таком виде, в каком он сформировался на Западе к эпохе Просвещения. Уже в постконтактное время европейцы признавали роль в общем-то вымыщенного Зороастра в истории человеческой цивилизации и воспринимали его как потомка библейского Ноя¹, помимо того что он почитался как мудрец, познавший тайны природы, а также как повелитель магии. Христианская традиция приняла древнеиранского пророка неоднозначно, однако он скорее рассматривался как спорная фигура, чем отрицался. Свою роль в этом сыграли му-

¹ Stausberg, 2005.

сульманские авторы, представлявшие Заратуштру в определенном свете¹. Противоречивые сведения о древнеиранском пророке суммировал и очередной раз переосмыслил в своем сочинении на латыни *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia* («Религиозная история древней Персии, Парфии и Мидии»; она в том числе включала «жизнеописание» Зороастра)² оксфордский ученый-востоковед и переводчик Томас Хайд (1636–1703). В этом труде, увидевшем свет в 1700 г., он первым употребил слово «дуализм», столь прочно вошедшее в лексикон исследователей, описывавших религию последователей Заратуштры. Выводы Хайда долго оставались актуальными для европейской науки и общественной мысли — в 1760-е годы его книга была переиздана.

Согласно Хайду, изначально «ортодоксальная» религия древних персов пришла в упадочное состояние и была реформирована сначала Авраамом, а затем Зороастром, который в юности был слугой пророка и благодаря сошедшему на него откровению смог предсказать рождение Мессии³. Как указывает М. Стaussберг, идеи Хайда и его последователей, трактовавших религию Зороастра фактически как монотеистическую, были ответом на тезис Пьера Бейла о ее дуалистическом характере, причем «вопрос о том, является ли зороастризм монотеистической или дуалистической религией, оставался одним из самых обсуждаемых и в научном дискурсе двадцатого века»⁴. Тем не менее не следует забывать о том, что споры рубежа XVII–XVIII вв. о природе зороастризма, отражали не научное знание о древнеиранском пророке, а развитие протестантской мысли, лишь случайно предвосхитившей дебаты, возникшие после научного открытие зороастризма в XVIII–XIX вв. Вместе с тем размышления о Зороастре Хайда, Бейла и других авторов прочно утвердились в европейском сознании,

¹ Stausberg, 2005.

² Hyde, 1700.

³ Stausberg, 1998. P. 680–712; 2005.

⁴ Strausberg, 2005.

продолжая влиять на умы после появления публикаций результатов научных изысканий.

М. Стaussберг указывает на то, что Зороастр оставался ключевой фигурой в дискурсе эпохи Просвещения как идеальный просвещенный правитель¹. Несомненно, что появлению Зороастра в истории русской литературы мы обязаны в первую очередь тому значительному интересу, который испытывал к нему Вольтер. Последний обращался к образу Зороастра «во множестве своих произведений — романах, письмах, словарях, исторических текстах и так далее; и этот интерес представляется вообще типичным для XVIII в., оставившего нам широкий круг писем, романов, проповедей, комедий, астрологическую драму, фиктивные критические статьи, каббалистические сочинения и примеры политической пропаганды, оперы, включая “Орландо” Генделя и “Волшебную флейту” Моцарта»².

Мода на произведения Вольтера (широко издававшегося в России, причем большими тиражами) пережила эпоху Екатерины Второй. Однако именно в прославлении Екатерины в русской поэзии впервые появился образ Зороастра (причем, по замыслу поэта, написанный кистью Рафаэля — европейского гения), восходящий к вольтеровскому и вообще европейскому пониманию роли древнеиранского пророка. Воспевая Екатерину в оде «Изображение Фелицы» (1879), Державин видит ее возвышающейся над другими правителями «как всемогущий царь царей» (явно персидская аллюзия), как образец справедливого и мудрого правителя, опирающегося на статую своего предшественника — Петра I, предстающего в образе Зороастра.

Представь ее облокоченну
На Зороастров истукан,
Смотряще там на всю вселенную,
На огнезвездный океан,

¹ Stausberg, 1998. С. 680–712; 2005.

² Strausberg, 2005.

Вещающу: «О Ты, Превечный!
 Который волею своей
 Колеса движешь быстротечны
 Вратящейся природы всей!..»

...Не позабудь ее представить,
 Как, вместо алтарей себе,
 Царя великого поставить
 Велела на мольбу Орде;
 Как всюду раздалися клики
 И громы света под конец;
 «Предстал нам Зороастр великий,
 Воскрес отечества отец!»

Державин, таким образом, изображает с присущим ему эпическим мастерством грандиозную картину мира: в ее центре помещается просвещенная Европа, в состав которой входит и Россия, при этом центральной фигурой мироздания является сама царица, «дарующая миру законы, покой и прочие блага» подобно Петру-Зороастрю. Иными словами, именно Зороастр виделся поэту достойным установителем государственных институтов, в том числе законов, что подтверждается в следующей строфе, где Екатерина сравнивается уже с Соломоном (конечно, это сравнение связано с сюжетом о соломоновом правосудии и изданием екатерининского кодекса законов). Действительно, Зороастр назван в оде «отцом отечества» (этот титул в России был пожалован Сенатом лишь Петру I), т. е. Екатерина мыслится поэтом как продолжатель миссии Заратуштры и Петра, из чего можно заключить, что Заратуштра, по мнению поэта, в первую очередь государственный деятель и даже не теоретик, но практик:

Чтобы вселенные владыки
 И всяк ту истину узнал:
 Где войски Зороастр великий
 Образовал и учреждал.

По мнению Державина, Заратуштра, столь блестательно воспетый им в «Изображении Фелицы», — политик, государственный деятель и законодатель, наподобие Соломона, Петра I и самой Екатерины Великой. Хотя ко времени создания этой оды Анкетиль-Дюперрон уже доставил в Париж подлинные зороастрейские тексты, до изучения Авесты оставалось еще несколько десятилетий и мифологизированный образ Заратуштры продолжал чувствовать себя в европейской культуре весьма устойчиво. Вспомним, что, например, у английских романтиков, творивших гораздо позднее Державина: у Байрона в поэме «Каин», у Шелли в «Освобожденном Промете» (Земля говорит о нем: «Мой мудрый сын, кудесник Зороастр») — Зороастр — это всего лишь туманно-идеальный персонаж, немного романтизированный в соответствии с новыми тенденциями в культуре.

Примечательно в державинской оде и другое: в соответствии с уже известной нам европейской традицией эпохи Просвещения Зороастр опосредованно ставится поэтом рядом с библейским пророком — Екатерина сопоставляется и с Зороастром, и с Соломоном. То есть, трактуя образ Зороастра, русская мысль даже в деталях следует за европейской, фактически используя утвердившиеся в Европе клише.

В эпоху романтизма, когда в Европе о Зороастре вспомнили Байрон и Шелли, в русской поэзии появилось произведение, ставшее развитием вновь европейской, но уже научной интерпретации образа древнего пророка. Стихотворение было написано в 1829 г. А. Ф. Вельтманом (1800–1870). Не самый известный, хотя заметный поэт своего времени, картограф, лингвист и археолог, член-корреспондент Академии наук, в значительной степени подходивший к историческому материалу с восторженным дилетантизмом, Вельтман переводил пророчества Вельвы и фрагменты «Махабхараты», «Слово о полку Игореве» и «Песнь о Нibelунгах». Им же написано несколько стихотворений о пророках и героях, в том числе (в 1829 г.) о Мухаммаде и Зороастре. Не вполне совершенное с точки зрения литературной формы,

стихотворение Вельтмана «Зороастр» представляет интерес для нашей темы. Приведем его первые строфы¹:

Почто над холмами Адербиджана
Светило дня так пламенно горит?
Не сильный ли противник Аримана
Благовестителем из Урмии летит?

Так, это он! Тревога воскипела,
И в Бактрe Mag! Огнь вспыхнул до небес:
Повержен в прах кумир блестящий Бела
И великан златый Сандес.

Вельтман, не останавливаясь лишь на поэтическом труде, снабжает текст подробными примечаниями. К примеру, «Адербиджан» (т. Е. Азербайджан) отмечен как область, где родился Заратуштра, в соответствии с идеями своего времени, основанными на арабских средневековых сочинениях и ныне устаревшими. Более того, «Урмия» указана как город его рождения. Утверждение о том, что «Бактра — город, где Зороастр основал свой закон»² может показаться близким к современным представлениям, однако история этой идеи в Европе восходит к античным свидетельствам, видевшим в Зороастре бактрийского царя. Поэтому точно указать источники, которыми пользовался Вельтман, затруднительно. Тем не менее стихотворение демонстрирует нам некое движение к следованию за современными научными открытиями. Несмотря на все недостатки, и литературные и фактические, присущие сочинению Вельтмана, его Заратуштра ближе к действительности, чем великолепный, но абсолютно вымышенный образ Державина. Впрочем, стихотворение «Зороастр» — не единственный случай обращения Вельтмана к древнеиранскому пророку. В другом своем произведении, «Странник» (1831–1832),

¹ Вельтман, 1972. С. 219.

² Там же.

поэт отдаляется от идеи представить Зороастра исторической личностью в пользу лирико-философского рассуждения:

Чудак Зороастр почитал солнце богом...
К нему мольбы его текли,
Не знал он мысли сокровенной.
Пусть солнце свет и дух земли,
Но солнце ль свет и дух вселенной?¹

Важной вехой философско-поэтического осмысления образа древнеиранского пророка в Европе стала книга Ницше «Так говорил Заратустра» (1883–1885). В то время как иранистика уже значительно продвинулась в изучении исторического зороастризма и Заратуштры и были опубликованы переводы зороастрийских текстов, Ницше сознательно игнорирует Заратуштру ученых (в том числе называя своего Заратустру «истребителем морали» в противоречие той миссии по установлению морали, которая обычно приписывается Заратушtre), хотя и отталкивается от научного понимания конфликта, связанного с именем древнеиранского пророка: битва между добром и злом является реальной силой. Сочинение Ницше, выдвинувшего идею о сверхчеловеке и связавшего последнего с именем Заратустры-Заратуштры — персонажа хорошо знакомого, взбудоражило философский и поэтический мир Европы, став источником притяжения для русских литераторов. И авторы Серебряного века воспринимают Заратуштру в первую очередь сквозь призму сочинения Ницше.

В то же время с критикой Ницше выступает Владимир Соловьев, одна из самых влиятельных фигур в истории русской философской мысли и литературы. Так, русский философ отмечает филологическую черту, отделяющую Заратустру Ницше от исторического Заратуштры. В 1897 г. Вл. Соловьев опубликовал небольшую по объему заметку под названием «Словесность или

¹ Вельтман, 2014. С. 133.

истина?», в которой назвал Заратустру Ницше «фигурой речи» и противопоставил его «истинному сверхчеловеку» (Иисусу Христу): «...“сверхчеловек”, сочиненный базельским профессором, не может быть Генрихом, или Фридрихом, или Оттоном, он должен быть Заратустра, — не Зороастр даже, а именно Заратустра... Заратустра — имя недурное, конечно, для нового сверхчеловека; один только у него недостаток, что вместо всех сил небесных, земных и преисподних перед этим именем трепещут и преклоняют колена только психопатические декаденты и декадентки в Германии и России»¹. Действительно, Соловьев одним из первых дал объяснение несоответствию имени персонажа Ницше, на это несоответствие и впоследствии обращали внимание, иногда неверно понимая особенности немецкого прочтения имени². Вероятно, смысл различия заключается как раз в том, что Заратустра не равен Заратушtre и Зороастру, являясь антиподом и одного, и другого. Также Вл. Соловьев одним из первых заметил опасность ницшеанства для русской христианской философии и ту магическую силу, которой обладало оно в отношении поэтов-декадентов. Тем не менее уверования Вл. Соловьева, обращенные к русским авторам (например, А. Белому, который записал свой последний разговор с философом незадолго до смерти последнего) остались в основном проигнорированными, и в русской поэзии появился новый лирический герой, ницшеанский Заратустра. И. М. Стеблин-Каменский отмечал, что «в XX в. русские поэты вдохновляются уже ницшеанской формой имени пророка, ср. у Велемира Хлебникова: “Заря ночная, заратустръ!..”»³.

Влияние ницшеанства легко обнаруживается в творчестве Н. С. Гумилева. Так, в первой книге поэта 1905 г. «Путь конкви-стадоров» (Гумилеву 19 лет) имеется программное стихотворение, именуемое «Песнь Заратустры»:

¹ Соловьев, 1911–1914. С. 30.

² Об этом см.: Стеблин-Каменский, 2009. С. 2–3.

³ Там же. С. 2.

Юные светлые братья
Силы, восторга, мечты
Вам раскрываю обятья,
Сын голубой высоты.

Тени, кресты и могилы
Скрылись в загадочной мгле,
Свет воскресающей силы
Властно царит на земле.

Об источнике вдохновения поэта можно судить по имени «Заратустра». Для Гумилева Заратустра в первую очередь сверхчеловек, певец новой идеи, поэт, глашатай грядущего. Возможно, молодой Гумилев ассоциирует с ним себя. В следующие за изданием «Пути конквистадоров» годы у Гумилева довольно часто встречается «зороастрийский» антураж. Постоянно появляются маги: «Юный маг в пурпуром хитоне», «Там, где похоронен старый маг» (сборник «Романтические цветы», 1908).

При этом «маг» Гумилева — это, конечно же, не документально засвидетельствованный зороастрийский жрец, а скорее некий романтизованный восточный образ. Гумилевские маги предстают перед нами в очень разнообразных, но в действительности не свойственных зороастрийскому жречеству обличиях. Так, «юный маг», общается с некоей «царицей беззаконий» в Египте, расточая перед нею «рубины волшебства»:

Задыхаясь в несказанном блуде,
Юный маг забыл про все вокруг,
Он смотрел на маленькие груди,
На браслеты вытянутых рук.

Юный маг в пурпуром хитоне
Говорил как мертвый, не дыша,
Отдал все царице беззаконий,
Чем жива была его душа.

А в стихотворении «Завещание» (сборник «Жемчуга», 1910) маги сжигают труп лирического героя (очевидно, что Гумилева не интересовали детали зороастриского погребального обряда, в ходе совершения которого труп никогда не сжигают, предотвращая осквернение огня, хотя на момент написания стихотворения все это было уже известно):

Пусть высоко на розовой влаге
Вечереющих горных озер
Молодые и строгие маги
Кипарисовый сложат костер.

И покорно склоняясь положат
На него мой закутанный труп,
Чтоб смотрел я с последнего ложа,
С затаенной усмешкой у губ.

Зороастизм, как и образ его пророка, превращается всего лишь в один из элементов сложной, мистически-декоративной композиции, без исторических исканий, свойственных Вельтману, или философских измышлений Ницше.

В 1913 г. выходит статья Гумилева «Наследие символизма и акмеизм», ставшая манифестом акмеизма. В ней поэт противопоставляет новое явление (ища «по линии наибольшего сопротивления») германскому символизму «в лице своих родоначальников Ницше и Ибсена»¹. От Ницше автор манифеста отрекается: «Для нас иерархия в мире явлений — только удельный вес каждого из них, причем вес ничтожнейшего все-таки несоизмеримо больше отсутствия веса, небытия, и поэтому перед лицом небытия — все явления братья»². Одновременно Гумилев декларирует отход от принципов русского символизма, который «попеременно братался то с мистикой, то с теософией, то с оккультизмом»

¹ Гумилев, 1913.

² Там же.

(вероятно, в этом можно видеть и неприятие теософии Блаватской, см. ниже).

Однако одновременно существовала и иная линия, не подверженная влиянию ни ницшеанства, ни, видимо, теософии. Она вполне укладывалась в традиции русской литературы (например, можно вспомнить «Подражания Корану» Пушкина). Так, К. Д. Бальмонт в книге «Будем как солнце» (1902) помещает стихотворение «Гимн огню». Продолжительное, разбитое на несколько фрагментов, отчасти напоминающее молитвенные формулы, оно, возможно, является своеобразной стилизацией, хотя безусловно указать на источник поэтического вдохновения невозможно, и как будто бы ничто не говорит о возможной связи этого стихотворения с зороастрийским почитанием огня. Однако в том же сборнике находим стихотворение «Скорбь Агурамазды» (т. е. Ахура-Мазды, верховного божества зороастризма), причем в подзаголовке оно значится как «мотив из “Зенд-Авесты”». Стихотворение действительно является сокращенным поэтическим переложением первого фрагмента авестийского Видевдата. В самом авестийском тексте описывается сотворение верховным богом Ахура-Маздой праведных зороастрийских стран (при этом называются их имена, которые Бальмонт педантично воспроизводит), а также тех «изъянов», которыми совершенные творения испортил противник Ахура-Мазды, Злой дух Ангра Майнью (у Бальмонта — Анграманьи):

Я царственный создатель многих стран,
Я светлый бог миров, Агурамазда
Зачем же лик мой тьмою повторен,
И Анграмайни встал противовесом?
Я создал земли, полные расцвета,
Но Анграмайни, тот, кто весь есть смерть,
Родил змею в воде и в землях зиму.
И десять зим в году, и два лишь лета,
И холодают воды и деревья,
И худший бич, зима, лежит на всем.

Был ли первоисточником Бальмонта перевод на французский или английский языки Видевдата, изданный в самом конце XIX в. Дж. Дармстетером или статьи Е. П. Блаватской, которая упоминает в своих работах переводы Дармстетера и даже, например, отвечает на вопросы «одного парсийского джентельмена» в статье «Зороастризм в свете оккультной философии»¹? Это сложный вопрос, но представляется, что учение Блаватской (по крайней мере в отношении зороастризма) было недостаточно близко русским литераторам, хотя ее Тайной доктриной был глубоко увлечен А. Скрябин, она дарила свою книгу «The Voice of the Silence» («Голос безмолвия», 1889) Л. Н. Толстому (он также читал ее «Теософский журнал»), Вл. Соловьев написал критическую рецензию на ее книгу «The Key to Teosophy» («Ключ к теософии», 1889). Возможно, подход Блаватской к зороастризму был слишком научным для поэтического восприятия — она, в отличие от Ницше, прекрасно разбиралась не только в современной ей научной литературе по зороастризму и Авесте, но и была знакома с зороастрискими изданиями, выходившими в Индии. К тому же ее обращение к зороастризму было пусть важным, но всего лишь эпизодом в разработке теософского учения.

Совершенно неожиданно мы встречаемся с образом Заратушты в творчестве Николая Клюева, причем этот поэт употребляет имя пророка в архаизированной форме — «Зороастр», как говорили в эпоху Моцарта и Державина. Безусловно, в этом видится стремление Клюева к созданию высокого стиля, и это вполне оправданно. В 1916 г. Клюев пишет длинное стихотворение «Белая Индия», представляющее собою политеистическую декларацию единства всего человечества и всех мировых религий:

На дне тех миров, океанов и гор
Цветет, как душа, адамантовый бор, —
Дорога к нему с Соловков на Тибет,
Чрез сердце избы, где кончается свет,

¹ Blavatsky, 1898.

Где бабкина пряжа — пришельцу веха:
Нырни в веретенце, и нитка-леха
Тебя поведет в Золотую Орду,
Где Ангелы варят из радуг еду...

Распространяясь о величайших пророках, открывающих человечеству путь к единому Богу, Клюев дает весьма оригинальный список, где названы «Сократ и Будда, Зороастр и Толстой». Вероятно, Клюев вдохновенно помещает Зороастра в перечень тех, кто наиболее близок ему. В данном случае характерно само название стихотворения — «Белая Индия», отчасти перекликающееся с гумилевским циклом «Северный раджа». Впрочем, у Гумилева в данном цикле нет зороастрийских мотивов.

После октябрьского переворота в условиях официально провозглашенной доктрины социалистического реализма зороастриская тема в русской поэзии была практически забыта. Уже в постсоветское время появляются стихи Тимура Зульфикарова, которого (в отношении восприятия зороастрисма) в каком-то смысле можно назвать продолжателем традиции «Странника» Вельтмана (с ним творчество Зульфикарова сходно и в отношении поэтики, представляя собой неразделимый сплав поэтического и прозаического) и «Белой Индии» Клюева:

Друг мой, древний дервиш Ходжа Зульфикар!..
Брат Лао Цзы и Конфуция...
Ты ушел от мира... от суэты сует...
В одинокую кибитку на Золотой Горе Кухи Тилло...
И здесь принимаешь Великих Гостей —
Зороастра... Будду... Христа... Апостола Иоанна...
Гомера... Овидия Назона... Данте...

А тот, кто беседует с Вечными...
Сам становится Вечным...

Да!..

А я — Вечный Странник!..
 Нет моей душе гнезда...
 Нет моей душе Родины...
 Нет отчего дома...¹

Для Зульфикарова, наполовину таджика, размышления о зороастризме тем более важны. В стихотворении 2013 г. «Пророк Зардушт-Зороастр» поэт называет имя древнеиранского пророка в двух вариантах — так, как оно известно нам по классической русской литературе (и здесь можно видеть заявку на преемственность), и так, как оно произносится современными иранцами-зороастрийцами, а также некоторыми другими ираноязычными народами (по-персидски правильно Зартошт, по-таджикски возможны варианты Зардушт/Зартушт). При этом поэт приводит «зороастрскую этическую триаду», несомненно, будучи знаком с ней из научной литературы:

Благие мысли...
 Благие слова...
 Благие деянья...

...Пророк!.. Уже три тысячи лет Ты одинок
 Ты всё изрёк...
 И нет к Тебе дорог...
 И не обнять Тебе учеников...

Тот, кто сказал нетленные Слова — тот одинок...
 Как Бог...

Для поэзии постсоветского периода при всей философичности и совершенстве поэтического мастерства вообще характерно близкое к документальному (в фактологическом смысле) обра-

¹ Стихотворение опубликовано в авторском блоге поэта: Зульфикаров, 2019.

щение к теме зороастризма (впрочем, примеры таких обращений немногочисленны) — помимо Тимура Зульфикарова, можно назвать Тимофея Животовского. Его стихотворение «Фарр каянидов» (1991–1996) в значительной степени навеяно публикацией О. М. Чунаковой научного перевода на русский язык зороастриской «Книги деяний Ардашира сына Папака»¹.

Таким образом, по мере развития знаний о зороастризме менялось отношение к этой религии и в русской поэзии. Довольно долго этот путь был связан с историей западной философской мысли и литературы, при этом русское понимание роли пророка зороастризма оставалось вторичным. Во многом тема Зороастра / Заратуштры показательна — по ней можно проследить эпохальное изменение образа этого персонажа в зависимости от появления новых тенденций в литературе, культуре, философской мысли, науке как на Западе, так и в России XVIII—XX вв. В последние годы Зороастр / Зарастро / Заратустра русской поэзии преимущественно стал Заратуштрой / Зардуштом — персонажем, приближенным к исторической фигуре, хотя и сохранил свое «литературное» имя Зороастр, призванное свидетельствовать о преемственности в русской поэзии.

Список цитированных художественных произведений

- К. Бальмонт. «Скорбь Агурамазды» (1902)
- А. Вельтман. «Зороастр» (1829)
- А. Вельтман. «Странник» (1831–1832)
- Н. Гумилев. «Песнь Заратустры» (1905)
- Н. Гумилев. «Заклинание» (1907)
- Н. Гумилев. «Завещание» (1910)
- Г. Державин. «Изображение Фелицы» (1879)
- Т. Животовский. «Фарр каянидов» (1991–1996)
- Т. Зульфикаров. «Пророк Зардушт-Зороастр» (2013)
- Т. Зульфикаров. «Нефритовый ларец» (2019)
- Н. Клюев. «Белая Индия» (1916–1918)

¹ Книга деяний, 1987.

Ориентализм в стихах современных петербургских востоковедов: комментарии на полях

M. A. Родионов

Когда речь заходит о поэтике такого историко-культурного явления, как российский ориентализм, слова начинают звучать нараспев, а смыслы расплываются. Начнем с нашего заглавия: здесь каждое слово нуждается в уточнении. Современные петербургские востоковеды — это те, кто учился и / или преподавал на Восточном факультете государственного университета в городе на Неве после восстановления этого факультета в 1944 г. Если их профессия связана с Востоком, то они востоковеды в полном смысле слова; если работают не по специальности, но вместе с востоковедами сохраняют связь с факультетом, то для тех и для других в океане российской лексики есть общий термин — восточники. Специфику корпоративной идентичности (так сказать *восточности*), связывающую Северную Пальмиру с Востоком как изучаемым этнокультурным пространством, мы назовем «ориентализм», разумеется не покушаясь, как Эдвард Сайд, на монопольную эксплуатацию данной мифологемы.

Для анализа корпоративного ориентализма привлечены пять выпусков аль-Манаха «Поэзия востоковедов»¹. Одним из инициаторов и составителей «Поэзии востоковедов» был автор этого текста, представляющего собой развернутый комментарий на полях сложившегося в 2005–2018 гг. корпуса стихотворных текстов.

Восстановим историю их публикации, пересказывая и комментируя предисловия к пяти выпускам.

Пятнадцать лет назад вышел сборник «О Востоке, о любви: стихи восточников и востоковедов», приуроченный к 150-летию

¹ О Востоке, о любви, 2005; Свое чужое, 2007; Три времени, 2009; Аль-Манах, 2013; Аль-Манах, 2018.

учреждения факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета. Издание готовилось в рамках проекта, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом, как приложение к материалам VIII Молодежной конференции «Путь Востока», хотя среди участников проекта преобладали люди зрелого возраста.

Составители стремились вырвать из забвения часть устно-письменного наследия Восточного факультета, несмотря на то что сами авторы далеко не всегда относились к своим произведениям всерьез. Идея и название сборника принадлежали одному из составителей — М. Н. Суворову. Хотелось думать, что наше издание отличалось от обычной ведомственной юбилейной продукции. В предисловии¹ не обошлось без заочной полемики с Эдвардом Саидом: «Ведь как бы то ни было, все наши авторы — востоковеды; иными словами, люди, не замыкающиеся в рамках своей культуры, но живущие в нескольких культурных и языковых мирах, в отличие от одиозных “ориенталистов” Эдварда Саида. У каждого из нас свой Восток и своя любовь...».

Через два года (2007) последовало продолжение. На средства участников был издан новый, более объемистый сборник «Поэзии востоковедов» под названием «Свое чужое»². Составители отказались от алфавитного построения списка авторов, в котором мертвые стоят в одном строю с живыми (как было сделано в первом сборнике), использовав хронологический подход.

В раздел «Прошедшее совершенное (Past perfect)» вошли коллеги, завершившие жизненный путь: ассириолог В. К. Шилейко (1891–1930)³, арабист В. А. Эберман (1899–1937), китаисты Б. А. Васильев (1899–1937) и А. А. Штукин (1904–1963). «В Настоящее продолженное (Present continuous)» вошли зрелые совре-

¹ О Востоке, о любви, 2005. С. 4.

² Не путать с романом «Свой-чужой» А. Константинова, автор которого Андрей Баконин учился в 1980-х годах на Восточном факультете.

³ Об отношении к Востоку В. К. Шилейко, ученого, переводчика, поэта, см.: Емельянов, 2019.

менники, а в «Будущее неопределенное (Future indefinite)» — неоперившаяся молодежь. «Три времени» — так назвала Маргарита Голубева доброжелательную и прозорливую рецензию в ведомственном журнале (интервью с Михаилом Суворовым), предвосхитив название третьего сборника¹.

Он тоже вышел через два года (2009), и эта случайная периодичность заставила составителей выставить на обложку «Выпуск 3-й», превратив ненумерованные предыдущие сборники в выпуск первый и второй. В нем, как и во втором выпуске, «Прошедшее совершенное» — это архив, где опубликованы стихи востоковедов Е. Д. Поливанова (1891–1938), Ю. Н. Марра (1893–1935), Б. А. Васильева (1899–1937), И. П. Григорьева, а далее по указанной схеме следуют авторы, объединенные не художественными манифестами, а единством места и тройного времени. Елена Зиновьевна в журнале «Нева» благожелательно отметила сборник «Три времени»: «Поэтам из профессионального содружества востоковедов есть что сказать, в их стихах присутствует мысль, облеченнная в прекрасное русское слово»².

В кратком предисловии к третьему выпуску сказано, что регулярность их появления (2005, 2007, 2009) «превращает нашу затею почти что в альманах»³. Следующий сборник увидел свет со злостным опозданием и сразу стал четвертым выпуском «альманаха», а предыдущие три получили общее название задним числом: игры с пространством-временем и культурными смыслами заразительны.

¹ Голубева, 2009.

² Зиновьев, 2009. С. 247. Обратите внимание: цитируя тексты из третьего выпуска, рецензент дает ссылку на выпуск второй, что вызвано ошибкой в выходных данных, приведенных на последней странице книги издательским домом «МИРС». Заметим самокритично, количество редакторских и типографских ошибок (чего стоит один только Симонов, превратившийся в Эренбурга) делает «Поэзию востоковедов» аналогом знаменитой марки «Голубой Маврикий» у филателистов. Быть может, в счастливом будущем за этими выпусками будут гоняться коллекционеры?

³ Три времени, 2009. С. 4.

Однако соответствует ли любительское издание стандартному определению альманахов как продолжающихся сборников литературно-художественных или научно-популярных произведений, если востоковеды объединены лишь профессионально, но отнюдь не по жанровому, идейному или художественному признаку? Ответ прост: наши выпуски не относятся к обычным альманахам, а носят особое название «аль-Манах» с подзаголовком «Поэзия и проза востоковедов».

В справочной литературе «альманах» возводят к арабскому *المناخ* (*ал-манаҳ*) и переводят как «астрономический календарь». Но в этом значении указанное слово для носителей языка малоизвестно. У кочевников-бедуинов, например, оно означает «привал» — от однокоренного глагола «ставить верблюда на колени». Позже прибавилось еще одно значение — «климат», которое при очень большом желании можно истолковать как календарь, но мы предпочитаем бедуинский «привал [востоковедов]». К «поэзии» добавилась «проза», не столько в жанровом смысле, сколько для контраста. Впрочем, опыт смешения стихов и прозы нам показался неудачным, и от его повторения было решено воздержаться.

Составители отказались от трехчастной композиции, разделив «аль-Манах-4» на «Архив» и «Имена». В первом разделе представлены иранист и искусствовед С. Н. Жуковский (1883–1966), иранист А. А. Ромаскевич (1885–1942), арабист П. А. Грязневич (1929–1997), изучавший восточные языки И. В. Старинин (1937–1998), индолог Н. В. Гуров (1935–2009).

В разделе «Имена» здравствующие авторы (далеко не все они соответствовали нашему определению понятия «востоковед») были перечислены в алфавитном порядке их личных имен — новый способ перетасовать старую колоду, по признанию составителей. В конце концов если у приватного стихотворца нет громкого литературного имени, то у него всегда есть громкое личное имя и знаменитые тезки¹.

¹ Аль-Манах, 2013. С. 5–6.

Стоило ввести название «аль-Манах», как периодичность нашего издания нарушилась: между третьим выпуском (2009) и четвертым (2013) прошло четыре года, между четвертым и пятым (2018) — пять. Продолжая игры со временем, сильно изменившимся за тринадцать лет существования «Поэзии востоковедов», пятый выпуск был назван «Будущее в прошлом (Future in the Past)», исходя из тривиальных соображений о том, что будущее нашей специальности зависит от успехов науки в изучении древнего мира. Но вызовы времени оказались куда серьезнее.

В последнем выпуске «Архив / Past perfect» (с. 9–38) как всегда успешно соперничает с «Именами». Раздел открывается публикацией индологом Я. В. Васильковым новых текстов из архива потешной «Малой академии», она же «Малак», в которую играли петербургские востоковеды — от академиков до студентов — в холодном, темном и голодном городе начала 1920-х годов¹. Впервые публикуются стихотворные пародии, стилизации, переводы китаистов Ю. К. Шуцкого (1897–1938) и Б. А. Васильева (1899–1937), фрагменты «казарменной» поэмы «Руслан и Людмила» (1942) ираниста С. Н. Соколова (1923–1985). С учетом авторской правки печатается замечательный «Венок восторженный сонетов (*Какое счастье в Империи родиться!?*)» нашего постоянного автора И. С. Клочкива.

Время отвечает нам тем, что из Настоящего продолженного друзья и коллеги неотвратимо уходят в Прошедшее совершенное, как это произошло с японистом Александром Михайловичем Кабановым (1951–2011), ассириологом Игорем Сергеевичем Клочкивым (1944–2014), выпускницей кафедры истории стран Ближнего Востока Екатериной Всеволодовной Бушмариновой (Волковой) (1961–2016), арабистом Анной Аркадьевной Долининой (1923–2017), иранистом Иваном Михайловичем Стеблин-Каменским (1945–2018). Так земной путь человека заканчивается Будущим в прошлом. Как бы то ни было, составители «аль-

¹ О взаимоотношениях востоковедов с советскими властями в Петрограде / Ленинграде в 1918–1956 гг. см.: Rodionov, 2011. С. 47–57.

Манаха» надеются хотя бы еще на один привал востоковедов под лозунгом «Overtime».

* * *

Что же дает обращение к пяти выпускам аль-Манаха «Поэзия востоковедов» для анализа корпоративной специфики петербургского ориентализма как историко-культурного явления? Ведь в проекте участвовали люди разных поколений, разных взглядов, разных художественных пристрастий и возможностей. Одни предпочли легкую музу дружеского общения — экспромты, эпиграммы, стихи на случай — от своего имени или от имени воображаемого героя. Другие — строгую и замкнутую, диктующую строки раздумий и любви. Третьи занялись переводами иноязычной поэзии, дающими возможность для самовыражения не меньшую, чем самостоятельное творчество. Кто-то следует канонам и жанрам, кто-то их пародирует или разрушает, кто-то эти каноны просто не замечает. Одни писали и пишут всю свою жизнь, для других тяга к стихотворству проходит вместе с молодостью¹.

Несмотря на эти несходства, практически всех участников «Поэзии востоковедов» объединяет словоцентризм, осознанная или безотчетная убежденность в том, что только с помощью слов можно создать объективную картину мира, и чем больше языков ты знаешь, тем больше культур можешь постичь, но слова должны быть правильно организованы научно или поэтически.

Вот как передает эти мотивы ассириолог В. В. Емельянов²:

Если Небо не сдвинется с гор,
И козлом не заблеет петух,
И луна на заре не взойдет,
И во сне не представится явь,
И в дороге не встретится дом,
И в душе не отыщется слов, —

¹ О Востоке, о любви, 2005. С. 3.

² Свое чужое, 2007. С. 144.

Значит, все будет так, как сейчас:
 И ничто в небесах не умрет,
 И ничто не пройдет по Земле
 Без того, чтобы в землю уйти,
 И ничто не пробудет в земле
 Дольше трех незапамятных лет,
 И ничто не пребудет немым
 Без того, чтобы Имя назвать,
 И ничто не пребудет ничем
 Дольше срока до Слова Его.

Кстати, склонность отечественных востоковедов к стихотворству, о чем один из составителей писал в статье «Посториентализм в стихах современных петербургских гуманитариев», опубликованной в журнале Университета Сандерленда¹, вызвала у британских академических читателей определенный интерес, так как в их культуре исследователи Азии и Африки, за несколькими блестящими исключениями, предпочитают самовыражаться в деловой прозе — путевых записках, дневниках или письмах, не прилагая к своей биографии таких абстрактных понятий, как Эзопов язык или железный занавес.

Важнейшей темпоральной и пространственной составляющей корпоративного петербургского ориентализма, как ожидалось, является верность Факультету с большой буквы. Так выражает это чувство А. А. Долинина (1923–2017), арабистка, литературовед, переводчик арабской поэзии и прозы, в стихотворении «Некрасов» из пародийного цикла «Русские поэты Восточному факультету к 25-летию его восстановления (1964 г.)»²:

В каком году — рассчитывай,
 В какой земле — угадывай
 На столбовой дороженьке
 Студентики сошлись:

¹ Rodionov, 2015. С. 60–68.

² О Востоке, о любви, 2005. С. 46–47.

Историки, биологи,
Психологи, филологи,
С матмеха математики,
Востоковеды тож.
Сошлися и заспорили:
Какой из факультетов тех
Всех лучше, всех полезнее,
Всех старше в ЛГУ?
Биолог бьет географа,
Геолог бьет историка,
Филолога с психологом
Тузит экономист.
А физик вместе с химиком
Утюжат математика
И всяк свое кричит.
Один восточник тихонький
Стоит себе в стороночке,
Стоит и улыбается,
Он знает наперед:
Университета не было,
И Петербурга не было,
Руси Московской не было,
Еще Адама не было
И Евы тоже не было,
А Факультет стоял!

Для определения специфики петербургского корпоративного ориентализма вспомним, что двусмысленность названия сборника «Свое чужое» объяснялась тем, что востоковед, добровольно выбирающий жизнь в нескольких культурных и языковых мирах, поневоле занимается не только *освоением чужого*, но и *очуждением своего*. В этом, вероятно, и заключается главная черта российской ориенталистской поэтики, отразившаяся в стихотворной продукции коллег, независимо от их искушенности и жизненных установок. Отсюда наша любовь к стилизациям,

отстранению привычного, примерке ролей, сноскам и комментариям. Отсюда наша тяга к макаронизмам, или уснащению родной речи иноземными словами, вплоть до сочинения под чужими именами и на чужих языках, восточных и западных.

На каждый из этих тезисов можно дать многочисленные стихотворные примеры из корпуса «Поэзии востоковедов», но тогда эти комментарии на полях грозили бы превратиться в пухлую хрестоматию.

Ограничимся тремя цитатами, две из них о Петербурге.

В. К. Шилейко (1914) и И. С. Ключков (2001, от имени лирического героя лейб-гвардейца из «Венка восторженных сонетов»¹):

На Васильевском славном острове...

Здесь мне миров наобещают,
Здесь каждый сильный мне знаком,
И небожители вещают
Обыкновенным языком.

Степенный бог проведать друга
Приходит здесь: поклон, привет —
И подымаются в ответ
Слова, как снеговая выюга.

1914

Сонет IV

Ни Вена, ни Париж не могут с ним сравниться, —
Державной статью Петербург наш всех затмил.
Пусть Вена шпилями церквей своих кичится
Нева не в Вене, что нам высота стропил?

Высоко Эйфелева башня громоздится,
Но только портит вид, который, впрочем, мил;
У янки вызовет она восторг и пыл,
А нам грешно на Телеграфный Столп молиться.

¹ Свое чужое, 2007. С. 9 и Аль-Манах, 2018. С. 32 соответственно.

Ни многолюдьем, ни торговой суетой
Нельзя приобрести столичного обличья;
Нет, свыше городам даруется величье.

Сияет Петербург высокой красотой.
Где дух Империи полнее воплотится?
Не может в мире быть другой такой столицы.
2001

Центр петербургской востоковедной ойкумены — от Университетской набережной Васильевского острова до Дворцовой набережной Левого берега Невы, между четырьмя архитектурными доминантами — армиллярной сферой на башенке петровской Кунсткамеры, ангелом Петропавловки, воздушным корабликом Адмиралтейства и куполом Исаакия — небольшое пространство, которое легко обойти пешком и встретить коллегу. На этом фоне тем тревожнее воспринимаются планы выселения университета в Шушары, что несомненно лишит классический ансамбль смысла и культурной памяти, а петербургских востоковедов хребта их корпоративной идентичности.

И в заключение приведем цитату из киплинговской баллады о Востоке и Западе (в переводе Е. Полонской¹), неизбежную при обращении к любым сюжетам, связанным с ориентализмом: «Но нет Востока и Запада нет, что — племя, родина, род, // Если сильный с сильным лицом к лицу у края земли встает?»

Сегодня, когда эти строки стали общим местом у всякого оправдывающегося востоковеда, стоит вспомнить Вячеслава Всеволодовича Иванова (1929–2017), который первым указал на них отечественной публике в своем послесловии «Темы и стили Востока в поэзии Запада» в книге «Восточные мотивы»². Тем самым он наконец отвлек читателя от первых двух строк начального четверостишия, повторяющегося и в конце баллады

¹ Восточные мотивы, 1985. С. 272.

² Там же. Послесловие Вяч. Вс. Иванова. С. 428–430.

(«О, Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут, // Пока не предстанет Небо с Землей на Страшный Господень суд»), долгое время служивших для конъюнктурных обличений любимого поэта.

В 1980-х годов Вяч. Вс. Иванов прямо и косвенно ответил на многие претензии Эдварда Саида к ориенталистам¹, еще до того как полемика достигла наибольшей остроты² или затронула «собственный Восток России»³.

¹ Said, 1979; The Edward Said Reader, 2000.

² См., например: Kramer, 2001; Irwin, 2007.

³ Russia's Orient, 1997; Tolz, 2011; Тольц, 2013; Ориентализм vs. Ориенталистика, 2016.

Индийские реалии на советской сцене в середине 1920-х годов (к истории МАЭ)¹

И. Ю. Котин, Н. Г. Краснодембская, Е. С. Соболева

В России с давних времен существовал непреходящий интерес к Индии и ее культуре. Среди наших востоковедов ходила поговорка, что «русский даже уже рождается с любовью к Индии». Это и в самом деле отражает действительность со времен Афанасия Никитина до наших дней. Индийцы тоже тянутся к нам душой, им любопытна наша культура и кажется родственным эмоциональный дух. Сближение между Россией и Индией в политике и торговле началось не позднее XVI в. Правда, научное изучение Индии возникло в нашей стране позже. В силу исторических обстоятельств в России в начале XX в., несмотря на традиционно высокий интерес к Индии, индийская культура была известна только фрагментарно, хотя стремление узнать ее оставалось острым и непреходящим. Удивительным образом в 1920-е годы в СССР произошло необычное событие — появились энтузиасты, которые захотели и сумели приблизить Индию к отечественной публике через зрительные образы (выставки, музейные экспозиции и театр). Это было актуально в связи с подъемом

¹ Авторы благодарят за помощь в подготовке статьи специалистов Санкт-Петербургского филиала Архива РАН (далее — СПбФ АРАН), Российского государственного архива литературы и искусства (далее — РГАЛИ) и Санкт-Петербургской государственной Театральной библиотеки, ведущего специалиста творческо-исследовательской части Большого драматического театра (далее — БДТ) Алену Олеговну Баскинд, заведующую фондово-экспозиционным отделом ФГБУК «Большой Санкт-Петербургский государственный цирк» («Музей циркового искусства») Екатерину Юрьевну Шайну, библиографа Информационно-библиографического отдела Российской национальной библиотеки Станислава Владимировича Блохина, а также Максимилиана Изяславовича Немчинского.

интеллектуального ориентализма, поскольку СССР целеустремленно объединял различные народы, в том числе восточные, бывшей Российской империи.

Театральные деятели редко отваживались обращаться к индийской тематике, так как адекватно представить изобразительный ряд (костюм, интерьер, предметы обстановки и пр.) на сцене было невозможно из-за отсутствия соответствующих предметов даже в музеях. Классические литературные произведения на санскрите были недоступны. Академические переводы делались с европейских языков. Так, Н. М. Карамзин перевел «Шакунтalu» Калидасы с английского (1792)¹.

При этом внимание к индийской тематике, индийской культуре и литературе было велико. Это видно на примере Л. Н. Толстого, который и сам испытывал такой интерес и своим примером его стимулировал. В 1883 г. он встречался с И. П. Минаевым, основателем русской индологической школы, а в 1885 г. — с его учеником С. Ф. Ольденбургом. Л. Н. Толстой включил произведения восточных авторов в серию нравоучительной литературы издательства «Посредник». В начале XX в. идеи писателя стали известны в Индии, Л. Н. Толстой получал многочисленные письма и вел переписку с корреспондентами на Востоке², в том числе с молодым Мохандасом Карамчандом Ганди, будущим лидером индийского национально-освободительного движения 1919–1947 гг. Живо интересовался индийской тематикой поэт-символист, кумир столичной молодежи К. Д. Бальмонт. Иногда индийцы и сами посещали Россию. Так, в конце 1913 г. в Москве гастролировал суфий и музыкант Инайят-Хан из Западной Индии (Барода), исполнявший классическую индийскую музыку³.

В декабре 1914 г. А. Я. Таиров открыл Камерный театр пьесой «Шакунтала» в переводе К. Д. Бальмонта. Отметим, что до этого режиссер изучил индийские коллекции в музеях Лондона и Па-

¹ Загородникова, 2018. С. 175.

² Там же, с. 26–27.

³ Там же, с. 150.

рижа, композитор В. И. Поль написал музыку на темы, навеянные Инаият-Ханом¹, а декорации выполнил художник Павел Кузнецов², который позже вновь обращался к индийской тематике. В 1916 г. в Россию прибыл музыкант (судя по имени член суфийского братства сухравардий) Хасан Шахид Сухраварди из Бенгалии и вошел в круг творческой интеллигенции. Не без его влияния К. С. Станиславский и В. И. Немирович-Данченко приступили в 1917 г. к постановке в Московском художественном театре пьесы Р. Тагора «Король темного чертога» в переводе Ю. Балтрушайтиса, и отдельные сцены были показаны в конце 1918 г. В 1922 г. заграничная группа Художественного театра в эмиграции поставила пьесу в сокращенном варианте в Берлине и неоднократно включала этот спектакль в гастрольные программы³.

Тема Востока стала актуальна при подготовке празднования десятой годовщины Октябрьской революции. Театр вносил свою лепту в пропаганду идеи *всемирной революции* («мы на зависть всем буржуям мировой пожар раздуем»). Так, основанная на реальном событии пьеса С. Н. Третьякова «Рычи, Китай», поставленная в 1926 г. учеником Мейерхольда В. Ф. Федоровым, шла в Государственном театре им. Мейерхольда целых шесть лет. Хотя оптимизм по поводу «мирового пожара» был отчасти завышен, русская революция действительно постепенно оказывала серьезнейшее влияние на социально-политические процессы на Востоке.

Российские театральные деятели обращались в это время и к индийской тематике. В СПбФ АРАН нами обнаружен текст пьесы без названия и без титульного листа⁴. Сюжет — стачка текстильных рабочих в вымышленном индийском княжестве Бишнепур, где по коварному замыслу колониальных властей специально вблизи друг от друга возведены храм богини Кали

¹ Загородникова, 2018. С. 176.

² Там же, с. 10.

³ Там же, с. 118.

⁴ СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 2. Ед. хр. 73. 103 с.

и соборная мечеть Джума Машид и британские правители провоцируют вооруженные столкновения рабочих — индусов и мусульман.

Ключ к выявлению авторства найденной пьесы обнаружился в фонде члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина. 28 августа 1927 г. Т. А. Корвин-Круковская писала своему начальнику зав. отделом Индии МАЭ Александру Михайловичу Мерварту, находившемуся в тот момент в зарубежной командировке: «Кроме того, на днях мне звонил Венецианов¹ и между прочим просил Вам написать, что он послал в Брухзаль² три письма на имя Людмилы Александровны³ относительно его пьесы и ни на одно письмо не получил ответа⁴».

К этом сюжету мы обратимся ниже, пока же следует объяснить, что А. М. и Л. А. Мерварт к тому времени осуществили экспедицию в Южную Азию, задуманную еще в дореволюционный период и состоявшуюся по заданию Музея антропологии и этнографии в 1914–1918 гг.⁵ На Цейлоне и в разных частях Индии супруги Мерварт неоднократно наблюдали храмовые праздники и выступления местных театральных трупп, изучали виды и жанры классического и народного театра. На о-ве Цейлон 11 мая 1914 г. фольклорист А. Джаясинха отвез супругов Мерварт и кон-

¹ Георгий Семенович Венецианов (1896–1965) — советский драматург, режиссер и сценарист, заслуженный деятель искусств РСФСР (1956). Автор пьес «Джума Машид», «Кровь и песок» (по роману Бласко Ибаньеса), киносценариев «Сложный вопрос» в соавторстве с Г. Блауштейном и «Четвертый перископ», для цирка — пантомимы «Индия в огне» (вместе с А. Жаровым) и «Выстрел в пещере» (в соавторстве с С. Островым).

² В июне–сентябре 1927 г. А. М. и Л. А. Мерварт, находясь в зарубежной командировке в Западной Европе, оставили детей у родителей А. М. Мерварта в г. Брухзаль в Германии.

³ Людмила Александровна Мерварт (1888–1965), супруга А. М. Мерварта, зав. отделом Индонезии МАЭ.

⁴ СПбФ АРАН. Ф. 849. Оп. 3. Ед. хр. 545. Л. 4–4 об.

⁵ См.: Краснодембская, Котин, Соболева, 2018.

сульского агента Б. П. Кадомцева в Нутегода (ок. 13 км от Коломбо) на демонические пляски (представление театра масок *коланадува*)¹. В Южной Индии в г. Коттаям (ныне — штат Керала) 14 января 1916 г. по заказу А. М. Мерварт в саду одного из его друзей-малаяли была поставлена малабарская танцевальная драма *катхакали* под названием *Наракасура-вадхам* («Убийство асуры Нараки»)². В сентябре 1916 г. на берегу р. Джелам близ Сринагара (Кашмир) супруги Мерварт присутствовали на представлении кашмирских скоморохов (Бханда), длившемся восемь часов: сатирические злободневные импровизации странствующих актеров³ были засняты ими на плёнку (МАЭ № 2961). 9 января 1916 г. в г. Матхура (к югу от Дели) — древнем центре культа Кришны — Мервартам также удалось сделать фотографии представления мистерии рождества и подвигов Кришны (Раслила)⁴ (МАЭ № 3263). В 1917 г. в Серампуре (пригород Калькутты) А. М. Мерварт наблюдал сцены деревенской драмы о любви Кришны и Радхи (бенгальская *джатра*)⁵.

Эти материалы легли в основу серии статей Мервартов на английском, русском и французском языках. 2 мая 1917 г. А. М. Мерварт был избран иностранным членом Азиатского общества Бенгалии в Калькутте, 6 июля 1917 года он выступил с лекцией в Азиатском обществе Бенгалии в Калькутте на тему «Драмы Бхасы: литературное исследование»⁶. Творчество Бхасы — одного из первых индийских драматургов, писавших на санскрите, — впоследствии неоднократно анализировалось в его работах. Особо он писал о сюжете «Шакунталы»⁷, изучал историю классической драмы, выросшей из народных драм в честь Вишну-Кришны,

¹ СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 2. Ед. хр. 60. Л. 25.

² Meerwarth, 1926. P. 200.

³ Мерварт, Мерварт, 1927. С. 17.

⁴ Там же. С.19.

⁵ Мерварт, 1929. С. 78.

⁶ Meerwarth, 1917. P. 261–280.

⁷ Мерварт, 19276. С. 117–130.

в том числе увидел индуистские истоки представлений мусульман-бхандов Кашмира¹. Еще в Индии А. М. Мерварт занимался переводом недавно выявленных текстов классической тамильской поэмы «Манимехалей». Сюжеты из этой поэмы исследовала и Л. А. Мерварт, вводя в научный оборот сингальские предания об индуистской богине Паттини-Дэви². Самое полное описание этих видов цейлонского, индийского, малайского и других народных театров Азии находим в сборнике «Восточный театр» под редакцией А. М. Мерварта, вышедшем в 1929 г.

По возвращении, уже в советское время (1924 г.), А. М. и Л. А. Мерварт были приняты на работу в академический Музей антропологии и этнографии АН СССР. Здесь они создали экспозиции Индии и Индонезии. А. М. Мерварт написал подробный путеводитель, фактически — мини-монографию «Отдел Индии», где были представлены цейлонский и малабарский народные театры, а также бенгальские марионетки³. Кроме того, А. М. Мерварт вел занятия в вузах Ленинграда, в 1927 г. был избран сверхштатным действительным членом Государственного института истории искусств по секции истории театра⁴, читал публичные лекции по индологии (1925–1926), организовал выставку «Театр народов Востока», которая прошла 26 марта — 11 апреля 1927 г. в Большом конференц-зале Академии наук в Ленинграде. Его специально приглашали для чтения лекций по индийскому театру в московский театр Мейерхольда (2–5 апреля 1926 г.) и др. Рассказы и пояснения А. М. Мерварта нашли отражение в спектаклях, поставленных учениками Мейерхольда.

Ленинградский драматург Георгий Семенович Венецианов (1896–1965) написал пьесу на индийскую тему (варианты названия — «Индия в огне», «Огонь и сталь»). Под названием «Джума

¹ Мерварт, 1928. С. 267–282.

² Мерварт, 1927. С. 50–59; 1928. С. 242–266; Meerwarth-Levina, 1916–1917. Р. 29–37.

³ Мерварт, 1927а. 96 с.

⁴ СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (1926). Ед. хр. 8. Л. 25.

Машид» ее поставили к десятой Октябрьской годовщине сразу несколько советских театров. В отличие от С. Н. Третьякова, который работал в Китае, Венецианов в Индии не бывал. Офицер флота, после демобилизации он окончил театральную школу, пробовал себя как актер, но посвятил себя литературной деятельности и режиссуре. Работал художественным руководителем ленинградского Мюзик-холла (1931–1934), Театра эстрады (1936–1946), ленинградского цирка (1946–1965). Писал сценарии, конферанс, скетчи, фельетоны, разрабатывал теорию циркового искусства. Ставил в мюзик-холле и в цирке представления, пантомимы, аттракционы. По всей вероятности, подлинные знания об индийских реальностях этот талантливый человек получил именно от Мервартов. Об этом свидетельствуют точность бытовых зарисовок в пьесе «Джума Машид», типичность представленных в ней персонажей и характеров, актуальность социальных ситуаций и конфликтов для Индии того времени, имена действующих лиц, словечки и целые фразы. В машинописном тексте упомянутой нами пьесы из СПбФ АРАН нет правки. Как удалось выяснить, этот же вариант текста Г. С. Венецианова «“Джума-Машид” — шесть картин современной Индии» хранится в РГАЛИ¹. В тексте же пьесы, хранящейся в Архиве БДТ, сделаны некоторые изменения: осуществлены небольшие купюры, удалены некоторые массовые сцены, добавлены второстепенные персонажи и изменены их имена, подвергся переработке и финал пьесы. О значении этой постановки для БДТ свидетельствует большое количество фотографий, на которых зафиксированы типажи, костюмы, декорации.

В июне-сентябре 1927 г. А. М. и Л. А. Мерварт находились в командировке в Германии, Франции и Нидерландах и, очевидно, не успели поработать с окончательным текстом пьесы Венецианова, премьера которой имела место уже в октябре 1927 г., при этом сразу в нескольких театрах. По всей вероятности, консультации наших индологов давались преимущественно в устной форме, так

¹ РГАЛИ. Ф. 2452. Оп. 3. Ед. хр. 681. 97 л.

как некоторые оригинальные слова и названия из индийской реальности переданы в тексте пьесы с искажениями. Даже само название пьесы (буквально в переводе «Пятничная мечеть») грамотнее было бы передать как Джума/Джима Масджид.

В октябре 1927 г. пьеса Г. С. Венецианова «Джума Машид» была поставлена в Харькове, в Театре русской драмы¹, и в Киеве, в Национальном академическом драматическом театре им. Ивана Франко. Киевскую постановку «Джума Машид» (режиссер М. Попов, художник М. И. Драк, композитор Н. Пруслин, хореограф Э. Вигилев) отличала эффектная хореографическая составляющая, о чем пишет в своих мемуарах балерина Юлия Фомина: танцы баядерок, фокстрот, чарльстон².

Премьера «Джума Машид — шесть картин современной Индии» в Московском драматическом театре (бывший Корша) в ноябре 1927 г. — декабре 1928 г. подверглась жесткой критике. Режиссеров А. Д. Дикого и В. М. Бебутова упрекали в излишней экзотичности, гротесковости, мелодраматизме, за которыми терялся, как казалось критикам, революционный порыв пьесы. Заметим, что экзотичность мелодрамы³ (как к ней ни относись) была бы невозможна без соответствующего знания этнографических реалий, основу которого театральным деятелям могли создать в те времена только Мерварты.

В пьесе упоминается о призывах Махатмы Ганди ломать машины и заменять их домашней прялкой, отказываться от фабричных тканей. Британцы не опасаются свараджистов, которые, по их мнению, «приличные революционеры»: «Они у всех на виду, они громко кричат, но, право, не приносят особого вреда».

Плохо знакомые с идеями ненасилия Ганди журналисты называли гандистов политическими непротивленцами, но отметили, что в пьесе верно показаны методы английской разведки — подкуп, провокационные слухи, подавление вооруженного вос-

¹ Харьков, Театр русской драмы, 1927. С. 112.

² Фомина, 1974.

³ Новые постановки театра б. «Корш», 1928. С. 5.

стания¹. Критики высоко оценили художественное оформление спектакля — музыкальный дивертизмент композитора А. В. Варламова («патриарха советского джаза») и нарядные декорации художника П. В. Кузнецова (женатого на сестре В. М. Бебутова Елене Михайловне, художнике-декораторе МХТ): «Чрезвычайно стильные и яркие декорации Павла Кузнецова смотрелись с интересом сами по себе, как если бы они были на выставке²». Это видно и по его эскизам костюмов³.

Г. С. Венецианову пеняли на то, что он пытался охватить все стороны англо-индийской действительности, а А. Д. Дикому — на то, что он «взял скромную агитационную мелодраму Венецианова и неблагоразумно сотворил из нее “легенду”». Спектакль критикам казался склеенным из разных кусков. Режиссерам, считали они, не удалось массовые сцены — «вне столь ясного у Венецианова разделения на лагери». Остались непонятными для них «нарастание забастовки, вражда между мусульманами и индусами из-за шествия богини Кали, заговор англичан и т. д. — все то, что относится к действенному развертыванию пьесы. Заключительная сцена вспыхнувшей вражды звучала по-оперному, и заговорщики с кривыми мечами, метавшиеся по сцене в необузданной суматохе, приводили на память “80 дней вокруг света” и экзотические приключенческие романы⁴». Отмечали, что режиссеры отказались от сгущения драматических положений, «по-балетному разрешили даже мрачные сцены резни⁵». Схематизм московской постановки неоднократно пародировали, в том числе в пьесе М. А. Булгакова «Багровый остров: «Генеральная репетиция пьесы гражданина Жюля Верна в театре Геннадия Панфиловича с музыкой, извержением вулкана и английскими матросами»⁶. (Пьесу Булгаков начал

¹ Гидони, 1927. С. 228–230.

² Уриэль [О. Литовский], 1927; Дикий, 1976. С. 342.

³ Костина, 1969, № 45, 46.

⁴ «Правда», 1928, 11 января.

⁵ Новые постановки театра б. «Корш», 1928. С. 5.

⁶ Мягков, 2008.

писать в 1926 г., но поставили ее в московском Камерном театре в декабре 1928 г. — июне 1929 г.)

Между тем описанное восприятие непривычного мира, незнакомой действительности в значительной степени определялось, видимо, слабой осведомленностью о них критиков, а может, и почти полным их незнанием. Для нас это лишь подчеркивает, как велика была тогда в нашей стране необходимость этнографического просвещения в области индологий, целям которого посвятили свою деятельность наши ученые — Александр Михайлович и Людмила Александровна Мерварт. Разве теперь удивишь кого-нибудь из наших соотечественников яркостью кино- и театрального мира Индии и склонностью к мелодраматизму?

В декабре 1927 г. вновь образованный Русский драматический театр в Одессе возглавил ученик и соратник В. Э. Мейерхольда режиссер Алексей Львович Грипич (1891–1983)¹. Он приехал из Москвы с готовым репертуарным планом и открыл сезон постановкой «Джума Машид». Грипич тяготел к яркой экспрессивной форме и к условному спектаклю. Он вспоминал: «Мы стремились поднять колониальную тему, показать начавшееся в Индии национально-освободительное движение. Романтической завязкой в пьесе была любовь риссальдара (начальника отряда сипаев) Мир-Саида и индийского революционера Кунду к дочери местного капиталиста Лилавати. В нашем спектакле жизнь Индии, которую мы знали главным образом по консультациям профессора А. М. Мерварта [NB!], была окрашена в экзотические тона. Действие развертывалось на конструктивных площадках с уходящими ввысь бамбуками (художник Моисей Левин) и шло на музыке (композитор М. Рахлис). Роль Мир-Саида сразу выдвинула Астангова² на положение героя. Играли он эту роль броско, эффектно, обращал большое внимание на внешнюю

¹ Русская госдрама Одесса, 1927. С. 254.

² Михаил Федорович Астангов (1900–1965) — советский актер театра и кино, народный артист СССР.

выразительность. Разрабатывал пластику движений, звучность голоса. А темперамента ему было не занимать»¹.

В Русском драматическом театре в Казани сезон 1927–1928 гг. также открылся спектаклем «Джума Машид» в постановке режиссера С. Н. Воронова. В сезоне 1928/29 г. художественное руководство театром принял А. Л. Грипич и поставил «Джума Машид» в своем варианте. С ним приехала группа сотрудников и актеров, в том числе М. Ф. Астангов².

В 1928 г. А. Л. Грипич был приглашен в Ленинград. Он поставил в Большом драматическом театре два спектакля. Премьера «Джума Машид» в БДТ прошла 3 марта 1928 г. Главным художником театра стал Моисей Зеликович Левин (1895–1946). В золотой фонд театрального наследия вошли его эскизы костюмов (Абдаллы Хана, одного из трех мусульман³) и проект декорации⁴. Музыку написал композитор Николай Михайлович Стрельников (1888–1939)⁵, сопоставив два элемента — европейский и индийский. «Крайности “чарльстон” и “религиозная песнь” по принципу “крайности сходятся” находят сближение в “фокстрот-ориенталь” (на музыку религиозной песни). <...> В танцах (балетмейстер В. И. Вайнонен) индусской части дана тенденция выявить культуру самобытной Индии (индийский танец Кали, танец придворных танцовщиц). В европейской части танцы (чарльстон, фокстротт и др.) поданы как памфлет. Во всяком случае, стремление дать “разложение буржуазии” для приятного лицеизрения не имело места»⁶.

А. Л. Грипич и М. З. Левин учили одесский опыт: «Постановка строится на принципах конструктивного реализма. Действие

¹ Воспоминания о М. Ф. Астангове, 1971. С. 250–251.

² Шляхов, 2006.

³ Художники русского театра 1880–1930, 1994. С. 183.

⁴ Современный театр, 1927, № 15, 13 декабря. С. 228, 230; № 11, 15 ноября.

⁵ Рамазанова.

⁶ «Джума Машид», 1928. С. 13.

организовано на ритмической размеренности и игре сценических фактур. Путь построения картины — монтаж действенных кусков. В этом случае музыкальное оформление входит в спектакль органически. Материальное оформление состоит из основной установки (падающие плоскости, занимающие всю сцену, и вертикальные стволы), которая, путем механизации и доставления других частей, дает то рощу у мечети, то рабочий квартал, то дворец магараджи¹.

Действие состоит из шести картин: «У мечети Джума Машид», «В доме фабриканта Гопаль Сена», «На площадке дворца магараджи», «На улице рабочего квартала», «На террасе во дворце резидента Хармсфорда», «На окраине города Бишенпурा».

В спектакле были заняты ведущие актеры БДТ: в роли Мартанды, магараджи Бишенпурा — з. а. РСФСР Л. А. Кровицкий; Лили О'Келли, магарани, пятнадцатая жена магараджи — з. а. РСФСР О. Г. Казико; Мир-Сайд, риссальдар, начальник мусульманского отряда сипаев — з. а. РСФСР А. И. Лариков; Джаганат Кунду, брамин, доктор медицины Калькуттского и Эдинбургского университетов — Г. М. Мичурин; Девендра Сен, член «Лиги Мира» и партии свараджистов — заслуженный деятель искусств В. Я. Софонов².

Постановки А. Л. Грипича отличались глубиной, выразительностью мизансцен, мастерским построением массовых сцен. Но режиссерская версия пьесы в архиве БДТ не сохранилась. Из текста следует, что часть зрелищных эпизодов (процессия индусов — почитателей богини Кали, мусульманский Мохаррам, сцены резни) пришлось сократить. Удалена была и часть диалогов, основанных на этнографических реалиях, в которых говорится о важных для Индии явлениях.

А между тем эти диалоги как раз и объясняют реакцию и поведение персонажей, важнейшие концептуальные понятия образа жизни: понятие кастовой нечистоты (фабрикант Гопаль Сен

¹ Венецианов, 1928а. С. 7.

² Государственный Большой драматический театр, 1939.

ругает свою сестру Минакши за то, что она помогла жене пария-сапожника поставить на голову кувшин с водой), проклятье иметь в доме вдову (по мнению Гопаль Сена, его сестра — девушка-вдова Минакши — «источник всех моих несчастий»), положение вдов (после смерти нареченного супруга с Минакши «сорвали нарядные одежды, обрили голову, превратили в пугало для людей»), самосожжение вдов (Девендра-Сен предлагает своей сестре Лилавати совершить сати — самосожжение — после гибели ее мужа врача Кунду), браки (детские, межкастовые, межрелигиозные), религиозные принципы брака в индуизме (Гопаль Сен заставляет дочь следовать традиции: «Моя душа не может умереть с голоду после смерти. Давай мне внуков») и принципы семейной жизни («Если брамин после обычной болезни жены в течение десяти месяцев не подойдет к ее ложу, да вернется жена в дом отца от опозоренного мужа. <...> Боги не позволяют шутить своими дарами. Грозный Шива лишит его мужской силы. Отнимет разум. Его тело покроется зловонной язвой и червями. После смерти его душа не родится снова»), основы религиозной розни (осуждение мусульманами кровавых жертв богине Кали; кощунственное для индусов убийство коров мусульманами; оскорблений мусульманам от индусов — собаки, мясники, обрезанники; оскорблений индусам от мусульман — браминские свиньи, глотатели коровьего помета, идолопоклонники), осуждение индусскими жрецами поведения женщины-европейки (фокстрот Лизи О'Келли, пятнадцатой жены махараджи Мартанды), отношение к женщинам в смешанных браках, ограничения жизни в гареме, оккультная экзотика и йога, кастовое неравенство, ритуальное очищение после осквернения и пр.

Диалоги пересыпаны терминами, отражающими местный колорит: *саиб/сааб/сагиб* (у индусов — господин; обращение низшего к высшему), *сипаи* (наемные солдаты, рекрутировавшиеся европейцами из числа местного населения.), *тали* (брачное украшение женщины-индуски, продажа тали символизирует развод), *машак* (кожаный мешок), *арати* (в индуизме — огненный ритуал, в ходе которого объект поклонения освещается зажженным

светильником), *прэта/преты* (неприкаянные голодные духи умерших, в течение некоторого периода после смерти остающиеся жить среди людей), *писачи* (в индуизме — бес, пожирающий плоть демон), *бхуты* (злые духи, один из низших разрядов демонов), *зенана* (женская половина дома, гарем), *парда* (занавес, покрывало), *тамаша* (песенно-танцевальные представления о героях-воинах периода маратхских войн /XII в./; затем стали народным зрелищем, отражавшим современную жизнь Индии), *тази* (мавзолеи, или гробницы Хасана и Хусейна, которые несут в процессии мусульмане в Магаррам), *хабар* (араб. «весть»), *хузур* (в исламе — пребывание перед кем-то, кто занимает высокое положение), *чейле* (ученик, прислужник мудреца), *гопичанд* (ベンガルский музыкальный инструмент, употребляемый нищими при собирании милостыни; состоит из колка со стальной струной, вставленного в отрезок бамбука — резонатор; по преданию, Кришна игрой на нем привлекал пастушек), *хартал* (хинди; прекращение торговли и всякой деловой активности в знак протеста; митинги и демонстрации как форма кампании несотрудничества с британскими властями в Индии), *дасси/даси* (служанка Кришны, храмовая танцовщица), *госсейн* (в Индии — странник или отшельник), *баба* (в Индии — отец, обращение к уважаемому человеку), *иззат* (в Северной Индии, Бенгалии — концепция чести), *падди* (необмолоченный рис), *аппам* (индийские блинчики воронкообразной формы из рисовой пасты и кокосового молока), *дал* (вегетарианский пряный суп-пюре из разваренных бобовых), *пан* (в Индии жевательная смесь, чаще листья бетеля, смазанные известью, в которые заворачивают кусочки арекового ореха).

Герои постоянно включают в разговоры туземные словечки: *бхай* (хинди; «брать»), *бхо, Аллаху акбар, апачи* (апа-джи, Отец), *ача, шаду* (верно), *ачабад* (хорошо), *Свамиджи* (господин духовный учитель), *кангани* (подрядчик), — и выражения: *Ту ма бапхай* («Ты мой отец»), *Ха-дъик, Ситанат* («господин Ситы»), *ай, ай, Куч нахив* («так, ничего особенного»), *пан-супари* («бетелевая жвачка»), «Махешвар (эпитет Шивы) воздаст сторицей в мире

блаженных». Их значение не всегда понятно из контекста и не всегда объясняется зрителю. Но сам автор пьесы пользуется ими весьма умело.

Движущей силой сюжета является желание фабриканта Гопаль Сена из касты каястхов повысить свой статус. В начале XX в. в Бенгалии каястхи как компрадоры получали огромные прибыли от деловых операций с британцами. Желая породниться с более высокой кастой браминов, Гопаль Сен оплатил обучение в университете одиннадцатилетнего брамина Кунду за брак с его семилетней дочерью Лилавати.

Сюжет о женитьбе махараджи Мартанды на иностранке основан на реальных событиях. Прототипом выступил раджа Шри Брабадамба Дас Раджа Мартанда Бхайрава Тондайман Бахадур (Raja Sri Brabhadamba Das Raja Sir Martanda Bhairava Tondaiman Bahadur, 1875–1928), правивший княжеством Пудуккоттай (Pudukkottai), расположенным к юго-западу от Мадраса. Он был коронован в возрасте 11 лет, воспитан в английском духе, преуспел в спорте, тяготел к европейскому образу жизни, был обласкан британскими властями. В марте 1915 г. Мартанда во время поездки в г. Сидней влюбился в австралийку Молли Финк (Esmé Mary Sorrett Fink) и женился на ней 10 августа 1915 г. Брак вызвал бурную негативную реакцию в Австралии. В то время въезд в Австралию для темнокожих британских подданных был невозможен. Расистский «Immigration Restriction Act of 1901» разрешал постоянно проживать там только европейцам. Поэтому выдача разрешения радже Мартанде посетить Австралию расценивалась как исключительная привилегия, и британское общество не приняло его брак со светской красавицей, голубоглазой блондинкой, дочерью барриста. В октябре 1915 г. Мартанда привез жену в Индию. Британские колониальные власти (с одобрения короля Георга V) отказались признать этот брак, запретили официально величать супругу махараджи «Ее Высочество», британским чиновникам в Индии (и Австралии) было рекомендовано считать общение с ней частным делом. 22 ноября 1915 г. Мартанда представил новую махарани подданным в г. Пудуккоттай на пышной

публичной церемонии. Немедленно последовала попытка отравить беременную женщину олеандром. Мартанда перевез жену в г. Тричинополи, затем в Утакаманд и в Австралию, где 22 июля 1916 г. родился их сын Мартанда Сидней. Махараджа славился победами своих скакунов на австралийских скачках. В ноябре 1919 г. семья переехала в Лондон, но британское правительство отказалось признать их сына наследником княжества. Раджа согласился на регентство в обмен на существенную финансовую «компенсацию» и ежегодные пособия для себя и Молли. В 1922 г. он приобрел в Каннах виллу «La Favorite». Молли славилась своими драгоценностями и «ослепительными вечеринками», ее описывали как «очень щедрую женщину, безумно экстравагантную». Мартанда умер во Франции в 28 мая 1928 г. и был кремирован в Лондоне по индуистскому обряду. Прах Молли после кремации (1967) был помещен вместе с прахом махараджи в крематории Golders Green в Лондоне¹.

Отметим, что Мерварты из Траванкора в феврале 1916 г. также отправились в Утакаманд в Синих горах и прожили там месяц. В июле 1927 г. А. М. Мерварт находился в командировке во Франции, жил в ашраме под Ниццией и изучал тамильский и малаялам с Рагхунатха Рао, магистром искусств Эдинбургского университета (отметим, что именно так характеризован в пьесе врач Кунду — лидер восставших рабочих).

Действие пьесы «Джума Машид» происходит в вымышленном «городе Бишнепур индийского полуавтономного княжества магараджи Мартанды»². Но в тексте упоминаются реальные индийские топонимы: Дели, Дакка, Лакхнау, Малабарское побережье, а также «Торайские болота» (в современном штате Джаркханд) и «Накпурская джунглья». В пьесе фигурируют представители разных народов Индии: сикхи (этноконфессиональная группа — последователи сикхизма, чаще пенджабцы), гурки/гуркхи (войска, набирающиеся из непальских добровольцев).

¹ Duyker, Younger, 1991.

² СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 2. Ед. хр. 73. Л. 1.

Из каст задействованы банья (ростовщики), пулейя/пулайя (низкая каста в Керале), мопла/мапилла (религиозная мусульманская община малаяли в Южной Индии), кайастха/кайастха (каста профессиональных клерков) и др.

В 1920-е годы еще не было нормы русифицированного написания иностранных титулов (магараджа, магарани), должностей (риссальдар, полис-оффис), имен собственных (Мэк-Григор, Асан, Гуссейн, Махмед), божеств (Генеша, Тануман, Магадэва, Басудэв) и прочего, потому у Венецианова оно прихотливо и бывает не вполне точно.

Зато автором очень уместно указано, какие песни должны звучать во время действия, в том числе «Ванде Матарам», буквально «Поклон Матери-[Родине]», первые два куплета которой в 1947 г. были приняты в качестве национальной песни Индии. В пьесе рассказываются тексты поэта Шикара, прославляющие любовь Кришны и Радхи. Британцы танцуют лансье (род французской кадрили с поклонами, состоит из пяти фигур).

Драматург детально описывает декорации: «Гостиная в доме индийского текстильного фабриканта Гопаль Сена. Комната обставлена, как обычно в современной Индии, в полуевропейском, полутуземном духе. Прямо и справа от зрителя окна без стекол, индийского образца, штучной работы. В глубине лестница, ведущая вниз, на улицу. Влево двери и другие комнаты дома. В середине тяжелый гарнитур из черного дерева и плюша. В левом углу два кожаных английских кресла, между ними резной индийский столик. На стенах изображение богов ярко-выраженного европейского производства в безвкусных, но кричащих позолотой рамках. Под одной картиной телефонный аппарат. На полу большой персидский ковер. На столе курительный прибор с открытой коробкой сигар; тут же прибор для жевания бетеля. Сцена освещена яркими лучами солнца. До поднятия занавеса слышны звуки вины».

В процессе подготовки спектакля режиссером были использованы «подлинные наблюдения автора, которые помогли нам узнать многое о современной Индии, литературные, музейные и другие материалы», при этом «овладение сюжетным материаль-

ным и музыкальным оформлением вносило ряд новых положений в работу над ролью. Разработка типажа сопровождалась специальными лекциями-экскурсиями¹. В БДТ режиссер А. Л. Грипич позиционировал «Джума Машид» как социальную драму: «Пьеса, обобщающая факты индийской действительности, дает зрителю правдивое представление о той сложной борьбе за молодую Индию, которая протекает в обстановке владычества Великобритании, религиозной розни, консервативного быта, где наряду с современной европейской культурой живет индусское средневековье. <...> В постановке мы стремились дать верные бытовые характеристики и сохранить пропорции, соответствующие современной Индии (реализм), но в то же время мы пользовались и этнографическим натурализмом². А этот богатый натурализм обеспечен консультантами-индологами А. М. и Л. А. Мерварт, которые и в этой области закладывают для нас традицию индологического просветительства.

Сам драматург объяснял: «Базируясь на точном научном интересе, я стремился дать живую и правдивую народную эпопею современной Индии, ее мечущихся страстей, ее стремлений к национальному освобождению, заторможенных искусно раздуваемым пламенем внутренней религиозной распри. В основу сюжета я положил действительную историю Джумы Машид, новой мечети индийских мусульман, построенной с разрешения британских властей перед древним храмом “великой матери Кали”. События, происходящие вокруг этой Джума-мечети, столь же типичны для современной Индии, как типично и большинство действующих в пьесе лиц. Все они по существу лица собирательные, конденсированные образы отдельных социальных групп. Фон пьесы — панorama Индии наших дней, Индии, закопченной дымом бесчисленных фабричных труб. Индии, в которой традиции страны так прихотливо смешались с наносной европейской культурой»³.

¹ «Джума Машид», 1928. С. 10, 12.

² Грипич, 1928. С. 7.

³ Венецианов, 1928б. С. 7.

Вероятно, критика «условной Индии» и сюжета пьесы была неизбежна уже из-за их абсолютной непривычности и новизны. Возможно, изысканный вкус раздражала и слишком прямолинейная агитационность драмы, и даже насыщенность экзотическими реалиями. Это остро выражалось в сатирическом стихотворении И. Кальменса «Индия на Фонтанке»¹:

Борьба... Стрельба... А под стрельбу — роман...
То индусы колотят мусульман,
То мусульмане индусов лупцуют.
Экзотика полезла на рожон,
И десять резидентских жен
Под индомузыку танцуют.
Кто агитацию ведет,
Кто с рыжей мисс флиртует,
Кто режет,
Кто поет.
А кое-кто бастует.
Напрасны свеженькие трюки,
Растущий бамбук, вкривь и вкось,
Джума! Джума!
Как много в этом звуке
Агитхалтурных пьес слилось,
Как много в нем отозвалось.
Политпросветом овладел
Неискушенный драмодел.
Втащил на Фонтанку драму,
Потек в карман за центом цент,
Ведь авторы не имут сраму,
А ищут авторский процент!
Когда б я правоверным был,
Я б честно, не поддавшись страху,
С одной мольбой припал к Аллаху:

¹ Кальменс, 1928. С. 2–3.

— Пусть трижды Магомет-пророк,
 За что наслал халтуры рок?
 Когда бы индусом я был,
 Взмолился б я богине Кали:
 — Где ты, священная метла?
 Венецианского кали
 За что вкусить ты мне дала!

Кстати, стихи этого утомленного Востоком эстета сообщают нам, что в его времена принято было говорить *йндус* (*йндусов*, *йндусом*), делая ударение на первом слоге, а не на последнем, как теперь стало обычным.

В те времена не всем нравились и постановочные эксперименты в театре (как и некоторым из нас в современном театре). А. Флит, например, отмечал, что «БДТ приучил нас к реалистическим постановкам» и массовому зрителю непонятны площадки, одновременно являющиеся и рощей, и жилищем, и улицей. Но поскольку пьесы о революционном движении угнетенных мировым империализмом народов Востока чрезвычайно слабы, кроме «Рычи, Китай» Третьякова, то «Джума Машид» стремится восполнить этот пробел. «Тематика отчетливо проста и не вызывает сомнений с точки зрения политической грамотности автора: борьба трудящихся масс Индии против национального и экономического гнета ослабляется религиозным фанатизмом и национальной враждой внутри трудящихся масс. Когда эти последние на практическом опыте научатся отличать друзей от врагов и преодолеют вековые предрассудки — тогда борьба пойдет по вертикали, приобретет чисто классовый характер войны с иноземной и “своей” буржуазией и, несмотря на временные поражения, исторически неизбежно приведет трудящихся к победе¹».

Победное шествие спектакля «Джума Машид» продолжалось на просторах СССР: в 1928 г. в Тбилиси в Театре им. Руставели пьесу поставил режиссер И. Е. Патаридзе, художником выступил И. И. Гамрекели.

¹ Флит, 1928. С. 3.

По нашему мнению, пьесу Венецианова, которую критики называли политическим фарсом, можно отнести к жанру *тамаша*. Черты фарса типичны для индийского народного театрального жанра *тамаша* (простонародное площадное представление, фарс). Именно так в «Джума Машид» показан праздник махараджи Бишнепура, в котором участвуют британцы и его пятнадцатая жена-ирландка, «бывшая лондонская певичка из варьете». В *тамашах* индийцы высмеивали и своих богатеев, и британских сахибов. Венецианову удалось прочувствовать эту особенность индийского народного театра, чему, несомненно, он обязан рассказам и лекциям Мервартов.

Не случайно потенциал постановки оценил Вильямс Жижеттович Труцци, артистический директор государственных цирков. По его заказу Г. С. Венецианов и поэт А. А. Жаров разработали либретто цирковой сюжетной пантомимы. О будущей грандиозной пантомиме на тему колониальной политики на Востоке в 1929 г. даже писала газета «Известия». Крупномасштабная водяная постановка о революционном движении в Индии в Московском цирке (29 февраля — 18 мая 1932 г.) имела успех и считается образцовой. Режиссер Н. М. Горчаков, художник М. П. Бобышов, композитор И. О. Дунаевский, балетмейстер В. И. Цаплин создали красочное феерическое зрелище, в котором было задействовано 400 человек¹. Из-под купола в бассейн на арене опускали индийскую деревню, между домиками плавали лодки. В представлении участвовали экзотические животные, верблюды, туры, ослы. Махараджа выезжал на слоне. По сюжету, грузчик Кунду объединял бастующих рабочих текстильной фабрики Махан-Бабу, предотвращал резню на религиозной почве между мусульманами и буддистами (*sic!*); к восставшим рабочим присоединялись туземные войска; после разгрома стачки Кунду спасали красные партизаны на тропическом острове. Сюжет пьесы был упрощен и адаптирован под особенности цирковой программы, персонажи получили другие имена и статус. В постановке были собраны

¹ Водяная пантомима-феерия... С. 2.

лучшие трюковые находки цирка и сюжетные ходы. На арене появлялся водопад, британские солдаты на лошадях прыгали в воду с высоты, внезапно расцветал высохший тропический лес. В боях с восставшими участвовала кавалерия и артиллерия, под куполом летали макеты аэроплана и дирижабля¹. В процессе постоянного редактирования пантомима («Индия в огне», «В огне восстаний», др.) потеряла название. В финале остров после ухода британцев расцветал под дождем как яркий сад, а навстречу угнетенным индийцам раскрывались двери в мировое содружество трудящихся².

Индийская тема в начале XX в. активно раскрывалась и в кинематографе. Назовем хотя бы немецкий немой художественный фильм «Индийская гробница» (1921) и его ремейки (1938, 1959).

В Ленинграде созданная из материалов, привезенных Мервартами из экспедиции 1914–1918 гг., постоянная индийская экспозиция в МАЭ, временные выставки, лекции, прочитанные и подготовленные А. М. Мервартом для Рабоче-крестьянского радиоуниверситета³, стали уникальными средствами общей государственной кампании по борьбе с неграмотностью, элементом которой был, разумеется, и курс политграмоты. Так или иначе, массовая аудитория действительно стала объектом массированной просветительской работы, в том числе получала современные и научные сведения о народах Востока. Свою роль сыграла в этом деле и пьеса Венецианова «Пятничная мечеть», а для многих советских режиссеров, художников и композиторов она стала оригинальным объектом творчества, позволив им проявить собственные таланты.

¹ О Цирке им. Юрия Никулина. Ч. 34.

² Немчинский, 2017. С. 203–222.

³ Котин, Краснодемская, Соболева, 2015. С. 277–304; Соболева, 2017. С. 148–161.

**ОРИЕНТАЛИЗМ
МУЗЕЙНЫЙ**

Восточные ковры в русских коллекциях и интерьерах. Туркменские ковры во дворцах и музеях Санкт-Петербурга. XVIII–XX вв.

E. Г. Царева

Предлагаемое исследование является продолжением ранее инициированной автором темы «Восточные ковры в русских коллекциях и интерьерах»¹. В центре рассматриваемых в публикации вопросов стояло раскрытие обстоятельств появления и развития феномена коллекционирования туркменских ковров в России. Один из наиболее знаковых для России атрибутов Востока, эти создания обитателей степей, пустынь и оазисов Средней Азии сотни лет назад вошли в придворный, а затем и в городской быт империи. Со второй половины XIX в. они стали объектом изучения российской этнографической науки, особо — того ее направления, которое вошло в детерминацию «ориентализм»². Подчеркну, именно российским исследователям, не без воздействия идей евразийства, удалось понять сложность и проследить пути развития этого великого явления культуры Востока как одного из наиболее сложных и интересных видов евразийской текстильной традиции.

Обращение к теме было инициировано многолетней «ковроведческой» дискуссией о причинах неугасающего интереса европейцев к туркменскому ковру как к особому феномену евразийской цивилизации. Самые очевидные из обсуждаемых вопросов: почему ковры, а, скажем, не ювелирные украшения или оружие и почему именно туркменские? В чем их особенность и что в них увидели европейцы: магию, лицо культуры Востока, отпечатки следов нашего далекого общего прошлого? Или просто красивые и создающие уют атрибуты меблировки? Следует сказать, что эта

¹ Царева, 2016.

² См., например: Труды Третьего Международного съезда, 1876.

дилемма, как и поиски ее решения, встала уже перед первыми российскими собирателями туркменских ковров.

Ответ на первый вопрос — почему ковры? — был получен российскими этнографами достаточно давно, поскольку продиктован самими обстоятельствами жизни скотоводов зоны степей и полупустынь. А именно: понять их культуру можно, только осознав важнейшую роль и изучив все разнообразие производимых номадами ковровых изделий. Все разнообразие, а не только те выполненные в ворсовый технике большие постилочные (т. е. напольные) полотна, которые европейцы обычно имеют в виду, говоря о коврах. Если удалить их из городского дома, он станет неуютным, но стены и мебель останутся на месте, вам будет, где укрыться от непогоды и куда сложить одежду и утварь. А теперь представьте, что произойдет, если лишить юрту кочевника всех меблирующих ее ковров и ковровых изделий: сохранится лишь продуваемый ветрами решетчатый каркас, утварь будет лежать на полу, а самим полом будет голая земля или песок. Станет невозможна перекочевка, ведь во время переезда одежда и утварь грузятся на лошадей и верблюдов прямо в настенных мешках, в которых они хранятся в юрте. Сказанного достаточно, чтобы понять: сам кочевнический образ жизни невозможен без ковров и ковровых изделий. Равно и в городах Востока, где жизнь протекает ближе к земле — на полу уютных двориков, на открытых верандах и крышах домов — без ковра невозможны ни трапеза, ни сон, ни игра.

Сложнее с выявлением причин популярности у европейцев именно туркменских ковров. Одна из них может быть объяснена чисто внешним фактором: в Средней Азии вплоть до XX в. туркмены были наиболее «ковровым» народом. Причем, вопреки расхожему мнению, ткали они свои халы и торбы не только для нужд семьи, но и на продажу, поскольку их перфектные по работе и дизайну изделия были востребованы на рынках не только Средней Азии, но и за ее пределами¹. В ковродельческих семьях изготавли-

¹ Такой вывод позволяют сделать приведенные А. А. Боголюбовым в Альбоме «Ковры Средней Азии» статистические данные (Боголюбов,

вали до тридцати видов изделий разных форм и декора: помимо *халы*, в приданое текинской и йомудской девушки входили дверные занавеси и абсолютно необходимые в быту настенные мешки, причем не только ворсовые, но и того же назначения гладкотканые, а также такие ритуальные предметы, как специальные свадебные и похоронные атрибуты, предметы убранства верховых животных и полосы для обтягивания юрты и др. (рис. 1)¹.

Второе обстоятельство имеет имплицитный характер, т. е. относится к таким явлениям, которые не формулируются явно, а воспринимаются как «дух эпохи», «дух среды». Речь идет о туркменской ковровой орнаментике, самую узнаваемую (что не означает «осознаваемую») часть которой составляют *гёли*. Поясню: в соответствии с древней системой структурирования кочевнических обществ Центральной Азии туркмены делились на 24 довольно разных по составу и значимости племени. Наиболее сильные и военизированные из них веками сохраняли практику ковроделия и использования в декоре постильочных *халы* сложные по рисунку, предположительно восходящие к огузскому прошлому степных племен мотивы *гёль* разных форм. Так, племена Южного Туркменистана (бывшая салорская конфедерация) украшали свои *халы* рядами *гёлей* в форме фестончатого овального либо круглого медальона, ткачики арабо-каспийской зоны (огузско-йомудская группа) разработали *гёли* ромбовидной и восьмиугольной форм, а некоторые группы юго-западного Туркменистана использовали общий для населения циркум-каспийской зоны мотив орла с распахнутыми крыльями (рис. 2).

1908). А также то обстоятельство, что туркменские ковры и ковровые изделия, особенно текинские и салорские, охотно приобретали не только местные антиквары и торговцы коврами, но и служившие в Туркестане русские военные и офицеры расквартированной в Афганистане армии Великобритании.

¹ Отметим, что туркмены-скотоводы почти не ткали молитвенные ковры. Известные, как «бухарские» и высоко ценимые мусульманами Востока и европейцами молитвенные ковры *намазлык* производились оседлым населением оазисов Средней Амударьи.

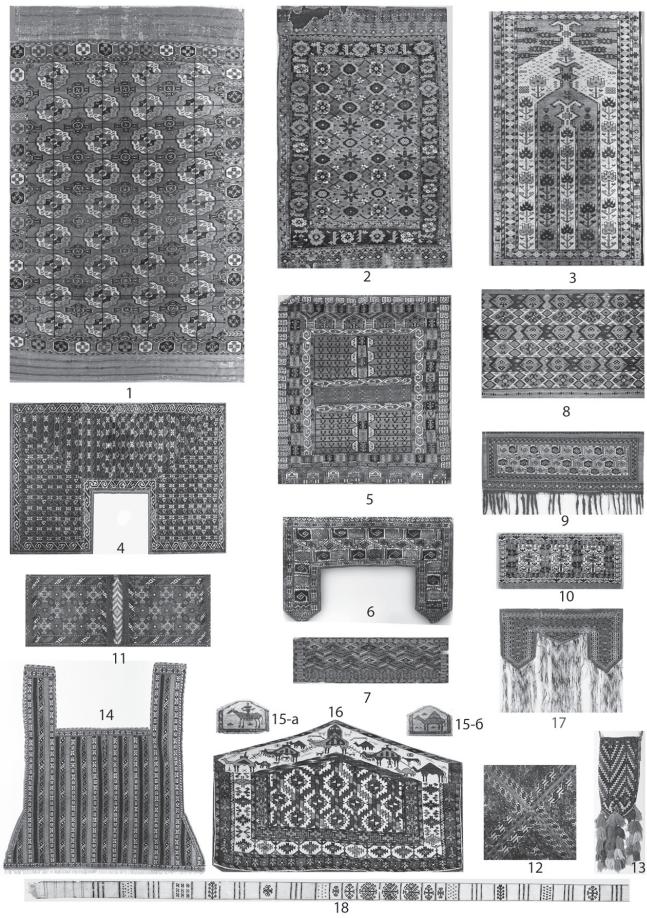
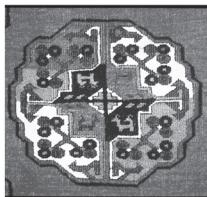
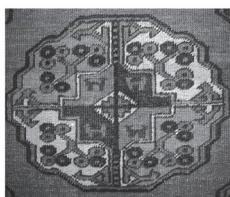


Рис. 1. Таблица основных видов традиционных туркменских ковров и ковровых изделий (цит. по: Tsareva, 2011; 2015)

1. Большой постильный ковер *халы*.
2. Малый постильный ковер *халиче*.
3. Постильный молитвенный ковер *намазлык*.
4. Приочажный постильный коврик *ожагбашы*.
5. Дверной занавес *энси*.
6. Надверный ламбрекен для юрты *кануннук*.
7. Дверной порожек для юрты *гермеч*.
8. Большой настенный мешок для одежды *чувал* (парный).
9. Средний настенный мешок *торба* (парный).
10. Малый настенный мешок *мафрач* (парный).
11. Переметная сумка на верблюда *хурджин*.
12. Мешок-конверт для предметов приданого *бухча*.
13. Цилиндрический мешок для перевозки купольных палок *уукбашы* (парный).
14. Конская попона *ам-джоли*.
- 15 а, б. Наколенники на верблюда свадебного каравана *асмалдык* (парная).
16. Попона на верблюда свадебного каравана *асмалдык* (парная).
17. Малый надверный ламбрекен для свадебной верблюжьей палатки *халык*.
18. Лента для обвязывания свадебной юрты *иолам* (деталь).



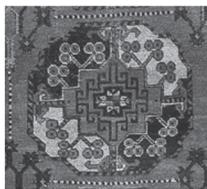
1



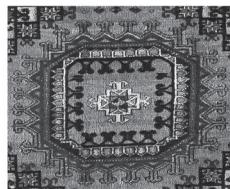
2



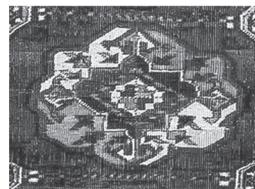
3



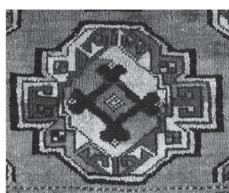
4



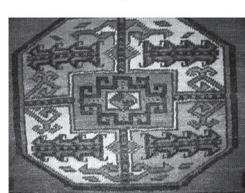
5



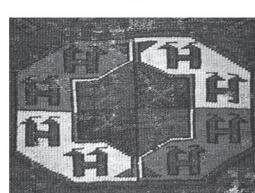
6



7



8



9



10



11



12

Рис. 2. Таблица туркменских племенных мотивов *гёль*
(цит. по: Tzareva, 1984a; 2011; 2015)

Первый ряд: 1. Салор-гёль (племя салор). 2. Сарык-гёль (племя сарык). 3. Теке-гёль (племя теке).

Второй ряд: 4. Гюлли-гёль / кохна-гёль (племя эрсари). 5. Темурджин-гёль / онурга-гёль (общеупотребительный). 6. Эртмен-гёль (племя чоудор).

Третий ряд: 7. Арабачи-гёль. 8. Иглы-гёль (племя имрели). 9. Капса-гёль (иомудская группа).

Четвертый ряд: 10. Чувал-гёль (общеупотребительный). 11. С-гёль (иомудская группа). 12. Сагдак-гёль / салорская роза (общеупотребительный).

Сотканные руками женщин, но для мужчин-воинов, эти «плывущие» строгими рядами по глубоко-красному полю племенных *халы* медальоны-гёль имели особое назначение. Воспринимаемые туркменами как племенные гербы (к примеру, название *гёль калкан нуска* переводится как «рисунок щита»), эти дивной красоты и внутренней силы символы должны были апеллировать к воинской доблести воина-туркмена и поддерживать в походах и битвах его боевой дух. Предположительно, именно этот скрытый, но вполне ощутимый энергетический посыл был воспринят служившими в Закаспийской области российскими офицерами. И, как результат, пробудил в них интерес к таким сугубо мужским по назначению коврам: сначала к их приобретению, а затем и к изучению и стремлению понять символику ковра как особого феномена и его место в культуре народов Степи. (Отмечу, что речь идет именно о постильочных коврах, иные типично племенные по форме предметы, например попоны на верблюдов свадебного каравана *асмалдык* или полосы для обтягивания юрты *иолам*, могли быть украшены вполне реалистичными изображениями окружающего мира — бегущими дрофами, цветущими растениями и пр.; рис. 3).

Иной характер имело ковроделие ткачей оазисов Средней Амударьи. Начиная с периода бронзы (культура Бактрийско-маргианского археологического комплекса) долина заселялась разными по этническому составу и времени прихода на Амударью группами, испытавшими мощное влияние эллинистических идей в период расцвета здесь Греко-бактрийского и Кушанского царств, а затем новаций многочисленных восточных пришельцев. Изделия веками жившего в оазисах Средней Амударьи оседлого ковродельческого населения были ориентированы на городской рынок, не имели выраженного племенного декора и часто украшались древними растительными, зооморфными и антропоморфными мотивами в «среднеазиатском стиле»¹ (рис. 4). Концепт племенных ковров принесли сюда в IX в. огузы, а затем пришедшие с Мантыш-

¹ См., например: Tsareva, 2011, figs. 126–134.

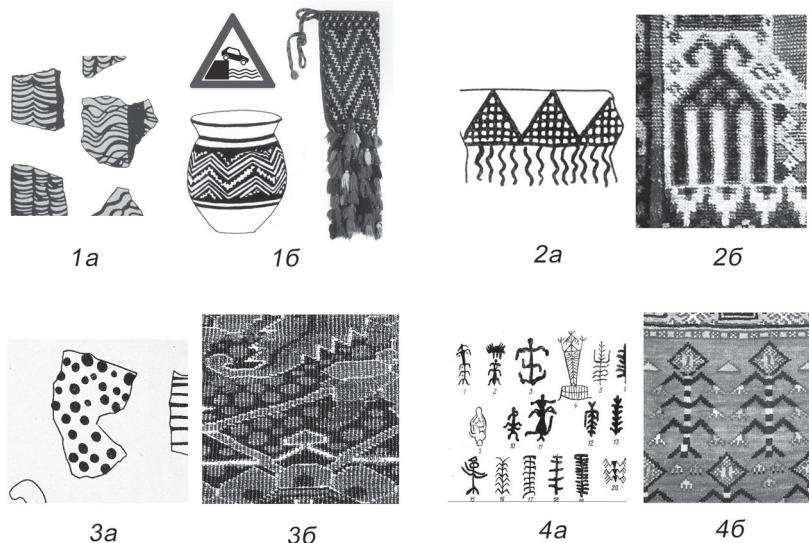


Рис. 3. Таблица рисунков на керамике позднего неолита Южного Туркменистана и петроглифах Северной Евразии и их «потомки» на туркменских коврах и ковровых изделиях XVIII–XIX вв.

1. Трансформация мотива струящейся воды (зигзаг): а) прорисовка фрагмента сосуда, культура Джейтун (цит. по: Массон, 1971, табл. XXXI); б) прорисовка сосуда, Намазга-IV (цит. по: Cassin, Hoffmeister 1988: 27); в) деталь мешка для веретен *игсалик* (цит. по: Tsareva, 2015, fig. 7).
2. Мотив «дождевая туча»: а) прорисовка с фрагмента сосуда, комплекс Сиалк I (цит. по: Массон, 1971, рис. 16); б) деталь фрагмента постильчного ковра *сарай килем*, Средняя Амударья (цит. по: частная коллекция, с любезного разрешения владельца).
3. Мотив «красные капли»: а) прорисовка фрагмента сосуда, культура Джейтун (цит. по: Массон, 1971, рис. 16); б) Деталь фрагмента постильчного ковра *сарай килем*, Средняя Амударья (цит. по: частная коллекция, с любезного разрешения владельца).
4. Мотив «женского семейного дерева»: а) прорисовки рисунков с петроглифов Северной Евразии (цит. по: Новгородова, 1989, рис. 9); б) детали туркменских ковровых изделий (цит. по: Tzareva, 1984a; 2011; 2015).

лака в XVII–XVIII вв. туркмены, ассимилировавшие местное население по языку и некоторым особенностям материальной культуры, но мало повлиявшие на торговый характер и особую стилистику и сюжеты местного ковроделия.

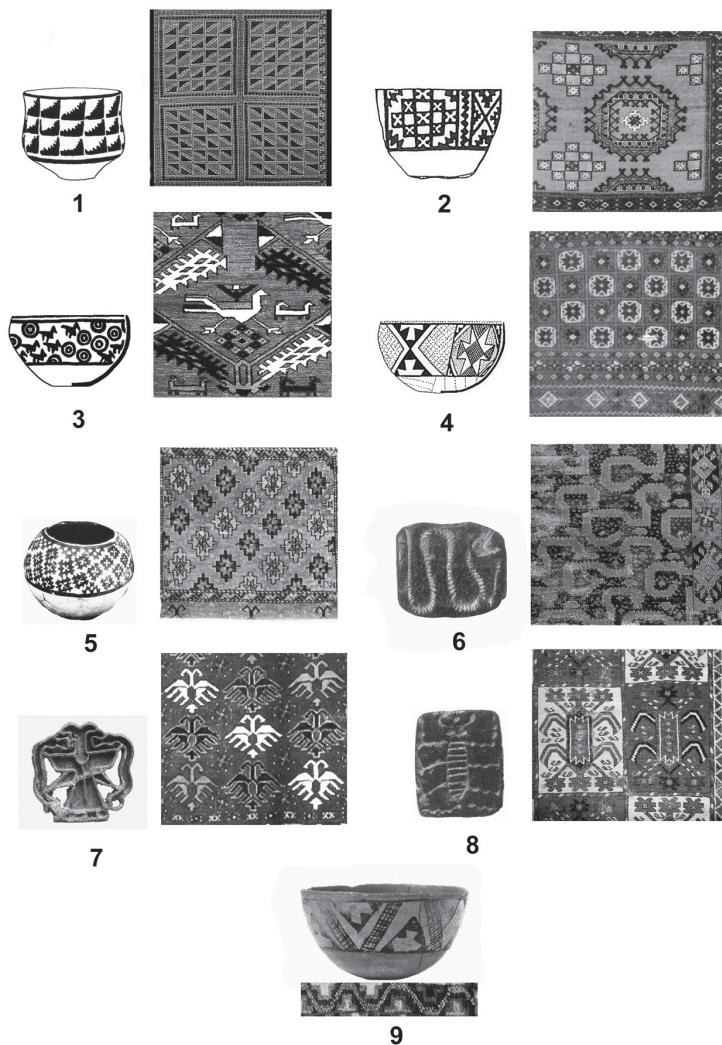


Рис. 4. Таблица изобразительных мотивов на сосудах энеолитического времени Южного Туркменистана, артефактах культуры Бактрийско-маргиянского археологического комплекса и коврах и ковровых изделиях населения Средней Амудары XVIII–XIX вв. (цит. по: Кирчо, 2004; Сарианиди, 2002; Царева, 2004; 2006, Tzareva 1984a; 2011; 2015)

- 1) Мотив «клетка с диагональным заполнением»; 2) мотив «чарх палак» («колесо небес»); 3) мотив «бегущая дрофа»; 4) мотив «юлдуз» («звезда»); 5) мотив «цветы по воде»; 6) мотив «йылан» («змея»); 7) мотив «игл» («орел»); 8) мотив («пчела»); 9) мотив «река между гор».

Сегодня после многих десятилетий скрупулезного рассмотрения предмета мы можем сказать, что развитие ковровой орнаментики региона проходило в рамках последовательного слияния череды изобразительных мотивов, разработанных некогда процветавшими на территории современного Туркменистана мощнейшими цивилизациями древности и Средневековья. Основой древней символики послужил геометрический стиль ранних земледельцев Южной Туркмении (VII–II тыс. до н. э.). Дальнейшее развитие шло по пути синкретичного соединения энеолитической орнаментики с элементами скифо-сакских сюжетов и символами зороастризма и буддизма при значительном воздействии эллинизма. Позднее этот мир образов подвергся воздействию тюркского, главным образом сельджукского «почерка», но также, хотя и в незначительной степени, принесенных пришедшими с монголами восточных сюжетов и композиций. Почти невероятно, но факт: все эти разновременные напластования четко просматриваются в образах и символах туркменской ковровой орнаментики¹. Результат воспринимается как «тканая книга», которую начали создавать тысячи лет назад древние земледельцы Маргiana, Бактрии и Хорезма, и «дописали» последующие поколения туркмен. Сказанное относится не только к туркменскому ткачеству — любая ковровая орнаментика имеет древние корни. Справедливым, однако, будет утверждение, что ни один другой народ не сохранил в такой чистоте суть ковровой орнаментики как отражения мировоззренческих, философских представлений ее создателей и символа национального самосознания.

Сегодня все производимые на территории Туркменистана ворсовые и гладкотканые, племенные и городские ковры атрибутируются как туркменские. Данный термин, однако, стал общеупотребительным лишь со второй половины XIX в., ранее в Западной Европе все закаспийские ковры называли «бухарскими», в России — «бухарскими» и «хивинскими». Появившиеся в позд-

¹ Tsareva, 2011; 2016.



Рис. 5. Генерал Е. В. Богданович, член совета Министерства внутренних дел, у себя в кабинете (цит. по: humus livejournal.com Россия в интерьерах. Ч. 2.
URL: <https://yadi.sk/a/e7Ck7dbc3ZQUsF> /дата обращения: 25.11.2019/)

нем Средневековые и используемые антикварами и в настоящее время термины «хивинские» и «бухарские» ковры не были случайными. Как правило, «хивинскими» называли любимые европейскими военными племенные халы с гёлями (рис. 5, 6). А «бухарскими» — работы жителей небольших городов и селений оазисов Средней Амударьи, часто огромного размера, с фоном цвета слоновой кости и яркими цветочными рисунками. В Петербурге XVIII — начала XX в. такой тип использовался в мебелировке особняков и дворцов российской знати и семьи Романовых — это зафиксировано описями дворцового имущества, межмузейными передаточными актами, полотнами российских художников и позднее фотографией (рис. 7).

После длинной, но необходимой преамбулы перейдем к собственно событиям петербургского периода в истории формиро-

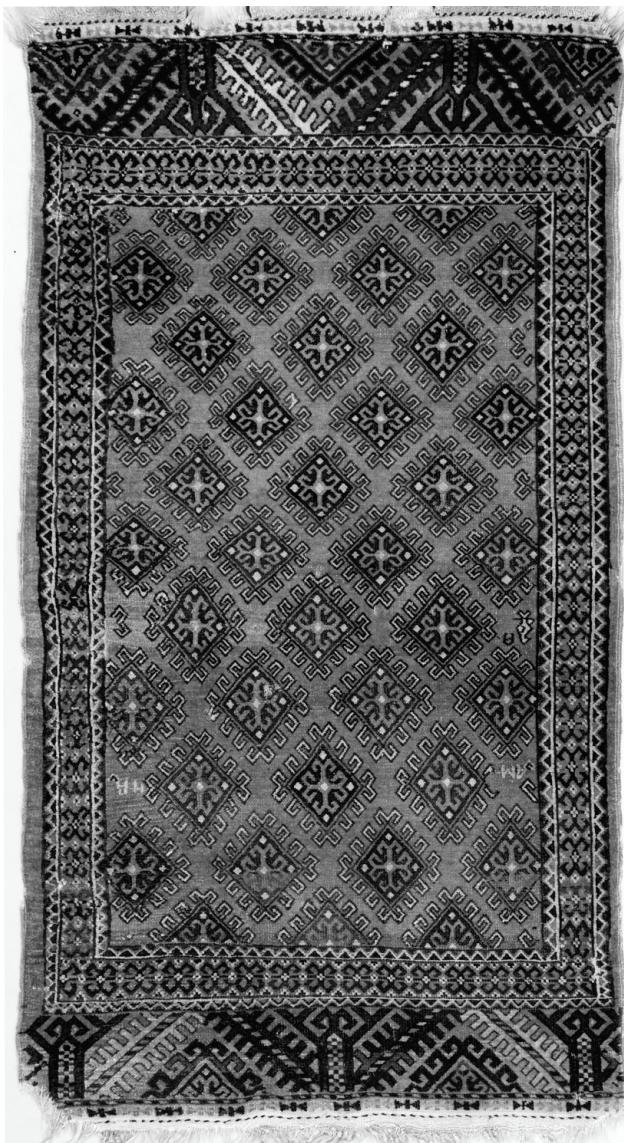


Рис. 6. Малый постилочный ковер *халиче* с мотивом *гочак*. Племя гассан-кули (Хивинский оазис). Последняя треть XIX в. МАЭ РАН, № ВХ ЭФЗК 440



Рис. 7. Кабинет на первом этаже дома А. А. Половцева на Большой Морской улице (цит. по: humus.livejournal.com Россия в интерьерах. Ч. 2. URL: <https://yadi.sk/a/e7Ck7dbc3ZQUsF> /дата обращения: 25.11.2019/)

вания в России туркменских ковровых коллекций, появление которых мы можем соотнести, хотя и очень осторожно, с петровским временем¹. Вполне очевидно, что появлению туркменских халы

¹ Время появления «бухарцев» и «хивинцев» на территории Москвы неизвестно: как было сказано ранее (Царева, 2016), первые выявленные упоминания о них обнаруживаются в таможенных книгах и дворцовых инвентарях XVI–XVII вв. и в актах РГАДА. Более поздние — в документах отдела фондов Верховного управления и внешней политики Посольского приказа и Посольской канцелярии (особо — в списках посольских подношений хивинских ханов и бухарских эмиров), равно как и в других источниках, в которых, несмотря на скучность данных, мы находим интереснейшую информацию по истории интересующего нас вопроса.

в России в определенной степени способствовала внешняя политика Петра I, направленная на усиление торговых и переселенческих контактов с закаспийскими племенами, что активизировало передвижение части туркменских племен на Северный Кавказ (современные ставропольские туркмены) и способствовало ввозу в Россию типичных для северных туркмен племенных *халы*.

К сожалению, точно соотносимые с Петербургом письменные документы петровского времени об использовании в столице туркменских ковров пока не выявлены, и приводимые рассуждения построены на результатах дискуссий со специалистами в области меблировки царских апартаментов XVIII в. и косвенных факторов. Один из них — произошедшая в петровский период трансформация традиционной для дворцового быта Московии практики накрывания столов тонкими шелковыми коврами. Петр не отверг ее, но модифицировал, заменив хрупкие и «холодные» шелковые ковры на более прочные и «теплые» шерстяные. Вполне вероятно, что решение пришло под влиянием увиденных царем-реформатором во время «Великого посольства» голландских и английских интерьеров. И, видимо, именно такого рода наблюдения были приняты во внимание сотрудниками Государственного Эрмитажа при реконструкции интерьеров Меншиковского дворца, фактически служившего Петру I личной резиденцией. Так, большим туркменским ковром застелен стол в Ореховой комнате дворца.

В связи с рассматриваемой темой позволю себе привлечь внимание читателей к картине Н. Н. Ге «Петр I допрашивает царевича Алексея в Петергофе» (1871, ГТГ). Конкретно, к введенному художником в интерьер Ассамблейной залы дворца Монплезир ковру типа *игл* («орел») — здесь, как и в Меншиковском дворце, ковром застелен большой стол. Сейчас трудно сказать, использовал ли живописец реально сохранившийся с XVIII в. ковер¹, следовал чьему-то просвещенному совету либо собственной интуи-

¹ Напомню, что дворцы Петергофа были разрушены и сожжены во время Второй мировой войны.

ции, но дизайн изображенного *халы* относится к группе самых жестких, агрессивных композиций в истории евразийского ковроткачества и, по сути, идеально соответствует драматичности изображенного момента. Предполагаю, что выбор художника не был волюнтаристским, поскольку известно, что Императорская Академия художеств требовала от своих преподавателей и учеников точнейшего следования реалиям изображавшихся на картинах исторических событий. И хотя изображенный Н. Н. Ге ковер с сюжетом *игл* является работой не туркменских, а ширванских ткачей, по композиции, основному мотиву и мрачности цветовой гаммы он вполне соотносится с родственными по сюжету и художественным качествам *халы* группы *игл* прикаспийских туркмен.

Еще один сопоставимый по трагичности момент русской истории изображен на картине И. Е. Репина «Иван Грозный и сын его Иван 16 ноября 1581 года» (1881–1885, ГТГ). В полной ощущимого ужаса сцене обезумевший царь сидит на полу, прижимая к груди окровавленного сына. Доминантами убранства комнаты при этом являются застилающие ее туркменские ковры в вишнево-красных тонах. Вне зависимости от реалий жизни Москвы XVI в. использование художником ковров как визуальной доминанты отражает существовавшие в России XIX в. представления о быте столицы того времени, основанные, нужно сказать, на тщательных исторических исследованиях с привлечением материалов миниатюры и описей хранилищ: форма и рисунок включенных в интерьер комнаты цилиндрических подушек-люля скопированы Репиным с исторического рисунка бракосочетания Михаила Феодоровича и Евдокии Лукьяновой в феврале 1626 г.

Как сказано выше, именно следствием инициированного Петром I усиления торговых контактов России с Закаспийскими территориями можно рассматривать появление в Петербурге не только заказных и подарочных «бухарских», но и типичных для северных туркмен племенных *халы*. Именно к последнему типу, по сведениям сотрудников Петергофского дворца, отно-

сился *халы* работы племени чоудор, закрывавший, судя по документам екатерининского времени, пол под обеденным столом Екатерины Великой в столовой Большого Петергофского дворца¹.

В целом роль Екатерины Великой в деле проникновения туркменских ковров в российские интерьеры еще ждет отдельного серьезного исследования. Однако уже сейчас понятно, что принципиальным для рассматриваемой темы событием времени ее правления (1762–1796) стала введенная императрицей мода на «диванные комнаты». Прародительницей обыденных для нашего времени диванов была крытая китайским шелком софа (оттоманка), присланная Екатерине князем Потемкиным из Парижа. Интерьер первой «диванной комнаты» России был дополнен восточной атрибутикой, особо — ворсовыми коврами. Идея была подхвачена Двором, и во дворцах и особняках русских аристократов надолго появились аналогичные императорским «диванные» и «восточные» комнаты. С конца XVIII в. и вплоть до 1920-х годов уютные «диванные» курительные комнаты и библиотеки стали практически обязательной частью меблировки не только дворцовых покоев, но и достаточно скромных городских квартир, и, судя по живописи, фотографиям и воспоминаниям жителей Петербурга, ковры превратились в неотъемлемый атрибут петербургских апартаментов.

Эта, новая, фаза в истории вхождения восточных ковров в быт российского города получила активное развитие в XIX в. Поступавшие в больших количествах в течение этого и в начале XX столетия из Ирана, Турции, Кавказа, Самарканда, Бухары и Хивы городской работы *халы* и *халиче*, несомненно, воспринимались как символы роскоши и неги Востока, а племенные — как образцы сдержанного и полного тайных знаков искусства кочевников. Увлечение было всеобщим: коврами застилали полы, столы и диваны, их вешали на стены, использовали как занавеси, а манера

¹ Предположительно, именно этот ковер сохранился в кладовых Большого Петергофского дворца и был передан в 1920-е годы в ЭО РМ (РЭМ, № 4753-5).

украшения стен мужского, особенно офицерского кабинета ковром с размещенным на нем оружием, стала общераспространенным каноном. Вполне естественно при этом, что огромные, до десяти и более метров в длину, ярких светлых тонов «бухарцы» использовались при меблировке гостиных, будуаров и парадных залов столичных и особенно загородных дворцов семьи Романовых (как правило, их делали на заказ либо подносили в составе посольских даров бухарских эмиров). А проникнутые воинским духом «хивинские» *халы* с гербами-гёлями вошли в убранство мужских кабинетов, более всего — апартаментов высшего офицерского состава российской армии. В этом наша страна повторила пристрастие завоевавших Египет и Восточное Средиземноморье воинов римских легионов. А позднее — рыцарей крестовых походов, вернувших Европе ковры, которыми они украшали и утепляли свои холодные, продуваемые ветрами каменные замки. Влюбились в туркменские ковры и служившие в XIX в. в Афганистане английские офицеры. Но! Западная Европа долго видела в них главным образом предмет меблировки, и многие из попавших в туманный Альбион чудесных ворсовых полотен были разрезаны и использованы, например, как чехлы для стоящих перед каминами уютных кресел...

Сегодня совершенно очевидно, что именно российские армейские офицеры, впрочем, как и некоторые побывавшие в Туркестане штатские частные лица, стали первыми действительными ценителями и главными почитателями созданных руками туркменских женщин тканых шедевров. Высочайше назначенные управлять сложным регионом Центральной Азии, чиновники и военные высокого ранга были высокообразованными людьми, с глубоким интересом к культуре и жизни населения вверенных им территорий. В Средней Азии их трудами были заложены основы просвещения и здравоохранения европейского типа, но также исследования, сохранение и пропаганда местной культуры и искусства самых разных видов, особенно, подчеркнем, ковроделия. Постепенно начиная со второй половины XIX в. из предмета меблировки *халы*, *чувалы*, *торбы*, *намазлыки* и див-

ного декора *асмалдыки* становятся объектом страстного собирательства, а затем и изучения. Важным инструментом этого начинания были направленные на поддержание ковроделия публикации, в том числе обзоры состояния ремесла в Закаспийской области. А также (уникальное явление для европейской политики на Востоке) организованные силами российской администрации Закаспийской области уже с 60-х годов XVIII в. местные выставки туркменских ковров и их включение в контент всемирных, международных, всероссийских и столичных торгово-промышленных и музейных экспозиций, продолжавшихся с 1867 по 1915 г.¹. Эта тема ярчайшим образом показывает уникальность российского ориентализма как движения, направленного на глубокое изучение культуры окраинных территорий Российской империи и их вовлечение в процессы проходившей в стране культурной и экономической интеграции².

Именно во второй трети XIX в. в Санкт-Петербурге, впрочем, как и в иных больших и малых городах России, начали складываться два направления в созиании восточных текстильных раритетов. Одно продолжило фиксируемую еще XV в. практику приобретения ковров как предмета интерьера, довольно быстро, однако, переросшую в коллекционирование³. Второе близкое по времени возникновения направление было уже изначально нацелено на выявление, приобретение, изучение и сохранение ковра как памятника музеиного типа. Активными его пропагандистами стали, как ясно из предыдущего изложения, служившие в Туркменистане русские военные. Обе линии переплетались и дополняли друг друга, и четко разделить их и выстроить в стройной временной последовательности оказалось невозможным. Поэтому дальнейшее

¹ См. «Список выставок туркменских ковров» в конце раздела.

² См., например: Небольсин, 1856.

³ В конце 1910–1920-х годов практически все частные собрания такого рода были реквизированы и частично музеефицированы, но в основном проданы за границу и тем самым навсегда утрачены для нашей страны.

представление рассматриваемых в статье музейных коллекций построено, по возможности, по временному принципу. При этом особое внимание уделено тем сокращениям, которые были созданы либо специально собраны в Средней Азии для музеев Санкт-Петербурга либо по заданию их администрации. Инициирующее место среди них, несомненно, принадлежит Музею прикладных искусств барона А. Л. Штиглица.

Александр Людвигович Штиглиц (1814–1884) — крупнейший российский финансист, сенатор, общественный деятель, владелец великолепно меблированных особняков и дворцов и самый известный коллекционер и меценат России второй половины XIX в. Особая сторона деятельности этого великого человека — создание и открытие в январе 1876 г. Центрального училища технического рисования (сегодня Санкт-Петербургская художественно-промышленная академия имени А. Л. Штиглица). При училище был создан Музей прикладного искусства (официально основан в 1878 г., открыт в 1881 г.), которому Александр Людвигович передал свои колоссальные, специально созданные коллекции и для которого оставил по завещанию средства на содержание и пополнение фондов. Большую роль в формировании музея сыграл зять А. Л. Штиглица Александр Александрович Половцов (1832–1909) — видный государственный деятель, руководитель училища с момента его основания и до конца своей жизни, и важнейший фондобразователь музея. Рядом с отцом работал и его старший сын, Александр Александрович Половцов-младший (1867–1944). Дипломат, этнограф-востоковед, член совета художественной школы Штиглица, А. А. Половцов-младший часто бывал по делам службы в Туркестане и Закаспийской области, где сделал множество приобретений для азиатского собрания музея. В 1917 г. он был назначен директором Школы А. А. Штиглица и музея, а также членом художественной комиссии по Гатчинскому дворцу. Эмигрировал в 1918 г. после объявления об официальной ликвидации музея, хотя реально тот был закрыт еще в 1905–1909 гг. и в 1915–1917 гг. служил складами и мастерскими Красного Креста. Музей, который числился частным до 1918 г.,

был реквизирован, а в 1924 г. превращен в 1-й филиал Эрмитажа и тем спасен от полного разорения, хотя и претерпел тяготы межмузейных передач и зарубежных распродаж. Окончательный переезд коллекций в Эрмитаж завершился в 1941 г. С тем музей училища перестал существовать в своем прежнем виде, хотя часть его экспонатов вернулась в музей на Соляном переулке в 1953 г.¹

Поступившие из Музея Штиглица бесценные коллекции были не единственными из полученных Эрмитажем передач. Начиная с 1920-х годов сюда были переданы роскошные интерьерные ковры из особняков и дворцов Санкт-Петербурга и пригородных резиденций российских императоров, особо назовем Аничков и Александровский дворцы и дачу в Александрии.

Дальнейшее пополнение фондов музея проходило главным образом путем приобретений от частных лиц. Так, в 1937 г. Государственный Эрмитаж приобрел у Клавдии Михайловны Дудиной, вдовы Самуила Мартыновича Дудина, 23 ковровых шедевра из личной коллекции собирателя (о самом С. М. Дудине будет специально рассказано ниже). Важное место среди поступлений 1930-х годов принадлежит собранию мелких ковровых изделий, переданных Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР под руководством С. П. Толстова. В 1950-е годы Государственный Эрмитаж приобрел 13 предметов из коллекции К. Фаберже, среди них великолепный салорский *халы*, долгое время считавшийся единственным в стране (второй позднее приобрел у частного лица РЭМ). Среди недавних поступлений особое место принадлежит прекрасной коллекции известного археолога А. А. Марущенко (1904–1976), приобретенной у семьи ученого в 2005 г.

¹ Ковров среди вернувшихся в музей экспонатов нет, и в реальности сегодня мы не можем даже приблизительно сказать, сколько среднеазиатских, тем более конкретно туркменских, ковров хранилось в его фондах и куда именно они поступили в череде продолжавшихся вплоть до 1957 г. распродаж и межмузейных передвижений и обменов.

На основании вышеизложенного можно составить картину формирования коврового фонда Государственного Эрмитажа, в собрании которого оказались, в силу исторических событий второй четверти XX в., самые ранние по времени появления в России и интересные с художественной и исторической точек зрения ковровые коллекции Музея Штиглица, впрочем, как и иные поступления. К сожалению, практически все они в силу непреодолимых обстоятельств остаются неопубликованными и соответственно неизвестными не только широкой публике, но и специалистам по рассматриваемой теме¹.

По-иному складывалась судьба всемирно известного коврового фонда Российского этнографического музея (РЭМ), бывшего Этнографического отдела Русского музея Императора Александра III (ЭО РМ). История формирования его собранных главным образом «на местах» (*in situ*), целенаправленно скомпилированных и аннотированных коллекций, как и личности фондообразователей, составляют особую страницу в истории изучения туркменского коврового наследия (РЭМ)².

¹ Мне известны два опубликованных экспоната из собрания туркменских ковров в коллекциях ГЭ: это названный салорский *халы* XVIII в. из бывшего собрания К. Фаберже и пятиугольный *асмалдык* из личной коллекции С. М. Дудина (Tzareva, 1984a, ill. 2, 3, 45).

² История жизни этого музея заслуживает отдельного описания. Организованный как Этнографический отдел (ЭО) РМИА III в 1902 г., Музей получил свое современное здание в 1913 г., был открыт для публики в 1923 г., но через год закрыт, так как коллекции сильно пострадали во время наводнения 1924 г. В 1934 г. ЭО вышел из состава РМ и стал самостоятельной структурой — Музеем этнографии. Во время Второй мировой войны здание было частично разрушено и восстановлено в 1948 г. В том же 1948 г. музей принял поступившие из Москвы колоссальные фонды бывшего Центрального музея народоведения. Работа по их разбору и описанию заняла жизни целого поколения сотрудников музея, а сам он при этом получил название Государственный музей этнографии народов СССР. Сегодня он известен как Российской этнографический музей (РЭМ).

Первыми по времени регистрации (1901–1902) туркменскими ковровыми поступлениями ЭО стали предметы частной коллекции генерала Андрея Андреевича Боголюбова (1871–1909), начальника Закаспийской области в 1896–1901 гг. Имя А. А. Боголюбова вошло в российскую и мировую историю благодаря его меценатской деятельности, помимо ковров, он серьезно увлекался живописью, основал в своей родной Пензе художественную школу и передал ей прекрасную коллекцию картин, еще более ценное собрание было преподнесено им Художественному отделу РМИА (сегодня Русский музей).

Знаменитая ковровая коллекция мецената была показана в 1902 г. на проводившейся в Петербурге I Всероссийской промышленно-кустарной выставке в Таврическом дворце (рис. 8)¹. После ее закрытия Боголюбов передал в дар ЭО РМ Александра III тридцать восемь из экспонировавшихся на выставке предметов (РЭМ, кол. № 87). Коллекция получила мировую известность благодаря опубликованному в 1908/09 г. Альбому «Ковры Средней Азии из собрания, составленного А. А. Боголюбовым», издание которого было осуществлено уже после смерти мецената его женой Ольгой на средства Августейшего покровителя музея Николая II. Альбом был опубликован на русском и французском², в 1910 г. также на немецком, и в 1973 г. — на английском языках³. Благодаря этому как коллекция, так и альбом остаются одними из самых известных и востребованных источников по истории среднеазиатского ковроделия, чему в большой степени содействовал иллюстративный ряд, составленный 36 прекрасно выполненными цветными и 23 черно-белыми рисунками ковров. Научная и художественная значимость как самого собрания, так и альбома

¹ Помимо выставки в Таврическом дворце, коллекция также экспонировалась в 1904 г. вместе с частью собрания А. А. Фелькерзама на Кустарной выставке в Музее прикладного искусства при художественном училище барона Штиглица.

² Bogolubow, 1908.

³ Bogolubov, 1973.



Рис. 8. К. Булла. Всероссийская художественно-промышленная выставка в Петербурге. Азиатский отдел. 1902 г. Санкт-Петербург
(цит. по: Нива, 1902, №12. С. 235)

с годами только растет благодаря уникальному подбору экспонатов, точности предложенных атрибуций, важнейшим данным по состоянию ковроделия региона на вторую половину XIX в. и этнической карте региона. Отметим, что в составлении текстов альбома и приложенной карты принял активное участие капитан (впоследствии полковник) Ф. Михайлов. Карта была отмечена премией Всемирной парижской выставки 1900 г., а сам альбом стал не просто первой фундированной публикацией по среднеазиатскому ковроделию, но и основой для классификации туркменских ковров и одним из важнейших научных источников для исследователей этого уникального феномена евразийской культуры¹.

¹ К сожалению, современники не смогли оценить точность и значимость приводимых в альбоме сведений и атрибуций. Их важность

Скажем также, что в том же 1902 г. ЭО приобрел на I Всероссийской кустарной выставке небольшую коллекцию редких по красоте рисунков и работы туркменских ковровых изделий (РЭМ, кол. № 115).

Чуть более поздними по времени сбора, но практически синхронными по времени поступления с собранием А. А. Боголюбова являются огромные бесценные ковровые коллекции Самуила Мартыновича Дудина-Марцинкевича (1863–1926). Собраны они были великим этнографом-полевиком в 1901–1902 гг. в Закаспийской области и Бухарском эмирата по заданию и на средства ЭО РМ (кол. № 12, 26, 37, 362). Блестящий собиратель, художник и фотограф С. М. Дудин из трех проведенных для ЭО РМ экспедиций привез около 1800 натурных фотоснимков и более 2500 удивительных по красоте и научной значимости этнографических предметов. Триста пятьдесят из них — действительно раритетные, часто уникальные ворсовые ковры и ковровые изделия, представляющие все разнообразие видов, форм и декора этих неотъемлемых предметов быта кочевого и оседлого населения Закаспийской области. Объекты особого интереса специалистов, ковровые экспонаты и фотоколлекции С. М. Дудина демонстрировались на специальных, главным образом зарубежных, выставках и стали темой многочисленных публикаций¹. Повторю: в составе дудинских ковровых коллекций нет рядовых предметов, каждое его приобретение представляет собой редкое по художественной привлекательности и семантической насыщенности произведение искусства народов Средней Азии. Поклонник и ценитель коврового ткачества, великий собиратель использовал материалы своих экспедиций и коллекций в монографической статье «Ковровые изделия Средней Азии»², опуб-

становится все более очевидной лишь сегодня, по мере углубления наших знаний о феномене среднеазиатского ковра. О собрании А. А. Боголюбова см.: Tsareva, 1990a; 1996 и др.

¹ Tsareva, 1978; 1984b; 1985; 1990a.

² Дудин, 1928.

ликованной, как и альбом А.А. Боголюбова, уже после смерти автора¹.

Полевые сборы А. А. Боголюбова и С. М. Дудина заложили фундамент коврового фонда Российского этнографического музея — непревзойденного и самого значительного в мире собрания туркменских ковров и ковровых изделий. Общее число хранящихся в РЭМ экспонатов этой категории памятников — более пятисот экспонатов, представленных как мелкими изделиями (настенные мешки, полосы для обтягивания юрты и пр.), так и огромными (от четырех до пятнадцати метров в длину и до семи метров в ширину) постильочными коврами.

Отличие этого фонда от других ковровых музейных собраний Санкт-Петербурга в том, что, как было сказано выше, в нем аккумулированы не случайные дары эмиров или предметы дворцовой меблировки (хотя такие предметы в нем тоже есть), а целенаправленно собирающиеся работы туркменских скотоводов-кочевников и профессиональных ткачих. Ткали их главным образом женщины, из века в век, из тысячелетия в тысячелетие создавая традиционные для своего народа вещи, являвшиеся неотъемлемой принадлежностью их быта, зеркалом духовных обретений и мерилом красоты. Вполне закономерно поэтому, что активное формирование туркменского коврового фонда было одним из важных направлений деятельности музея с первых дней его существования.

Ковры, по всей очевидности, создания магические, иначе трудно объяснить тот факт, что все служившие в Средней Азии русские офицеры и чиновники становились поклонниками этого древнего искусства. Помимо А. А. Боголюбова, собирал их и Константин Петрович фон Кауфман (1818–1882), генерал-губернатор Туркестана в 1867–1882 гг.² И генерал от инфантерии Александр

¹ Как было сказано выше, в 1937 г. вдова Самуила Мартыновича, Клавдия Михайловна Дудина, передала в Государственный Эрмитаж 23 ковровых изделия из личной коллекции собирателя.

² Особо значимым является киргизский ковер из собрания К. П. фон Кауфмана (№ 8762-23004), переданный РЭМ в 1948 г. с коллекциями бывшего Музея народов (Москва).

Виссарионович Комаров (1830–1904), начальник Закаспийской области в 1883–1891 гг. и создатель высокой значимости коллекции туркменских полос для обтягивания свадебной юрты (РЭМ, кол. № 836). Еще раз назовем также часто бывавшего в Туркестане с особыми поручениями А. А. Половцова-младшего, оставившего часть своего коврового собрания Эрмитажу и ЭО РМ¹.

Отдельного упоминания заслуживает фрагмент единственного в российских собраниях постильчного ковра типа *игл* работы прикаспийских туркмен (РЭМ, № 1697-1). История поступления фрагмента неясна. Принадлежал он, как мы знаем, барону Арминию Евгеньевичу Фелькерзаму (1861–1918), хранителю отдела драгоценностей Эрмитажа, художнику, автору двух великолепных статей по коврам Средней Азии², а также, наряду с А. А. Боголюбовым, участнику Кустарной выставки в Музее при Училище барона Штиглица³.

В 1920-е годы пополнение фондов ЭО, как и других музеев Петрограда, осуществлялось за счет передач реквизированных дворцовых собраний. В фонд ЭО РМ самые большие коллекции туркменских ковров поступили из Аничкова, Александровского дворцов и Арсенального каре Гатчинского дворца. В основном это были огромных размеров постильчные *халы*, традиционно использовавшиеся в интерьерах особняков российской знати и загородных дворцов семьи Романовых (РЭМ, кол. № 3180, 4501, 4710, 4712 и др.).⁴ Однако, помимо «дворцовых» ковров, в ЭО были переданы и некоторые раритетные мелкие изделия: *чувалы*,

¹ В 1918 г. небольшая, но уникальная по составу коллекция туркменских ковровых изделий была передана на хранение в ЭО РГИА Софьей Александровной Половцовой (урожд. Куницкая, 1884–1970) и зарегистрирована «за невостребованностью» в фонд музея в 1924 г. (кол. № 4501).

² Фелькерзам, 1914; 1915.

³ Бурдуков, 1904б.

⁴ Печально, но до сих пор возвращение интерьерных ковров в родные стены происходит с большим трудом, как правило, их передают «на временное хранение».

торбы и мафрачи туркменской работы — предположительно, из личных собраний Александра III и А. А. Половцова.

К 1934 г., т. е. к моменту отделения ЭО от Русского музея, ковровое собрание ЭО уже включало в себя тот золотой фонд, который был скомпилирован трудами его первых собирателей и дарителей и сегодня составляет славу российского музееведения. Поступления последовавших лет были несопоставимо меньшими по объему и зачастую случайными. Большое число несколько однотипных изделий поступило в 1948 г. с фондами Музея народов СССР, среди которых собранная в конце 1930-х годов Хорезмской археолого-этнографической экспедицией под руководством С. П. Толстова коллекция ковров и ковровых изделий туркмен Хорезмского оазиса (РЭМ, кол. № 8762). Действительной удачей стало приобретение в 1958 г. у гр. Шафаловича крайне редкого салорского ковра (РЭМ, № 7109-1), сопоставимого по значимости с вышеназванным ковром этой же группы в собрании Государственного Эрмитажа.

С 1950-х годов появляется такой источник, как поступления с выставок народного искусства и подарки вождям СССР, экспонировавшие типичные для второй половины XX в. высококачественные, но однотипные коммерческие постилочные изделия и ковры-портреты. Исключение из этого ряда составила замечательная небольшая коллекция, собранная для РЭМ в Туркмении журналистом Юрием Аркадьевичем Яковлевым (поступила в 1985 г.; РЭМ, кол. № 10641).

Великий пропагандист сокровищ народного искусства населяющих Евразию этносов, Российский этнографический музей, в отличие от иных держателей аналогичных коллекций, активно демонстрирует их на специальных и комплексных выставках, как правило, с публикацией каталогов экспонируемых материалов¹.

Среди важнейших ковровых собраний Санкт-Петербурга назовем также коллекцию Государственного Русского музея (ГРМ). Поступила она из закрытого в 1937–1938 гг. Музея кустарных

¹ Tsareva, 1990b; 1994; 1996; 1998.

промышленов (бывший Музей при открытой в 1915 г. Школе народного искусства ее императорского величества государыни императрицы Александры Феодоровны) и в значительной части была составлена сборами Николая Федоровича Бурдукова, известного исследователя кавказских ковров и автора каталога выставки собственной коллекции¹. Передачу ковровых предметов в специализирующейся по русской культуре художественный музей можно рассматривать как случайное, непрофильно адресованное и не входящее в сферу интересов сотрудников ГРМ поступление. Тем не менее усилиями организаторов IX Миланской международной конференции по восточному ковроделию (International Conference on Oriental Carpets — ICOC) в 1999 г. коллекция была экспонирована в Милане, и большая ее часть опубликована в материалах конференции².

Редкость и в определенной степени случайность поступлений последних ста лет показывает, что тема в силу разных обстоятельств ушла на время из сферы научных и собирательских интересов санкт-петербургских ученых. Центром среднеазиатского ковроведения становятся Ашхабад и Ташкент в лице Валентины Георгиевны Мошковой (1902–1952), великого этнографа, автора ряда важнейших для темы статей³ и энциклопедической монографии «Ковры Средней Азии», переведенной на немецкий и английский языки⁴.

Интерес к туркменскому ковроделию возродился в Петербурге в 1970-е годы, что выражалось в публикации ряда статей и монографий, а также в создании комплексных и специальных российских и зарубежных выставок, среди которых особо отметим экспозиции Международной конференции по восточному ковроделию (International Conference on Oriental Carpets) с участием

¹ Бурдуков, 1903а; 1903б; 1904а.

² Boguslavskaya, Tsareva, 1999.

³ Мошкова 1946; 1951; 1956.

⁴ Мошкова, 1970; Moshkova, 1996.

туркменских ковров из рассмотренных коллекций¹. В Санкт-Петербурге большая выставка с показом ковров и ковровых изделий из названных собраний, а также из собраний Государственного музея народов Востока (Москва) и Музея ковра (Ашхабад) прошла под эгидой ИКОС в 1999 г.

Заканчивая краткий обзор истории петербургских туркменских ковровых коллекций, еще раз скажу, что только трудами и открытиями наших предшественников сегодня мы приблизились к пониманию ковра как сложнейшего многокомпонентного феномена евразийской цивилизации. Прошедший за десятки тысяч лет путь от меховой постилки к рукотворному визуализированному образу защищенного от внешнего мира сакрального пространства, ковер с позиции Запада стал неотъемлемым атрибутом жизни и, собственно, лицом культуры Востока.

Эти и множественные иные качества ковра, особенно туркменского, сделали его своеобразным посланником, до определенной степени даже «тroyянским конем», проникающим вместе с восточной лирикой, музыкой, миниатюрой, благовониями не только в быт и дома, но и в самое бытие, сны и мысли европейцев и, конечно, азиатских народов. Мои друзья, в детских комнатах которых висели или лежали на полу туркменские ковры, рассказывали о своих мысленных путешествиях по линиям загадочных узоров этих мягких и теплых тканей. Такие мысленные путешествия привели тысячи и тысячи европейцев и американцев на Восток, и не для завоеваний, а в попытке разглядеть и понять друг друга. Россия встала на этот путь сотни лет назад: это было обусловлено тесным соседством наших предков со Степью — так традиционно называла Русь своих восточных и южных соседей. И не столь важно, как именовать такие взаимодействия — ориентализмом, глобализмом или евразийством: термины подвержены трансформации.

¹ Tsareva 1990b; 1994; 1996; 1998.

Приложение
Список выставок туркменских ковров
(1867–1915)¹

После присоединения районов Средней Азии к России образцы местной кустарной промышленности, в том числе ковроделия, систематически экспонировались на различных выставках — всемирных, всероссийских, местных². Значение этих выставок для изучения ковроделия народов Средней Азии, особенно туркменского, бесценно. В прилагаемый список вошли знаковые выставки XIX в. и наиболее важные для рассматриваемой темы XX в.

1867. Русская этнографическая выставка в Москве³.

1869. Туркестанская выставка в Петергофе⁴.

На обеих выставках ковровый промысел был представлен довольно скромно, что отразилось на содержании предварительных и отчетных статей, посвященных материалам выставок.

1869. Районная выставка в Ходженте, организована в связи с подготовкой ко Всемирной мануфактурной выставке 1870 г.

1870. Всемирная мануфактурная выставка в Петербурге⁵.

1870. Первая Туркестанская выставка. (Выставка в Ташкенте из собрания экспонатов Всемирной мануфактурной выставки).

¹ Список со всеми комментариями представляет данные, приведенные в монографии: Мошкова, 1970. С. 233–234.

² Чабров, 1958.

³ Указатель русской этнографической выставки, 1867; Туркестанский сборник, 1870. Т. 27, с. 11–13; Стасов, 1894. С. 935–937, 943–946.

⁴ Туркестанский сборник, 1870. Т. 27. С. 1, 11, 15, 17, 19, 27, 32, 39, 72; 1873. Т. 43, с. 235–245.

⁵ Московские ведомости, 1870, № 102; Туркестанский сборник, 1871. Т. 40, с. 54–55, 60–69; Голос, 1870, № 165, 193; Деятельность, 1870, № 111.

1872. Московская политехническая выставка¹.

Выставка 1872 г. явилась толчком к детальному ознакомлению русской общественности с художественными ремеслами Средней Азии. Для показа на выставке изделий народных ремесел экспонаты собирали по разным районам. В Туркестанском отделе выставки были открыты даже мастерские разных профилей, в которых тут же, на выставке, вырабатывались образцы различных кустарных изделий. При всем богатстве показа кустарных промыслов ковроделие, однако, было представлено недостаточно полно. В специальном отделе экспозиции отдела Средней Азии оно освещалось очень бедно и неточно.

1872. Всемирная выставка в Вене².

На выставке в Вене в 1873 г. среднеазиатские ковры были представлены в отделе «Туркестанский край» и имели большой успех. Фактически Западная Европа впервые познакомилась на этой выставке с ковровыми изделиями народов Средней Азии. Хотя отдельные экземпляры среднеазиатских ковров проникали через Бухару и Иран в Европу задолго до присоединения Средней Азии к России, они не были описаны. В 1870-х годах в Западной Европе не было даже ясного представления о том, какие народы Средней Азии делают ковры. В некоторых заграничных справочных изданиях, описывающих в ковровых коллекциях и туркменские ковры, высказывалось нескрываемое удивление и сомнение по поводу возможности изготовления кочевниками изделий, отличающихся столь высокими техническими и художественными достоинствами³. Выставка весьма способствовала пробуждению интереса со стороны западноевропейских ученых к изучению среднеазиатских ковров и возрастающему спросу на них со стороны заграничных ковровых торговых фирм. Демонстрирование на выставке богатых коллекций ковров и паласов различных стран имело большое значение для развития пропаганды ковровых изделий Востока и позволило западноевропейским ученым начать тщательное изучение этой интересной области искусства.

¹ Туркестанский сборник, 1873. Т. 42, с. 82–84; 1874. Т. 83, с. 2–8; Земледельческая газета, 1872, № 38; Каталог Туркестанской выставки, 1872; Русский Туркестан, 1872.

² Туркестанский сборник, 1874. Т. 80, с. 319; Иллюстративная неделя, 16 сентября 1873 г., № 36; Всемирная иллюстрация, 1873, № 229, 240.

³ Smith, 1877. Р. 46.

1876. Выставка в Петербурге, приуроченная к III Международному съезду ориенталистов.

1876. Первая Самаркандская промышленная выставка по слу-чаю устройства ярмарки.

1878. Всемирная выставка в Париже¹.

1878. Первая сельскохозяйственная и промышленная выставка в Ташкенте.

1879. Антропологическая выставка в Москве.

1882. Всероссийская художественно-промышленная выставка в Москве.

1886. Туркестанская кустарно-промышленная выставка Им-ператорского Российского общества садоводства и других отрас-лей хозяйства в Ташкенте².

1888. Всемирная выставка в Копенгагене.

Выставлялся альбом Симакова.

1889. Всемирная выставка в Париже.

1890. Всемирная выставка в Вене.

1890. Туркестанская выставка предметов сельского хозяйства и промышленности в Ташкенте³.

1891. Среднеазиатская промышленная выставка в Москве⁴.

1893. Всемирная выставка в Чикаго⁵.

1894. Областная выставка в Ташкенте.

1894. Областная выставка в Самарканде⁶.

1894. Областная выставка в Фергане.

¹ Всемирная иллюстрация, 1878. № 493; ЦГИА УзССР. Ф. И-1. Оп. 19. Д. 10392.

² Маев, 1886; Донской, 1986.

³ Маев, 1890; Шкапский, 1890, № 281.

⁴ Каталог Среднеазиатской выставки в Москве, 1891.

⁵ Туркестанские ведомости, 1893, № 82.

⁶ Юхновский, 1894; Вирский, 1895.

1896. XVI Всероссийская промышленная выставка в Нижнем Новгороде¹.

1900. Всемирная выставка в Париже².

В Туркестанском отделе выставки были представлены ковры Андижана, Мерва, а также ковровые коллекции Арендаренко и бухарского эмира.

1902. Всемирная выставка в Глазго³.

1902. I Всероссийская кустарно-промышленная выставка в Таврическом дворце в Петербурге⁴.

Выставлялась ковровая коллекция Боголюбова.

1904. Кустарная выставка в Петербургском Музее прикладного искусства при Художественном училище барона Штиглица⁵.

Выставлялись ковровые коллекции Фелькерзами и Боголюбова.

1904. Всемирная выставка в Сан-Луи.

Выставлялись образцы андижанских ковров.

1906. Всемирная выставка в Милане⁶.

1907. Всемирная выставка в Бордо.

На двух последних выставках экспонировалась ковровая коллекция бухарского эмира.

1907. Всероссийская кустарная выставка в Петербурге.

Выставлялись коллекции бухарского эмира с двух последних международных выставок.

1908. Первая ковровая выставка в Мерве (6–7 декабря)⁷.

¹ Каталог Всероссийской выставки в Нижнем Новгороде, 1896. Отд. XIV, XVIII, с. 7, 14, 43; Туркестанские ведомости, 1896, № 49; Участие Закаспийской области, 1897.

² Туркестанские ведомости, 26 ноября 1900 г.; Всемирная Парижская выставка 1900 г., 1900.

³ ЦГИА УзССР. Ф. И-1. Оп. 19. Д. 7489; Тимонов, 1902.

⁴ ЦГИА УзССР. Ф. И-1. Оп. 17. Д. 5594. Л. 30; Каталог кустарной выставки в Санкт-Петербурге, 1902; Нива, 1902, № 11–13; 1904, № 22.

⁵ Бурдуков, 1904b.

⁶ Нива, 1906, № 38.

⁷ Туркестанские ведомости, 1909, № 82.

С 1908 г. до начала Первой мировой войны (1914) в Средней Азии систематически проводились специальные ковровые выставки, целью которых был показ образцов ковровых изделий, изготовленных мастерами, получавшими шерсть и растительные красители через государственные склады, организованные в Мерве, Ашхабаде и Красноводске. Ассортимент экспонировавшихся изделий был очень ограничен: на выставку обычно поступали новые ковровые изделия, предназначавшиеся для рынка, стандартные по технике и орнаментации. Наиболее оригинальные и редкие экземпляры старинных изделий, вызывавшие особый интерес исследователей, оседали в хозяйствах ковровщиц и не попадали на местные выставки, имевшие производственно-торговый характер. Все появлявшиеся на страницах печати описания ковров, экспонируемых на местных выставках, ограничивались характеристиками их технических качеств и мельком касались орнамента. Выставки знакомили общественность лишь с заурядными работами лучших мастерий ковротделения, позволяя определить их товарные достоинства и недостатки.

1909. Выставка сельского хозяйства и кустарной промышленности в Фергане (г. Скобелев).

1909. Туркестанская 25-летняя областная сельскохозяйственная и промышленная выставка в Ташкенте¹.

1909. Выставка при Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого в Петербурге².

1909. Вторая ковровая выставка в Мерве (6–7 декабря)³.

1910. Третья ковровая выставка в Мерве (6–7 декабря)⁴.

1910. Всемирная выставка в Париже.

1910. Мусульманская выставка в Мюнхене.

Выставлялись произведения среднеазиатского искусства из собрания Оружейной палаты и Государственного Эрмитажа.

¹ Каталог-путеводитель, 1909; Вестник Выставки 1909 г., № 1–18.

² Туркестанские ведомости, 1909, № 82.

³ Отчет о ковровой выставке 6–7 декабря в г. Мерв, 1911.

⁴ Отчет о ковровой выставке 6–7 декабря 1910 г. в г. Мерв, 1913; Закаспийское обозрение, 9 декабря 1910 г., № 270; Туркестанские ведомости, 1912, № 7.

1911. Ковровая выставка в Асхабаде (30–31 декабря)¹.

1912. Ковровая выставка в Асхабаде.

1912. Ковровая выставка в Красноводске.

1913. Ковровая выставка в Асхабаде.

1913. Всероссийская кустарная выставка в Петербурге².

1914. Кустарная выставка в Лондоне.

1914. Кустарная выставка в Берлине³.

На двух последних выставках экспонировались ковровые изделия мастерниц Закаспийской области, не только стандартные, но и отличавшиеся высокими художественными достоинствами.

1915. Ковровые выставки в Асхабаде и Мерве.

¹ Туркестанские ведомости, 1912, № 7.

² Туркестанские ведомости, 1913, № 98; Русское искусство, 1913.

³ Туркестанские ведомости, 1914, № 39.

Малоизвестные собиратели и их фотоиллюстративные коллекции по казахской культуре в МАЭ РАН

В. А. Прищепова

Одним из отражений отечественного ориентализма стало изучение русскими востоковедами культуры и быта народов Средней Азии и Казахстана, а также пополнение коллекционных фондов музеев, в том числе Музея антропологии и этнографии.

Одновременно с пополнением вещевых коллекций, формировался иллюстративный фонд МАЭ. Многие из музейных рисунков и фотографий принадлежат к числу редких и даже уникальных. Некоторые материалы этого собрания известны специалистам. Однако большинство не опубликовано и до недавнего времени не было введено в научный оборот. Материалы иллюстративных коллекций МАЭ являются важнейшим источником по этнографии, культуре и истории казахского народа.

Первые иллюстративные коллекции по этнографии казахов попадали в музей разными путями. Иногда это были случайные поступления, частично иллюстративные коллекции оказывались подарком от частных лиц и учреждений, позже — результатом работы экспедиций, некоторые изображения музей покупал. Хронологически собрание охватывает период со второй половины XIX в. до современности.

Фонд отличается разнообразием по составу коллекций, тематическому диапазону, хронологическому охвату, позволяет ознакомиться с деятельностью многих исследователей, сотрудничество с которыми помогло создать современный комплекс музейных материалов по региону.

В первые годы своего существования МАЭ являлся лишь хранилищем памятников традиционно-бытовой культуры. Благодаря деятельности сотрудников и собирателей музей период конца

XIX — начала XX в. сыграл важную роль в изучении и сохранении коллекций по казахской культуре, постоянно пополняя свои фонды новыми поступлениями, зачастую благодаря целенаправленным исследованиям. В советские годы отдел этнографии Средней Азии и Казахстана стал научным центром, который во многих случаях руководил этнографическими изысканиями по региону, тем самым играя важную роль в сохранении культурного достояния населявших его народов. В современных условиях возросшего интереса к судьбам культурного наследия изучение истории собирательской деятельности музея имеет не только теоретическое, но и практическое значение. В эпоху интенсивных изменений во всех областях деятельности человека музейные коллекции являются важнейшим источником для исследования различных аспектов традиционной культуры казахов.

Любопытна история одной старой музейной фотографии — группового портрета нарядно одетых казахов (МАЭ, № 14161-1; рис. 1). Внизу на планшете под фотографией вытеснено клеймо фотографа: «Schpkoffsky S.-Petersbourg». Александр Ильич Шпаковский (1823–1881) — известный петербургский фотографом, один из учредителей и действительный член Пятого отдела светописи Императорского Русского технического общества, его фотомастерские находились в разных местах Петербурга: на Невском проспекте, Васильевском острове и по другим адресам. А. И. Шпаковский происходил из дворян Смоленской губернии, был полковником, служил в Павловском кадетском корпусе и там же преподавал физику. Этот талантливый человек — автор ряда научных публикаций и изобретатель многих важных приборов и машин в различных отраслях техники. А. И. Шпаковского называют пионером освоения новых способов фотографирования, он также был одним из основателей журнала «Фотограф»¹.

Крайний слева на снимке — Владимир Николаевич Плотников (1832 — не ранее 1909), русский чиновник, согласно комментариям «Русского художественного листка», записанным со слов

¹ Белькинд, 1949.

П. И. Небольсина, оренбургский дипломат, повсюду сопровождавший депутатию. Коллежский секретарь В. Н. Плотников происходил из разорившейся дворянской семьи, окончил Оренбургское уездное училище, участник Крымской войны. С 1847 г. состоял на службе в Оренбургской пограничной комиссии, являлся попечителем так называемых прилинейных киргизов (приграничных казахов). В. Н. Плотников был член-сотрудником Оренбургского отделения ИРГО, действительным членом Оренбургского статистического комитета¹.

Прежде всего современники знали В. Н. Плотникова как исследователя казахов Оренбургского края, которым он посвятил большую серию художественно-этнографических картин и рисунков². В. Н. Плотников является автором статей о казахских обычаях, а также рецензии на «Очерки обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства» Ибрая Алтынсарина, будущего казахского просветителя. Рецензию он написал в виде дополнения, основанного на собственных наблюдениях, как он сам отмечал «виденных мной самим... в июле месяце 1860 года»³. Также он перевел казахские пословицы, приведенные И. Алтынсарином.

В Российском этнографическом музее (РЭМ) хранится альбом акварелей по быту казахов, выполненный Плотниковым в 1859–1862 гг. Альбом был опубликован в 1953 г. этнографом А. С. Бежковичем⁴. По сведениям публикатора, автор альбома три года прожил среди казахов и познакомился с их образом жизни. Годы составления альбома, имя автора, тематика совпадают со временем создания фотографии «Казахские султаны в парадной форме». Можно предположить, что на снимке А. И. Шпаковского изображен В. Н. Плотников, художник-этнограф, автор альбома акварелей (рис. 2).

¹ Кадыров, 2004; Кузнецов, 2006. С. 355–363.

² Кадыров, 2004.

³ Плотников, 1870. С. 138.

⁴ Бежкович, 1953.

Альбом рисунков В. Н. Плотникова демонстрировался на Первой этнографической выставке в Москве в 1867 г. и был удостоен награды. Любопытно, что на этой же выставке экспонировался альбом акварелей современника В. Н. Плотникова художника П. М. Кошарова (1823–1902), выполненный в 1857 г. среди киргизов и хранящийся в МАЭ, который также был удостоен награды. Альбом акварелей В. Н. Плотникова, включающий 45 листов и 253 рисунка, имеет высокую научную значимость и постоянно привлекает внимание этнографов¹.

Кроме В. Н. Плотникова, на страницах «Записок Оренбургского отдела ИРГО» неоднократно упоминается имя действительного статского советника Льва Николаевича Плотникова. Его называли приставом областного правления оренбургских казахов, а также председателем Временного совета Внутренней орды. Возможно, он был братом В. Н. Плотникова. Во всяком случае, во время визита в Петербург казахской делегации в ее составе находился также Л. Н. Плотников, который оставил воспоминания о своей встрече с Чоканом Валихановым². Таким образом, удалось установить имя одного из персонажей на исторической фотографии нашего музея собирателя ранних коллекций по казахам Российского этнографического музея художника В. Н. Плотникова.

В 1897 г. в МАЭ поступила фотография от Павла Григорьевича Игнатова (1874–1902), ученого-географа, действительного члена ИРГО. В музейной документации ошибочно указано, что коллекция поступила от Игнатьева П. Г. Сохранился один снимок его коллекции «Внутренность могилы Джаныбек» (МАЭ, № 1167-1; рис. 3). В помещении у стены, расписанной растительным орнаментом, с помощью плоских плит и камней выложено возвышение, напоминающее захоронение. Фотография наклеена на пасpartу, окаймлена рамкой в виде полосок золотой краской, по углам украшена виньетками. На обороте паспарта каранда-

¹ Попова, 2011. С. 92–98.

² Плотников, 1968.

шами синего и черного цветов от руки дореволюционной офорграфией написано: «Пав. Григ. Игн.» потом приписано «Игнатов», ниже добавлено «Акмол. обл.», а наверху уточнено — «покойный». Таким образом, оказывается, что документация на коллекцию была оформлена в музее не сразу после ее поступления в 1897 г., а спустя несколько лет, после 1902 г.

П. Г. Игнатов родился в купеческой семье Тульской губернии. После получения среднего образования он поступил на физико-математический факультет Московского университета, но увлекся географией и перешел на естественное отделение. Летом 1893 г. он совершил поездку по Иртышу и Оби, собрал коллекцию рыб и передал ее Зоологическому музею университета, а летом 1896 г. ездил на Южный Алтай. В 1898 г. П. Г. Игнатов по рекомендации известного географа профессора Д. Н. Анутина сначала участвовал в экспедиции Императорского Русского географического общества по изучению степных озер, а затем возглавил экспедицию по исследованию озер Северного Казахстана. В 1901 г. П. Г. Игнатов возглавил экспедицию на крупнейшее озеро Алтая — Телецкое. Несмотря на обнаруженный врачами туберкулез, ученый разрабатывал план экспедиции по изучению 25 озер Северного Казахстана. Однако вскоре его состояние ухудшилось, и он скончался, похоронили его в Кокчетаве¹.

Возможно, что фотография «Внутренность могилы Джанибек» была сделана собирателем в 1893 г. во время поездки по Иртышу и Оби. Джанибек (Жанибек, Чанибек) был ханом Золотой Орды (правил 1342–1357). Джанибека считают основателем Казахского ханства. Существует несколько версий относительно места его погребения. По одним преданиям, могила Джанибека находится в Южно-Казахстанской области, по другим предположениям он мог быть похоронен в Казани, Атырауской области или Туркестанском округе. На снимке П. Г. Игнатова сфотографирована одна из предполагаемых могил хана Джанибека, находившаяся в Акмолинской области.

¹ Масан, Яковleva, 1997. С. 156.

В настоящее время казахстанские археологи занимаются поиском захоронения первых казахских ханов. В 2009 г. в ста километрах от столицы Астаны был обнаружен мавзолей XV в., что вызвало новый подъем исследований в этом направлении.

Содействовал пополнению фондов МАЭ в 1899–1901 гг. фотограф Николай Александрович Ермолин из г. Бийска Томской области. В декабре 1899 г. музей купил у него за 25 рублей *саукеле* алтайских казахов (МАЭ, № 523-1). Этот стариный свадебный головной убор стал вторым казахским свадебным убором в собрании музея¹. В 1899 г. Н. А. Ермолин прислал в музей фотографии (МАЭ, кол. № 523, 590; рис. 4–5). Это была сборная коллекция. Она содержала главным образом фотоматериалы по Алтаю, кадры флоры и фауны, эпизоды из жизни сибирских народов — алтайцев, кумандинцев, алтайских калмыков, теленгитов, татар, русских, а также несколько портретов казахов Семипалатинской области. Собиратель посетил казахские территории и запечатлел берег Иртыша в Семипалатинске. Практически в то же время, в 1899 г., и почти в этом же месте побывал выдающийся фотохудожник, собиратель и знаток материальной культуры Центральной Азии С. М. Дудин (1863–1929), который оставил свои фотографии.

Саукеле, которое сфотографировал Н. А. Ермолин среди казахов Алтая, имело форму не очень высокого усеченного конуса. По всей видимости, просьба сотрудников музея к собирателям «хорошо бы иметь» хотя бы один снимок невесты в *саукеле* «бокового вида» была услышана. На снимке Н. А. Ермолина невеста сидит в профиль, чтобы показать длинное и широкое покрывало, укрепленное на самом верху головного убора. Оно струится по плечам и спине густыми складками. Верхняя часть покрывала белого цвета, а нижняя состоит из ярких материй с двумя разными геометрическими орнаментами (рис. 6).

Н. А. Ермолин был петербургским фотографом. Здесь его называли «юрьевским» мещанином, который в 1872 г. арендовал

¹ Подробнее о *саукеле* в собрании МАЭ см.: Stasevich, 2014.

фотографический павильон в Соляном городке, в 1873 г. открыл фотомастерскую на Бронницкой улице, в 1874 г. стал владельцем фотоателье на набережной Черной речки. В этот период на обороте паспорту его снимков обозначены адреса его салонов в Петербурге. Но вскоре после 1878 г. он переезжает из столицы в Омск, где открывает фотоателье на Почтовой площади¹.

Первое время Н. А. Ермолин переезжал из одного города в другой, какое-то время жил в бывшей столице Сибири Тобольске, пока не избрал постоянным местом пребывания Алтай. Его называют одним из первых фотографов Бийска, внесших большой вклад в становление фотодела в городе. Архивные документы сохранили запись о том, что в 1897 г. в уездном городе Тоской губернии Бийске, в деревянном доме Дарьи Ивановны Елисеевой была открыта фотомастерская, принадлежавшая «маловыщерскому» мещанину Н. А. Ермолину. Сам себя в сибирский период жизни он обозначал на оборотах паспорту фоторабот «проездом из Санкт-Петербурга». В годы жизни в Бийске фотограф выполнил снимки, которые затем переслал в МАЭ вместе с *саукеле*. Его фотозаведение просуществовало недолго. Из-за низкого дохода и конкуренции к концу XIX в. фотостудия была закрыта². Последнее упоминание о Н. А. Ермолине можно встретить на сайте Алтайского центра по гидрометеорологии и мониторингу окружающей среды в связи со 125-летием гидрометео наблюдений в Бийске. Первым в огромном списке наблюдателей, в том числе энтузиастов, значится Н. А. Ермолин, заведовавший в 1900 г. станцией³.

В 1917 г. в музей поступила коллекция негативов по казахам Закаспийской области от Вадима Николаевича Андрусова (1895–1975) (МАЭ, кол. № 2662).

Казахи-адаевцы, проживавшие на Мангышлаке, Бузачи, Устюрте, к началу XX в. были мало изучены вследствие удаленности и труднодоступности их территории. От основной массы

¹ Авдеев.

² Коваленко.

³ Люцигер, 2017. С. 79.

казахского населения адаевцы отличались длительным сохранением кочевого образа жизни и патриархальностью бытового уклада. Коллекция В. Н. Андрусова стала для исследователей важным первоисточником. На кадрах запечатлены развалины старых мечетей, фрагменты мозаичного, частично осыпавшегося орнамента на зданиях. На двух снимках представлена семья около юрты (рис. 7–8). На других снимках показана одежда: мужская, состоявшая из широкой и длинной рубахи с длинными и широкими рукавами и широких штанов, а также женские платья-рубахи с особенно длинными и широкими рукавами. Из головных уборов на снимках продемонстрирована тюбетейка на подростке и платок на голове мальчика. Женщины сфотографированы в больших белых платках, способ завязывания которых отличался от принятого в других районах Казахстана.

В. Н. Андрусов прожил интересную и бурную жизнь. Он родился в Петербурге в семье известного геолога и палеонтолога Н. И. Андрусова. Его мать была дочерью выдающегося немецкого археолога Г. Шлимана, открывателя древней Трои. Детство В. Н. Андрусов провел в Киеве, где его отец работал в университете на кафедре геологии. В 1912 г. семья переехала в Петербург. После окончания классической гимназии будущий собиратель поступил в университет, где изучал историю, филологию и право. Одновременно он занимался скульптурой, готовясь к поступлению в Академию художеств, но не выдержал экзамена и собирался поехать учиться во Францию. Но его планам помешало начало Первой мировой войны. В марте 1916 г. В. Н. Андрусов сопровождал отца, который в 1914–1918 гг. был директором Геологического музея, в научной экспедиции по южному берегу залива Каспийского моря Кара-Богаз-Гол. Впервые Н. И. Андрусов начал геологические исследования залива еще в 1894 г., затем продолжил в последующие годы более подробное его изучение. Возможно, тогда же, во время экспедиции, его сын, В. Н. Андрусов, сделал фотографии, которые позже передал в МАЭ.

В июле 1916 г. В. Н. Андрусова призвали в армию. После окончания подготовки в Павловском военном училище его произвели

в прапорщики. Некоторое время он служил в Петербурге и был прикомандирован к запасному батальону лейб-гвардии Павловского полка. В феврале-марте 1917 г. В. Н. Андрусов принимал участие в выставке «Мир искусства» в Петрограде. В мае 1918 г. он демобилизовался. К весне 1918 г. в городе был введен нормированный хлебный поек, возник топливный голод, вспыхивали эпидемии. Власти пытались организовать эвакуацию детей в более сытные районы страны. Возможно, таким образом В. Н. Андрусов в мае 1918 г. оказался в Мурманске с группой ученых и студентов. На Севере он становится участником Гражданской войны. В тревожном 1919 г. служил в добровольческом Олонецком стрелковом полку, входившем в состав Северной армии, которая действовала против большевиков. В боях против Красной армии В. Н. Андрусов был ранен и награжден Военным крестом. После разгрома Белой армии в 1920 г. вместе с полком В. Н. Андрусов перешел финскую границу и после получения французской визы в августе 1920 г. приехал в Париж.

Здесь он кардинально меняет свою судьбу, продолжая занятия живописью и скульптурой у известных мастеров, исполнял заказы из терракоты, дерева, камня и бронзы, сотрудничал со многими архитекторами и декораторами, выставлял свои работы в парижских салонах. В 1936 г. В. Н. Андрусов принял французское гражданство и в 1940 г. его призвали во французскую армию, в составе которой он участвовал во Второй мировой войне. После поражения Франции он жил в имении тестя, а в 1945 г. вернулся в Париж, где продолжил работу по заказам для декораторов интерьеров¹.

В. Н. Андрусов оставил яркий след в истории искусства, его работы представлены в музеях Парижа, Тулузы, Альба, Филадельфии и во многих частных собраниях.

Октябрьская революция 1917 г. и последовавший затем коренной перелом в жизни страны отразился на судьбах науки и деятельности отечественных музеев. В условиях послереволю-

¹ Русская мысль, 1975. С. 15.

ционных лет и Гражданской войны МАЭ пытался продолжать хранительскую, исследовательскую и собирательскую деятельность.

При поступлении коллекции негативов от фотографа Лейбина (МАЭ, кол. № И-1292) было неправильно зарегистрировано его отчество — Павел Соломонович, на самом деле он был Павлом Абрамовичем. П. А. Лейбин происходил из семьи потомственных фотографов. Его называют первым мастером-светописцем — этнографом края. Снимки, сделанные П. А. Лейбиным, отличаются высоким качеством изображения даже спустя более века (рис. 9).

В сценке «Бритье головы» (рис. 10) фотограф запечатлел обычай казахских мужчин постоянно брить голову, стричь бороду и усы (согласно исламу, они не должны покрывать губу).

На кадре «Доение овец» (рис. 11) П. А. Лейбин продемонстрировал коллективное доение большого количества овец. Животные стоят головой друг к другу в шахматном порядке цепочкой в два ряда. Сзади них на корточках сидят женщины, занятые дойкой. Фотограф обратил внимание на такой необычный с точки зрения горожанина способ расстановки овец, для казашек же это рядовой момент рабочих будней, и потому они улыбаются в объектив с некоторым удивлением.

Династия Лейбина упоминается в воспоминаниях биографов Ч. Валиханова, А. Кунанбаева, Ф. М. Достоевского. В середине XIX в. переселенец из Томской губернии Соломон Лейбин организовал в Семипалатинске фотодело. Его талантливые сыновья и внуки внесли значительный вклад в становление фотографического искусства в Казахстане. В 1872–1874 гг. его сын Абрам Соломонович по приглашению генерал-губернатора Г. А. Колпаковского переехал в г. Верный. Павел Абрамович, сын А. С. Лейбина, занимался портретной и ландшафтной фотографией¹.

Фотографы Лейбины прославились также тем, что запечаттели последствия знаменитых землетрясений в г. Верном в 1887

¹ Проскурин.

и 1910 гг. Известны три из их альбома, на фотографиях которых представлен город до и после катастрофы с пояснительными надписями к каждому снимку. Эти альбомы были отправлены императору и великим князьям. В состав коллекции, переданной в МАЭ, содержится фотография землетрясения в Верном (рис. 12).

На фотографии «Всадник верхом на верблюде» (рис. 13) П. А. Лейбин запечатлел лежащего верблюда. Эти животные имели особое значение в жизни казахов. На обширных бедных естественными кормами и водой просторах верблюды являлись незаменимым транспортным средством, а также обеспечивали хозяев прекрасной шерстью и молоком.

На снимке «Валияние кошмы» (рис. 14) восемь женщин заняты изготовлением войлока. Производство войлока было сложным процессом, который требовал определенных навыков, начиная от заготовки шерсти, ее раскладки на циновку, опрыскивания горячей водой и заканчивая утрамбовкой до получения готового войлока. В работе принимали участие женщины не только семьи, создававшей войлок, но и соседки по аулу.

В советские годы музей купил у Лейбиной (инициалы неизвестны) негативы, выполненные в Семиречье среди казахов, киргизов, уйгуров, и дунган (МАЭ, кол. № И-1169). Регистратором коллекции был ведущий отечественный киргизовед С. М. Абрамзон (1905–1977). Всю коллекцию он разбил на несколько тематических разделов. Место, время создания снимков, их сюжеты, как и сравнение изображений с фотографиями, атрибутированными как выполненные П. А. Лейбиным, позволяют предположить, что автором этой коллекции тоже является он.

Фотографии Лейбинах входят в состав других старых коллекций музея. Так, в 1923 г. поступили снимки от В. Н. Яковенко по казахам, татарам и таранчам (уйгурям) Семиречья (МАЭ, кол. № 2922). Авторами вида Алматинского озера и снимка землетрясения 1910 г. в Верном с группой пострадавших казахских женщин с детьми указаны Абрам Лейбин и Сынев (Сычев — ?) (рис. 15).

Это небольшая коллекция, три фотографии из нее с пейзажем города Джаркента, в котором проживали киргизы, таранчи, дунганды, татары и китайцы, и его окрестностей (ныне Жаркент) принадлежат семиреченскому фотографу Александру Поликарповичу Маратканову (1885—?), инициалы которого были ошибочно указаны при регистрации коллекции. К сожалению, чаще всего обнаружить какие-либо сведения о собирателях музеиных коллекций не представляется возможным по разным причинам. По отдельным случайным фактам, помещенным потомками А.П. Маратканова в Интернете обнаруженным нами, удалось узнать, что его семья переехала в Джаркент из Омска, где отец служил приказчиком у купца. После окончания гимназии в г. Верном А. П. Маратканов тяжело заболел, оглох, не смог продолжать дальнейшее образование и вернулся в Джаркент. Здесь он обучался в течение двух лет на помощника фотографа, открыл свой фотосалон и стал первым фотографом Джаркента (рис. 16).

В годы Гражданской войны А. П. Маратканов в качестве фотографа несколько раз участвовал в карательных экспедициях белогвардейского движения генерала-атамана Бориса Анненкова, который командовал Отдельной Семиреченской армией, известной многочисленными кровавыми расправами¹.

В 1929 г. в музей поступила фотоколлекция из жизни казахов конца XIX — XX в., как было указано под несколькими снимками, Павлодарского уезда Семипалатинской губернии от Михаила Сильвестровича Войшле/Вайшле. Изображения содержат сюжеты, которые не встречаются в других коллекциях.

Например, женщина с детьми, на руках у нее младенец повернут спинкой и видны обереги, пришитые сзади на его одежду, оседлый казах строит деревянный сруб, семья позирует на фоне юрты, сложенной на зимнее хранение (рис. 17). В иллюстративном фонде музея встречаются изображения собранных частей юрты для перекочевки. По литературным источникам известно, что юрта приспособлена для проживания в ней зимой, летом в ней

¹ Сообщение правнука А. П. Маратканова, 2012.

было прохладно, в холодное время — тепло. Сведений о подготовке этого разборного жилья для зимнего хранения не встречалось. Возможно, собиратель сделал этот снимок среди оседлых казахов, чтобы подчеркнуть их отход от кочевого образа жизни. Тем более удивительно, что в советские годы в сельских районах Казахстана при наличии деревянных домов во дворах колхозников продолжали стоять юрты.

На других кадрах коллекции М. С. Вайшле юрта стоит с открытым верхом, на земле разложен войлок, снятый с крыши жилища, который чинят женщины. Во времена перестилки крыши семья находилась в *кора*, помещении для скота, построенном из кирпича-сырца. На снимке «Доение верблюдицы» (рис. 18) женщина стоит около животного, а мужчина ей помогает, держит его под уздцы. Доение верблюдицы не отличалось от доения коровы, но делали это чаще, четыре-пять раз в день, и по причине большого роста верблюдицы стоя, что и продемонстрировано на фотографии.

В 1936 г. в МАЭ поступила коллекция «От фотографа Багаева» (МАЭ, кол. № И-550). Фотоколлекция (24 отпечатка) объединена в самодельный альбом, его обложка выполнена из куска картона бежевого цвета, сложенного пополам. Отпечатки наклеены на страницы из того же картона, названия кадров подписаны простым карандашом.

На нескольких снимках каменные изваяния (рис. 19), курганы, церкви (рис. 20–21) и другие постройки из окрестностей Павлодара, некоторые предметы убранства жилища, украшенные орнаментом (кошма /рис. 22/, сундук, шкафчик).

Дмитрий Поликарпович Багаев (1884–1958) родился в крестьянской семье в Вятской губернии. В юности он оказался в Павлодаре, где и провел всю жизнь. Уроки фотографии брал у известных фотографов братьев Коркиных в Омске. Вернувшись в Павлодар, Д. П. Багаев открыл свой фотосалон. В качестве члена-корреспондента Западно-Сибирского отделения Русского географического общества он побывал почти во всех уголках края, ездил по области, делая документальные фото-

снимки¹. Профессионального фотографа-художника Д. П. Багаева называют историком, главным краеведом области, исследователем Павлодарского Прииртышья. Своими работами он создавал фотолетопись края. Его снимки отражали все исторически значимые события области. Он снимал также Каркары и Устькаменогорск, Зайсан, Караганду и Семипалатинск. Фотоснимки Д. П. Багаевым являются свидетелями времени и воссоздавали ушедшую эпоху.

Кроме поступлений от частных лиц и из экспедиций, в советские годы в МАЭ состоялся ряд передач из других музеев. Государственный музей этнографии народов СССР (ГМЭ, ныне Российской этнографический музей — РЭМ) передал коллекцию фотографий, выполненных, предположительно, в начале XX в. (МАЭ, кол. № И-1435). На снимках представлены редкие изображения построек разного типа. Одно из них — оседлое жилище из кизяка, высущенного в виде лепешек или кирпичей навоза с примесью резаной соломы, который применялся не только как топливо, но и как строительный материал. На кадре видна невысокая постройка с дымоходом из кизяка, фактически землянка с окнами, по форме напоминающая юрту, на ее крыше разместилось четверо детей (рис. 23). На других фотографиях показаны дом из сырцового кирпича и типы жилых глинобитных построек.

Целую группу фотоколлекций составляют снимки, поступившие в МАЭ в 1954 г. из Центрального музея народоведения. На фотографии «Установка юрты» около деревянного остова стоят три казашки в длинных широких платьях и кимешеках с тюрбанами (МАЭ, № И-1905-87). Женщины, по всей видимости, устанавливали юрту. Основание ее, деревянные решетки уже стоят на земле вокруг, оставлено только место для дверного проема. На снимке 1931 г. «Внутренний вид юрты» показаны деревянные ящики и узорные сундуки (МАЭ, № И-1905-90). На них сложены мягкие вещи, седла, на решетчатых стенах подвешены веревки и мелкие предметы домашнего обихода.

¹ Дмитрий Багаев: летописец, 2017.

Из старых фотографий этого музея можно выделить ряд снимков, к сожалению, без указания даты и места съемки. На них показана нарядная одежда богатых казахов. Например, снимок «Волостной Актюбинский управитель в парадной одежде» (МАЭ, № И-1905-6; рис. 24). Ниже изображения от руки указано: «Волостной управитель. Актюб. Губ.».

Формально должность волостного управителя при царском режиме считалась выборной. На деле она передавалась по наследству среди состоятельных казахов. Волостной управитель на снимке был богатым человеком. Об этом свидетельствуют несколько его халатов. Самый верхний из них нарядный, щедро украшен широкой каймой золотого шитья с крупным растительным орнаментом, сшит по старинному образцу, с боковыми разрезами, длинными и широкими рукавами, однотонный, темный, возможно, бархатный. Под ним виден еще один, светлый, похоже, тонкий суконный, с кожаным поясом, отделанным металлической пряжкой, круглыми бляхами и шнурами с кисточками. Под суконный халат надет еще один темного цвета с длинными, узкими у кисти рукавами. Шапка волостного управителя цилиндрической формы из короткого меха или бархата, круглая и высокая. На груди слева приколоты царские награды.

На другой фотографии также показан богатый казах, но не в праздничной, а в повседневной национальной одежде (МАЭ, № И-1905-8). Он позирует в меховом малахе и старинном чапане с очень длинными рукавами. Халат опоясан кушаком вокруг талии и через левое плечо. Полы халата заправлены в толстые штаны. Из-под ворота чапана виден белый отложной воротник нижней рубахи.

Одежда казашек на фотографиях из старых коллекций Музея народоведения представлена старинным туникообразным плащем, которое считалось обязательной частью женского костюма, с длинными и очень широкими книзу рукавами (МАЭ, № И-1905-16). Поверх плаща надета безрукавка. Женщина сфотографирована в кимешеке белого цвета с тюрбаном, который казашки не носили как самостоятельный головной убор, а лишь в ком-

плекте с *кимешеком*. *Кимешеки* отличались длиной, различными способами повязки, форма и величина тюрбана варибировались в зависимости от семейного положения и возраста женщины. Он мог быть цельнокроеным с *кимешеком* или навертываться из отдельного куска ткани. У женщин старшего возраста тюрбан был менее пышным, чем у молодых. На снимке у казашки средних лет тюрбан низкий и широкий.

Наиболее ранним изображением этого головного убора замужней казашки в собраниях МАЭ являются фотографии с рисунков и картин В. В. Верещагина, выполненные им в 1867 г., а также снимки 1871–1872 гг. «Туркестанского альбома». На одной фотографии из коллекции по казахской культуре 1880 г. известного зоолога, антрополога и этнографа И. С. Полякова (1845–1887) зафиксированы три варианта *кимешека* и разные формы тюрбанов (МАЭ, № 106-83, 85, 86, 89, 90, 101). Сохранилось мало изображений, по которым можно судить об особенностях форм и манере ношения тюрбанов у казахов. Музейные собрания в этом отношении мало помогут: обычно этот головной убор хранится в сложенном виде. Поэтому фотографии с изображениями женского тюрбана казахов приобретают исключительное значение.

Среди первых коллекций Музея народоведения имеется еще одна фотография казашки в нарядном национальном костюме (МАЭ, № И-1905-17). Это павильонная съемка, выполненная в фотоателье. На женщине верхняя одежда, похожая по покрою на мужской халат с длинными до колен рукавами узкими внизу. По снимку трудно определить, что это: сшитый из темного бархата халат или, вероятнее всего, длинная до пола шуба из тонкого меха. Шуба отделана вышитым геометрическим орнаментом. Под ней надет однотонный халат, подпоясанный тканевым кушаком. В коллекции И. С. Полякова из собрания МАЭ есть снимок, на котором изображена казахская пара в нарядных длинных и широких шубах (МАЭ, № 106-101), но отделка на них отличается от той, которая показана на рассматриваемой фотографии. На казашке *кимешек* с небольшим тюрбаном. По сравнению, например, с го-

ловным убором на предыдущей фотографии, его нагрудник значительно длиннее. Фасон и отделка *кимешека* определяли его локальную принадлежность.

* * *

На основании выборочного обзора фотоиллюстративных коллекций МАЭ по культуре казахов очевидно, что музейные материалы достаточно полно характеризуют мужскую, женскую и детскую одежду, разнообразные головные уборы, предметы убранства, утвари. Многие снимки запечатлели различные бытовые сценки, в которых, кроме типажей казахов разных районов и традиционного костюма, нашли отражение занятия скотоводством, земледелием, охотой, традиционными видами ремесел. На фотокадрах показаны некоторые виды жилища, зимовки, летовки, транспортные средства, зафиксированы сценки перекочевок, общественного быта и т. д. Отдельные коллекционные изображения связаны с воспитанием и обучением детей, с народными развлечениями. Рассмотренные фотоколлекции малоизвестных собирателей сделали иллюстративный фонд более разнообразным и стали основой для активного пополнения музеиного собрания по культуре казахов в последующие десятилетия.



Рис. 1. А. Шпаковский. «Казахские султаны в парадной форме». 1860.
МАЭ, № 1416-1



Рис. 2. Увеличенный фрагмент фотографии. МАЭ № 1416-1



Рис. 3. П. Г. Игнатов. Внутренность могилы Джаныбек. 1897.
Казахи. МАЭ, № 1167-1



Рис. 4. Н. А. Ермолин. Зажиточная киргизка. Г. Бийск Томской обл. 1899–1901.
Казахи. МАЭ, № 590-2



Рис. 5. Н. А. Ермолин. Казак и казачка. Г. Бийск Томской обл. 1899–1901.
Казахи. МАЭ, № 590-34



Рис. 6. Н. А. Ермолин. Казачки. Г. Бийск Томской обл. 1899–1901.
Казахи. МАЭ, № 590-33

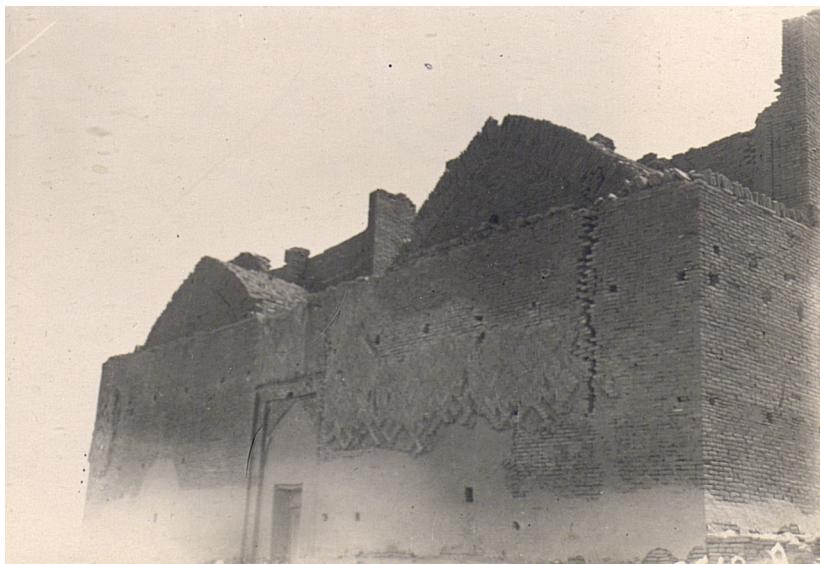


Рис. 7. В. Н. Андрусов. Семья казахов около юрты. Закаспийская обл.
Нач. XX в. Казахи. МАЭ, № 2662-9



Рис. 8. В. Н. Андрусов. Дети и старик около юрты. Закаспийская обл.
Нач. XX в. Казахи. МАЭ, № 2662-4



Рис. 9. П. А. Лейбин. Молитва. Первая четверть XX в.
Казахи. МАЭ, № И-1292-26



Рис. 10. П. А. Лейбин. Бритъе головы. Первая четверть XX в.
Казахи. МАЭ, № И-1292-20



Рис. 11. П. А. Лейбин. Доение овец. Первая четверть XX в.
Казахи. МАЭ, № И-1292-14



Рис. 12. П. А. Лейбин. Землетрясение в Верном. Первая четверть XX в.
Казахи. МАЭ, № И-1292-28

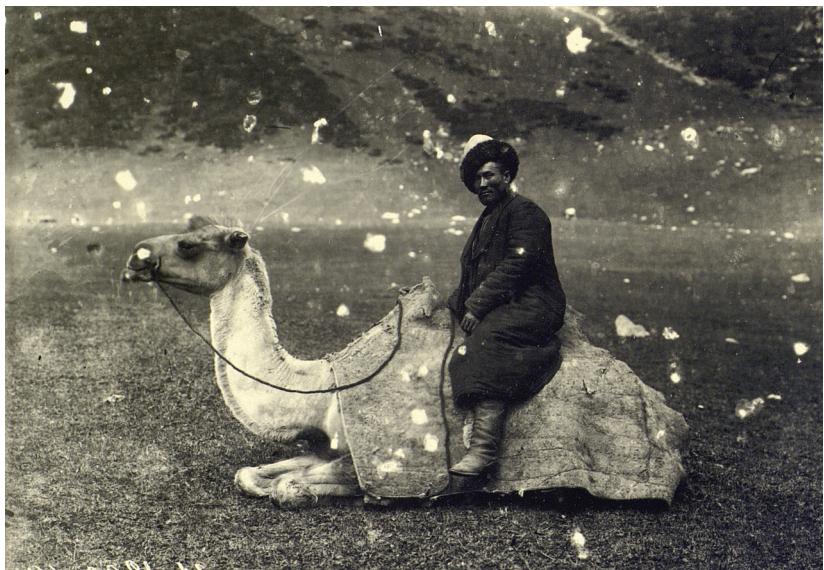


Рис. 13. П. А. Лейбин. Всадник верхом на верблюде.
Первая четверть XX в. Казахи. МАЭ, № И-1292-19



Рис. 14. П. А. Лейбин. Валиние кошмы. Первая четверть XX в.
Казахи. МАЭ, № И-1292-15



Рис. 15. П. А. Лейбин и Сынев. Землетрясение 1910 г. в Верном. Группа потерпевших — туземные женщины и дети. 1910. Казахи. МАЭ, № 2922-10



Рис. 16. А. П. Маратканов. Колпаковская улица Джаркента. Начало XX в. Казахи. МАЭ, № 2922-8



Рис. 17. М. С. Вайшле. Юрта, сложенная на зимнее хранение. 1929 г.
Казахи. МАЭ, № 3862-5

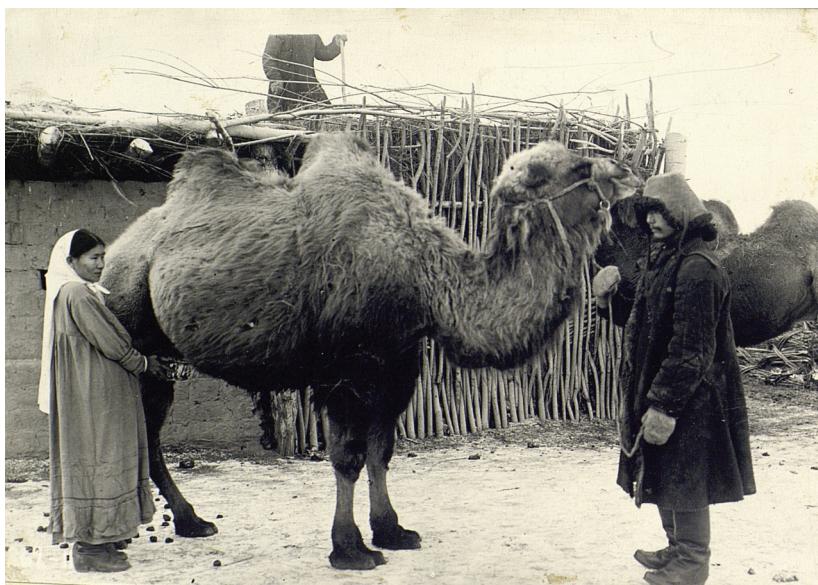


Рис. 18. М. С. Вайшле. Доение верблюдицы. 1929 г. Казахи. МАЭ, № 3862-11



Рис. 19. Д. Багаев.
Фотография каменной бабы около дома.
Павлодар. МАЭ, № И-550-1



Рис. 20. Д. П. Багаев. Церковь Ямышевская. Павлодар. МАЭ, № И-550-21



Рис. 21. Д. П. Багаев. Церковь в поселке Семиярский.
Павлодар. МАЭ, № И-550-23



Рис. 22. Д. П. Багаев. Кошма орнаментированная. Экибастузский мясосовхоз.
Павлодар. МАЭ, № И-550-11



Рис. 23. Жилище из кизяка, по форме напоминающее юрту.
Начало XX в. Казахи. МАЭ, № И-1435-5



Рис. 24. Волостной Актыбинский управитель в парадной одежде.
Начало XX в. Казахи. МАЭ, И-1905-6

Эберлинг. Путешествие во времени

E. A. Резван

Памяти Владимира Никитина

В дни VII Санкт-Петербургского международного культурно-го форума, совместной программы старта фестивалей «Дайрафест-2019» и «Санкт-Петербург — Турция» 15 ноября 2019 г. в МАЭ РАН состоялось открытие выставки «Эберлинг. Путешествие во времени. Турция и Россия на рубеже XIX–XX вв.». Выставочный проект был организован Международным центром исламских исследований МАЭ РАН, Музеем истории фотографии, Фондом развития научных и культурных проектов AL MAQAM и Центром прикладных и научных исследований Султана Абдулхамида II. Он был реализован и как часть программы перекрестного года культуры и туризма «Россия — Турция».

Центральную часть выставки составляют во многом уникальные фотоработы Альфреда Эберлинга (1872–1951), который сегодня известен в первую очередь как художник-портретист, ученик И. Е. Репина. Фотографии Эберлинга, снятые в 1898–1899 гг. в Стамбуле и Петербурге, удивительно современны. Кажется, что их привез из прошлого путешественник во времени.

Целью выставки был показ фотонаследия Эберлинга в контексте работ его современников, как профессиональных студийных фотографов, так и русских офицеров, разведчиков, дипломатов, ученых, много снимавших в то время в пределах Османской империи. В этой связи, кроме работ Эберлинга, на выставке демонстрировались фотографии и других авторов, хранящиеся в фондах МАЭ РАН и запечатлевшие множество городов Османской империи той поры. В своей совокупности эти отличающиеся жанровым разнообразием фотоработы не только позволяют увидеть Османскую империю глазами русских фотографов, но и повествуют о буднях и достижениях русских ученых и деяте-

лей культуры, путешественников и военных. Они являются собой обобщенный «русский взгляд» на жизнь, культуру и историю Османской империи той поры.

Россию и Турцию объединяет общее прошлое, которое включает в себя не только кровопролитные войны. Хорошо, например, известны во многом общие этапы, через которые проходили попытки модернизации обеих империй, равно как и стремление стран Запада помешать выходу двух громадных многонациональных государств на новый технологический уровень. На протяжении многих веков и Россия, и Турция пристально наблюдали друг за другом, собирая самую разнообразную информацию.

В начале апреля 2019 г. в Санкт-Петербурге состоялась презентация фотоальбома «Царская Россия в фотоколлекциях из дворца Йылдыз»¹, опубликованного Центром прикладных и научных исследований Султана Абдулхамида II и представляющего российскую часть обширной коллекции, принадлежавшей последнему из османских султанов (36 585 единиц хранения). В настоящее время проходит подготовка встречного издательского проекта с предварительным названием «Эпоха Абдулхамида II в фотоиллюстративных коллекциях музеев Санкт-Петербурга».

Фототехника, представленная в рамках выставки, призвана показать, сколь непросто было в то время создавать удивительные по качеству и столь динамичные световые зарисовки, восхищающие нас сегодня. Тем не менее к началу XX в. в распоряжении фотографа имелись объективы, позволявшие работать с разными планами и в разных, в том числе полевых, условиях. Фотометры давали возможность быстро выбрать нужную экспозицию. Фотографические пластиинки и первые рулонные фотопленки, созданные для разных условий, обеспечивали улучшенную передачу полутона. Появились магниевые лампы и электролампы «Юпитер». Разнообразные сорта фотобумаги, различные способы получения изображений (цианотипия, пла-

¹ Царская Россия в фотоколлекциях из дворца Йылдыз, 2019.

тинотипия, аргенотипия), пигментный, гумми-арабиковый, масляный и бромомасляный способы печати способствовали достижению самого высокого качества изображения.

Мусульманский Восток в России никогда не воспринимался как нечто чужое и экзотическое. Так, паломничества и «хождения» на Ближний Восток русских монахов, странников и «гостей» восходят к XII в. На рубеже XIX–XX вв. в Святой земле ради окормления паломников активно работали учреждения Императорского Православного Палестинского общества, в ведении которого находились и историко-научные исследования в регионе (здесь же стоит упомянуть и деятельность Русского археологического института в Константинополе, связанную не только с Византийским, но и с исламским наследием). Хорошо известна значительная роль образов Востока в русской литературе, музыке и живописи XIX — начала XX в. Следует подчеркнуть, что лучшие «ориентальные» художественные произведения, созданные в России, не творили «миф о Востоке», весьма далекий от оригинала, а часто очень точно отражали конкретно-исторические реалии. Более того, в ориентальных сюжетах русской литературы, как правило, многое почерпнуто из действительного опыта, подлинных событий, явлений.

Представления и образы, навеянные Востоком, охватывали все слои населения. Фольклор, солдатские и крестьянские песни содержат огромный материал для анализа «ориентальных» влияний на простого россиянина той поры.

Русский художественный ориентализм, частью которого стали и фотографии, связанные с Востоком, — явление чрезвычайно многообразное и на удивление малоизученное. Отдельным направлениям этого художественного течения можно легко посвятить специальную монографию. Отсутствие таковых, очевидно, связано с тем, что, в отличие от западноевропейских аналогов, русский ориентализм ни творцами, ни широкой публикой не выделялся из общего течения культурной жизни. Феномену русского ориентализма в его разнообразных изводах посвящена специальная исследовательская программа, которая реализуется

в настоящее время в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамере) Российской академии наук.

Текст, предлагаемый вашему вниманию, представляет собой начало работы автора над фотографическим наследием Эберлинга, волею судеб оказавшегося у истоков развития одного из направлений мировой фотографии — street photo.

* * *

Вся последующая технологическая индустриализация только продолжала держать обещание, данное фотографией в самом начале, а именно: демократизировать все формы человеческого опыта, переведя их на язык образов.

Сьюзан Зонтаг

Я убежден, что вы не можете утверждать, что увидели нечто достаточно глубоко, до тех пор, пока не сделали фотографию, обладающую способностью обнаружить множество деталей объекта, которые в противном случае оказались бы невоспринятыми.

Эмиль Золя

Петербургская академия наук, а вслед за ней и Россия познакомились с фотографией в год ее изобретения. В 1839 г. академия послала в Лондон и Париж Иосифа Христиановича Гамеля (1788–1861), ординарного академика и одного из самых знаменитых уроженцев Сарепты, колонии немцев-гернгуттеров на Волге. В Лондоне он от Фокса Тальбота узнал о его изобретении и приобрел некоторые принадлежности для калотипии. Из Парижа Гамель сообщил о способе Луи Жака Дагерра, приложив подробное описание дагеротипии.

Довольно быстро фотография в России получила широкое распространение, здесь появились свои энтузиасты, изобретатели и выдающиеся фотохудожники. Достаточно вспомнить такие

проекты, как «Типы и костюмы разных обитателей Воронежской губернии» (Николай Второв, 1857), «Фотографические снимки типов Оренбургского края» (Михаил Букарь, 1872), работы Василия Каррика (1827–1878), Андрея Карелина (1837–1906) и многих других¹.

С 1858 по 1917 г. в России выходили в свет 33 специализированных журнала, посвященных вопросам фотографии. Сегодня выпуски этих журналов — интереснейший и во многом уникальный источник по истории отечественного фотоискусства².

В России последней трети XIX в. один из главных культурных трендов был задан творчеством Передвижников с их трагическим взглядом на действительность, обостренным психологизмом, социальной направленностью, стремлением к типизации, реализмом, граничившим с натурализмом. Можно увидеть прямую связь между основами творческого подхода Передвижников, которые, вдохновляясь идеями народничества, вели активную просветительскую деятельность, и направлением работы ведущих русских фотографов последней трети XIX — начала XX в. В значительной степени эта связь была основана на личных взаимоотношениях, круге общения фотографов (передвижник И. И. Шишкин и выпускник Петербургской академии художеств А. О. Карелин; передвижник И. Е. Репин и выпускник Петербургской академии художеств С. М. Дудин)³. Эта связь определила демократичность отношения русских фотографов к своему материалу как раз в то время, когда в этнографической фотографии Западной Европы безусловно господствовали колониальные модели⁴. Тогда же появился первый теоретический труд по пробле-

¹ Подробнее см.: Photography in Russia 1840–1940, 1992; Бархатова, 2009; Длужневская, 2008.

² Головина, 2010. С. 55–75.

³ Подробнее см.: Резван, 2011.

⁴ Это отнюдь не значит, что в российской фотографии этого периода имперская направленность не проявляла себя, но не она здесь задавала тон. К имперским проектам можно отнести, например, «Туркестанский альбом», созданный под руководством востоковеда А. Л. Куна по пря-

ме — «Фотография и гравюра», принадлежавший выдающемуся художественному критику и историку искусств В. В. Стасову¹

Для ведущих российских фотографов искусство и фотография всегда были синонимами, и это диктовало их особую требовательность в отношении съемочного оборудования. «Язык, на котором говорили о фотографии в середине XIX в., был смешением научности, техники, искусства и магии»². Новая, во многом романтическая эпоха фотографов-путешественников наступила с появлением нового поколения фототехники, значительно более легкой и обеспечивающей высокое качество снимков в полевых условиях. Понятно, что для, например, этнографов, работавших в поле, появление новых технических средств и фотоматериалов, возможность проявки и обработки полученных фотографий в полевых условиях означали настоящую революцию в методике полевой работы. Мы сегодня с легкостью рассуждаем о визуальной этнографии и медийной революции рубежа XX–XXI вв., забывая о том, что появление «дорожных фотокамер», равно как и фонографа Эдисона, означало не менее радикальные изменения.

Русский «фотографический ориентализм» имел в своей основе громадный интерес российской публики к территориям и областям, в разное время присоединенным к России. Красоты, люди, древние архитектурные памятники Кавказа и Средней Азии не могли не привлечь внимания русских фотографов. Неспоримые свидетельства тому — портреты джигитов А. И. Дениера, образы Прикаспийских земель и Закавказья фотографов Петрова и Новикова. Ярким общественным и художественным событием стала этнографическая выставка, открывшаяся

мому указанию туркестанского генерал-губернатора К. П. фон Кауфмана. Четырехтомный труд, включавший более 1200 снимков («целая народная галерея», по оценке выдающегося художественного критика и историка искусств В. В. Стасова), в 1875 г. получил высшую награду Парижской международной географической выставки.

¹ Стасов, 1856. См. также: Стасов, 1885.

² Sontag, 1977. P. 10.

в Москве в 1867 г. Ее важной частью были фотопортреты представителей народов Российской империи¹.

Важную роль в процессе изучения южных и восточных областей государства сыграли военные фотографы. В 1856 г. при Военно-топографическом департаменте Генерального штаба Всевенного министерства было создано фотографическое отделение. И уже через два года подпоручик А. С. Муренко, сопровождавший миссию полковника Н. П. Игнатьева в Хиву и Бухару, получил за альбом «От Оренбурга через Хиву до Бухары. Светопись артиллерии подпоручика Муренко» малую серебряную медаль Императорского Русского географического общества.

Отечественные фотографы, ученые, журналисты, дипломаты с большим интересом следили за появлением в Европе новых жанров и направлений. Так, когда в 80-х годах XIX столетия возник жанр публицистического фоторепортажа, довольно быстро его основоположником в России стал Максим Дмитриев, открывший в 1886 г. свою мастерскую в Нижнем Новгороде. В России появляется и репортажная фотография: «Старейший фотограф-иллюстратор Карл Булла занимается фотографированием для иллюстрированных журналов на злоу дня. Снимает все, в чем только встретится потребность, везде и всюду, не стесняясь ни местностью, ни помещением — как днем, так и во всякое вечернее время, при искусственном освещении», — оповещал в 1912 г. своих потенциальных клиентов известный русский фотограф².

На рубеже XIX–XX вв. возникает и жанр уличной фотографии (*street photography, candid photography*), связанный с появлением и распространением небольших 35-миллиметровых дальномерных камер. Дальнейшее развитие жанра было обусловлено журналистской парадигмой «честной фотографии» (*straight*

¹ Демонстрировавшиеся на выставке манекены в костюмах были сфотографированы Т. А. Митрейтером, датчанином, много лет работавшим в России. Фотографии были раскрашены акварелью и помещены в паспарту. Подробнее см.: Соловьева, 2008. С. 58–83.

² Подробнее см.: Абрамов.

photography), отображающей подлинную реальность (без использования постановки, монтажа и т. п.)¹. Пионером этого жанра в России, несомненно, является Альфред Рудольфович Эберлинг (1872–1951). В предреволюционные годы для широкой публики Эберлинг был известен в первую очередь как мастер салонного портрета и рисовальщик красивых женщин, как художник, которому позировали такие выдающиеся балерины, как Тамара Карсавина, Анна Павлова, Матильда Кшесинская. Сегодня его картины можно найти в Государственном Русском музее и в Театральном музее в Петербурге, в Бахрушинском музее в Москве, в Алтайском краевом художественном музее, в частных коллекциях, в том числе в Италии и США. Он был придворным портретистом в эпоху Николая II и непостижимым образом оставался таковым и в советское время, создавая портреты вождей².

Увлечение Эберлинга фотографией возникло случайно и, возможно, не без влияния его соученика по Академии художеств С. М. Дудина (1863–1929), основавшего в МАЭ одну из первых научных фотостудий, специализировавшихся на этнографической съемке³. Зимой 1898 г. Эберлинг был командирован в Константинополь для росписи православного храма. Там он приоб-

¹ См., например, развернутую публикацию по итогам выставки, посвященной истории уличной фотографии от XIX в. до 1970-х годов, прошедшей в Чикаго в 1994 г.: The Sidewalk Never Ends, 2001. См. также: Вершовский, 2012. Идеологом уличной фотографии в качестве самостоятельного направления принято считать Анри Картье-Брессона (1908–2004), который впервые сформулировал ее принципы и создал фотоагентство «Магnum», основанное на них. См.: Montier, 1995.

² Подробнее о жизни и творчестве Эберлинга, обстоятельствах находки его фотоархива, поиске адекватных форм современной печати его работ, см.: Никитин, 2013; Загонек, 2012. С. 48–51; 2014; Байгузина, 2014. С. 131–142. См. также: Петербургский художник и фотограф Альфред Эберлинг, 2018.

³ Подробнее о фотолаборатории МАЭ тех лет см.: Матвеева, 2014. С. 175–178.

рел портативную камеру Pocket Kodak, впервые появившуюся на рынке в 1895 г., и необходимые принадлежности для проявки фотопленки.

Владимир Никитин, много сделавший для ввода фотографий художника в научный оборот, писал: «Эберлингу повезло — он, по-видимому, не читал ни одной книги по фотографии, а учитывая весьма ограниченные возможности приобретенной им камеры, не имел никакой альтернативы в выборе режима съемки. Он просто нажимал на спуск в тот момент, когда в зеркальном видоискателе его “Кодака” возникала картинка, которую ему хотелось запечатлеть. Именно поэтому работы Эберлинга столь отличны от во многом статичных фотографий его современников. Не ведая того, он стал одним из первых фотографов, снимавших в репортажном стиле». И далее: «Фотографии Эберлинга — живые, непосредственные, сняты с хода, так что люди, которых он фотографировал, зачастую не успевали на него среагировать. Что немаловажно — они еще не имели той приобретенной с годами готовности к позированию — первой реакции на направленную на тебя камеру, — которой обладаем мы. Поэтому часто фотографии Эберлинга выглядят так, будто бы они сделаны нашим современником, чудом оказавшимся в прошлом. Главная особенность первых моментальных снимков Эберлинга — их удивительно точная композиционная выстроенность. Сказывался натренированный глаз художника, привычка организовывать материал на холсте или на листе бумаги»¹.

Опыт, полученный в Стамбуле, помог Эберлингу в 1899 г. в Петербурге, сохранив для нас самый ритм повседневной жизни столицы Российской империи, образы ее жителей рубежа веков. По мнению Никитина, «знатоки фотографии назовут немало имен мастеров, чье творчество во многом предопределило характер современной репортажной фотографии. Это венгр Андре Кертеш, немец Эрих Саломон, француз Анри Лартиг и другие. Фотографии Альфреда Эберлинга не только не уступают работам

¹ Никитин.

этих корифеев светописи, а в чем-то даже предвосхищают их новаторские поиски»¹.

Негативы фотографий Альфреда Эберлинга пролежали целое столетие в недрах старой петербургской мастерской, принадлежавшей некогда ему и унаследованной Владимиром Загонеком, профессором Санкт-Петербургского государственного академического института живописи, скульптуры и архитектуры имени И. Е. Репина и членом Санкт-Петербургского Союза художников. Фотоработы Эберлинга начали свою новую жизнь благодаря энтузиазму Владимира Загонека и Владимира Никитина (1944–2015), кандидата исторических наук, автора ряда книг и более полуторасотен статей по истории отечественной фотографии и фотожурналистики. В 2010 г. Владимир Никитин стал лауреатом конкурса «Золотое перо» в номинации «За вклад в развитие журналистики». Именно эти люди стали кураторами выставки «Фотограф Серебряного века. Светопись художника Эберлинга», которая открылась в марте 2013 г. в петербургском Музее истории фотографии (МИФ) трудами Дмитрия Шнеерсона, его директора, создателя и неутомимого собирателя.

Сегодня и с каждым последующим днем в связи с массовым распространением телефонных фотокамер «фотопродукция человечества» растет по экспоненте, и, как правило, в своем громадном большинстве это *street photo*. Невероятно выросла и роль фотографий в нашем информационном обмене. Все это заставляет вновь и вновь размышлять о самой природе фотографии, которая, на первый взгляд, кажется нам интуитивно понятной. «Фотография оказалось наследницей скорее не живописи, а зеркала, точнее последствием их взаимопроникновения. Но культура зеркал, фиксирующая мгновенный след части мира, текучий и неуловимый, в фотографии достигает своей предельной цели — стабильности и неизменности, а в ограниченных рамках человеческой жизни — вечности», — считает Вероника Нуркова, автор популярного в России исследования «Зеркало с памятью», меж-

¹ Никитин, 2013.

дисциплинарного анализа феномена фотографии как фактора преобразования социальной реальности и внутреннего мира человека¹.

На вопрос «Что исполняло роль фотографии до изобретения фотокамеры?» Джон П. Бергер, известный британский историк культуры, писатель и художник, заявил: «Вы ожидаете ответа — графика, рисунок, живопись. На самом деле точным ответом будет память»². Старинные фотокамеры похожи на часы. Фотография — «глаз истории», мостик между прошлым и будущим и символ господства человека над памятью. Фотографии позволяют извлечь из памяти и оживить то, что, казалось, было забыто навсегда, становясь ключом к целым пластам воспоминаний. Они создают «структуру времени» и заставляют задуматься о нем. Они, наконец, помогают нам «сконструировать» самих себя. На мой взгляд, замечательным подтверждением всего этого являются фотографии Альфреда Эберлинга, сделанные в Стамбуле и Петербурге. В последнее время мне по долгу службы все чаще приходится бывать в Стамбуле, а в Ленинграде / Петербурге я живу с рождения. Эберлинг снимал в очень узнаваемых местах, и когда я первый раз рассматривал эти его работы, они немедленно соотносились сознанием с моими собственными впечатлениями, моей памятью.

¹ Нуркова, 2006. С. 281.

² Berger, 1980, P. 54.

Фотографии А. Эберлинга, представленные на выставке «Эберлинг. Путешествие во времени. Турция и Россия на рубеже XIX–XX вв.» (МАЭ РАН, 15.11.2019 — 15.12.2019), воспроизводятся в статье в оригинальном формате 4×5 дюймов, т. е. так, как их видел сам автор.

Серия «Стамбул»

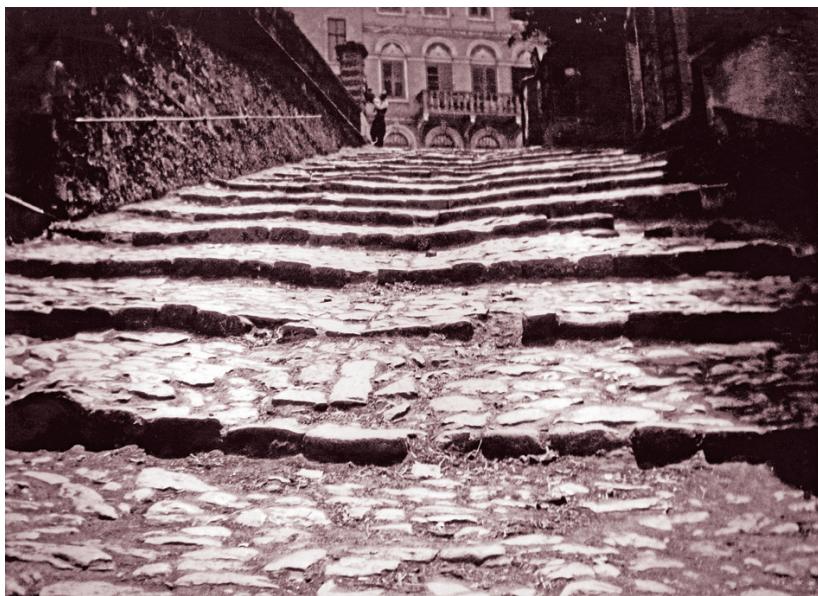
А. Эберлинг. Стамбул, 1899 г. Фотоотпечаток 10,16 × 12,7 см. С любезного разрешения В. В. Загонека и Музея истории фотографии (Санкт-Петербург)





















Серия «Санкт-Петербург»

А. Эберлинг. Санкт-Петербург, 1898 г. Фотоотпечаток 10,16 × 12,7 см. С любезного разрешения В. В. Загонека и Музея истории фотографии (Санкт-Петербург)























От шама'иля к агитационному плакату и обратно (по материалам коллекций МАЭ РАН)

А. Ю. Кудрявцева, М. Е. Резван

На примере двух коллекций МАЭ РАН, № 6018 и № 4514¹, мы попробуем проследить, как в первую треть XX в. вместе со сменой господствующей идеологической системы менялось «дозволенное» содержание печатной продукции, распространявшейся среди населения среднеазиатских территорий (сначала в составе Российской империи, позднее в качестве молодых национальных республик).

История обеих упомянутых коллекций МАЭ связана с именем одного и того же человека: Елизаветы Парменовны (Парфеновны) Николаичевой², которая в одном случае выступила в качестве регистратора (№ 6018), а в другом — собирателя (№ 4514). Она родилась 23 января 1905 г. в крестьянской семье. В 1929 г. (или в 1930 г.) получила диплом Ленинградского государственного университета по специальности «этнограф-музеевед». В это же время поступила на службу в Музей антропологии и этнографии АН СССР научным сотрудником II разряда, затем была переведена на должность младшего научного сотрудника. Была участником Среднеазиатской экспедиции 1931 г. (подробно см. ниже). В 1940 г. оставила работу в МАЭ в связи с отъездом по месту службы мужа, в 1949 г. вернулась и продолжила работать младшим научным сотрудником до выхода на пенсию в 1963 г. Все это время она в основном занималась музеино-хранительской и экспозиционно-выставочной деятельностью сектора Средней Азии и Казахстана, проводила со студентами практические занятия, подбирала и готовила материалы для научных публикаций.

¹ См. Каталог коллекций отдела Центральной Азии МАЭ, «Оседлое население», разделы «Образование» и «Предметы культа»: Бронникова, Прищепова, 1989. С. 193.

² Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 1. Д. 350. Л. 87–90.

Обе коллекции включают печатную и рукописную продукцию разного времени и содержания: № 4514 преимущественно советские агитационные плакаты, а № 6018 — *шама'или*. При этом любопытно, что *шама'или* были зарегистрированы Е. П. Николаичевой как «плакаты религиозного содержания». Эта терминологическая неточность во многом стала отражением реального положения дел, о чем речь пойдет дальше.

* * *

К сожалению, относительно истории поступления коллекции № 6018 в МАЭ ничего не известно. Зарегистрирована она была в апреле 1952 г. с пометкой «из старых поступлений музея». В коллекции пять *шама'илей* и одна таблица для гадания, которой была посвящена отдельная статья¹. Необходимо иметь в виду, что все эти вещи представляют собой не исключительные художественные произведения, а этнографические предметы, активно применявшиеся в быту, в буквальном смысле изъятые из повседневности, о чем свидетельствуют следы их использования (отверстия для крепления на стену по углам *шама'илей*, сильные потертости на сгибах таблицы и пр.). Коллекционная опись содержит приписку регистратора: «Все эти плакаты вешаются на стены мечетей, а также в домах».

Состав коллекции:

1. *Шама'ил*. Коран, 24:35, имена архангелов, членов семьи пророка, и т. п. (рис. 1);
2. *Шама'ил*. Коран, 2:256 и его свойства, имена четырех праведных халифов, *шахада*, *басмала*, и т. п., «Дозволено цензурой 13.03.1900» (рис. 2);
3. *Шама'ил* с изображением Мединской мечети, именами Аллаха и пророка, и т. д. «Дозволено цензурой 23.10.1899» (рис. 3);
4. *Шама'ил* с генеалогическим древом Мухаммада, начиная от Адама, в сопровождении текстов на арабском и тюрки. «Дозволено цензурой 27.11.1900»;

¹ Резван М. Е., 2015.

5. Каллиграфическая надпись: «Басмала — ключ к мудрому изречению» (рис. 1);

6. Гадательная таблица.

Необходимо сказать несколько слов о самом этом художественном феномене¹. *Шама'ил* представляет собой станковую картину религиозного содержания, важнейшим смысловым и художественным элементом которой выступает арабографичная каллиграфия. Е. А. Резван отмечает, что «анализ широкого круга ранних эпиграфических материалов (в частности, из мечети “Купол скалы” в Иерусалиме) убедительно показывает, что изображения коранических фрагментов — “картин Слова Божьего” стали играть в мечети ту же функциональную роль, что и росписи христианских храмов, являясь своеобразной знаковой системой, описывающей, в частности, религиозно-мифологическую картину мира. Впоследствии множество изразцов, украшавших мечети и мавзолеи, могли нести значительные части текста, превращая все здание в “рукопись” Священной книги. Все это привело к тому, что каллиграфия стала основой художественной культуры мусульманских народов»². Поэтому, хотя собственно *шама'ил* и представляет по своему происхождению явление достаточно позднее (вторая половина XIX в.), типологически он восходит к процессам, характерным для раннего ислама.

Появление и распространение *шама'иляй* связано с Турцией, а на территории Российской империи наибольшую популярность они получили среди татар³. Изначально такие изображения с помощью особой техники с применением фольги выполнялись на стекле, чем объясняется их ранее название: *джамалты* (тур. сам — «стекло»), затем так стали называть и печатные литографии. Однако среди российских мусульман турецкий термин не прижился, в обиход вошла форма множественного числа араб-

¹ Подробнее см., например: Татарский шамаиль, 2009; Шамсутов, 2017.

² Резван Е. А., 2014. С. 86.

³ Ср.: Резван Е. А., 2010. С. 212.

ского слова *шамила* («качество», «достоинство» /в т. ч. пророка Мухаммада/), заимствованная через персидский язык в значении «портрет», «икона».

Шама’или были необычайно популярны: национальные типографии печатали огромные тиражи в десятки тысяч экземпляров, которые активно раскупались мусульманским населением Российской империи. Встретить их можно было как в городском доме, так и в юрте на далеком кочевье. Все образцы из нашей коллекции были напечатаны в Казани. Характерно, что существовала традиция укладывать обветшавшие копии в могилу, так же как это делали и с вышедшими из употребления списками Корана¹.

Популярность подобных изображений в основе своей имеет давние магические традиции, в соответствии с которыми отрывки Корана, отдельные молитвы, благочестивые формулы, имена пророка, членов его семьи, праведных халифов и прочее, равно как и просто художественная вязь, стилизованная под арабские буквы², наносились не только на талисманы определенного типа, «активируя» их сакральность, но и на рядовые предметы (зеркала, украшения, одежду, медицинские инструменты, замки, ульи, посуду, ножницы и т. п.), т. е. на те вещи, которые окружали человека в быту и были важны для него.

Им и наследовало искусство *шама’иля* в первую очередь. Появились даже *шама’или* с изображениями талисманов, которые переводили трехмерный объект на плоскость бумаги и становились своего рода рекурсивным зеркалом, бесконечно усилившим ожидаемую эффективность магического предмета.

¹ См., например, по всей видимости, именно такой захороненный Коран из собрания МАЭ (№ 7241-1): Rezvan E., Rezvan M., 2013.

² Для неарабоязычных мусульманских народов любая надпись, выполненная арабской графикой, приобретала сакральное значение, передавая его и самому предмету, на который была нанесена. Поэтому не только Коран, но и любая книга, написанная арабской графикой, могла считаться Священной.

* * *

Доступную в настоящее время информацию об обстоятельствах поступления коллекции № 4514 по итогам работы Среднеазиатской экспедиции АН СССР, длившейся с 17 июня по 27 ноября 1931 г.¹, невозможно назвать исчерпывающей, однако имеющиеся сведения способны не только пролить свет на некоторые грани истории советского Востока 1920–1930-х годов, но и обратить внимание на трудности финансового характера и пренебрежительное отношение, с которыми сталкивались молодые этнографы-энтузиасты из Ленинграда, командированные в Самаркандский район.

Согласно имеющимся архивным материалам руководителем экспедиции был Александр Иванович Федоров, о судьбе которого практически ничего не известно. Очевидно, что в первой половине 1930-х годов он имел официальный статус научного сотрудника Музея антропологии и этнографии АН СССР, при этом его личное дело в Архиве МАЭ отсутствует. После окончания университета, где он, возможно, учился с Е. П. Николаечевой, с августа 1930 г. по январь 1931 г. Федоров был участником экспедиции в Хиву, сопровождая исследовательницу шелководства и среднеазиатского текстиля В. В. Екимову (1880–1942), в 1935 г. выступал с докладом «Техника изготовления узбекских печей и тандуров» на Этнографической секции МАЭ², а в 1936 г. представил машинописный текст своего исследования «Ленточное гончарное производство Хорезма в кустарно-ремесленной промышленности Средней Азии. Опыт построения сравнительного общего исследования ленточного гончарного производства гончарного ремесла (с рисунками, фотографиями и схемой автора) в трех частях» с рецензией В. В. Екимовой³.

Вторым участником-исследователем была упомянутая выше Е. П. Николаичева, а третьим — некий Гайнетдинов. Его инициалы,

¹ СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (1931). Д. 14. Л. 2.

² Прищепова, 2000. С. 194, 214, 215–218.

³ Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 524. Л. 2.

должность и место работы не указаны в документах, но в протоколе заседания экспедиционной группы от 31 июля 1931 г. в Самарканде именно Гайнетдинов сообщает ряд любопытных деталей о самом себе: «Трудности в моей работе заключались в том, что я попал не в тот район, куда надо было, и не смог выехать отсюда», «Трудность моей работы увеличивается тем, что по дороге у меня украли чемодан с вещами, тезисами и материалами моей подготовки к экспедиции»¹.

Также к экспедиции были прикомандированы в качестве операторов для съемки фильма о земледелии двое студентов Ленинградского кинотехникума — Иосиф Наумович Вейнерович (1909–1998)² и Гарелий Нишанович Арамян, проходившие организованные в МАЭ «семинарии» для получения этнографической подготовки.

Наиболее важными документами из материалов дела по экспедиции, хранящегося в Санкт-Петербургском филиале архива РАН, представляются уже упомянутый протокол заседания экспедиционной группы от 31 июля 1931 г., краткий отчет Федорова на имя директора Н. М. Маторина (1898–1936) от 21 января 1931 г., а также запрос Федорова на имя управляющего минской киностудией Белгоскино от 1 октября 1933 г. Основные цели экспедиции, по сообщению Федорова, были связаны с приобретением экспонатов для реэкспозиции отдела Передней и Средней Азии МАЭ, изучением земледельческой и ремесленной культуры, колхозного строительства, а также со сбором материалов, характеризующих современность, т. е. ломку старого уклада жизни и перехода к новому быту.

Федоров полагает, что поставленные задачи, направленные на достижение этих целей, не были выполнены в полном объеме,

¹ СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (1931). Д. 14. Л. 41, 43.

² И. Н. Вейнерович — советский оператор и режиссер документального и научно-популярного кино, получивший особое признание в Белоруссии. О нем см.: Иосиф Вейнерович, оператор, режиссер, фронтовой кинооператор.

и об этом свидетельствуют высказывания всех пятерых членов экспедиции, отмеченные в протоколе. Основные препятствия в получении необходимых этнографических сведений, статистических данных по состоянию сельского хозяйства, партийному строительству, ликвидации безграмотности, пионерскому, комсомольскому, женскому движению были следствием переезда всех официальных учреждений из Самарканда в Ташкент, плохо-го ведения учета на местах в связи с частой сменой сотрудников, непродуманного маршрута и недостаточной планомерности действий со стороны членов экспедиции. Важную информацию для понимания нарастающего напряжения в обществе в те не-простые годы формулирует тот же Гайнетдинов: «Имеющиеся в учреждениях материалы крайне скучны и не всегда соответствуют действительности, да еще работники просто боятся давать какие-либо сведения»¹.

Дело изобилует телеграммами, которыми обменивались руководитель экспедиции А. И. Федоров с директором МАЭ Н. М. Маториным, также сохранилось письмо, адресованное И. Н. Винникову (1897–1973), тогда временно исполнявшему обязанности ученого секретаря МАЭ. Суть всех жалоб членов экспедиции, телеграфируемых ее руководителем, сводится к тому, что сумма денег по смете, выделенная Федорову на экспедицию, не была выплачена единовременно и в полном объеме, и все пятеро участников, уже находясь в Самарканде, испытывали крайнюю нужду и были не в состоянии выполнять намеченный план работ. Несмотря на то что Маторин и Винников неоднократно подавали запросы в бухгалтерию АН, практически лишенная средств экспедиция затянулась, в одной из телеграмм даже сообщается о том, что А. И. Федоров, болен и не имеет средств покинуть Самарканд.

Важной целью экспедиции была съемка документального фильма. Обращаясь с письмом в Президиум АН СССР, Маторин просил выделить средства на приобретение 3000 м негативной

¹ СПбФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (1931). Д. 14. Л. 41.

кинопленки, необходимой для трех организуемых МАЭ экспедиций — Среднеазиатской, Амурской и Амгуньской, аргументируя это тем, что эти экспедиции должны быть оснащены с технической стороны не хуже, чем это делается в Западной Европе и Америке¹. Однако со слов Вейнеровича известно следующее: «Из расчета на 1500 метров пленки получили же мы только 300 метров, поэтому необходима проработка вопроса заново, с тем чтобы снимать только самые важные моменты, которые в основном уже намечены нами. В отношении фотосъемки мы с МАЭ не договаривались, но все-таки купили за свой счет 10 дюжин пластинок и получили от проф. Бородаза 5 дюжин и до сегодняшнего дня уже целиком их засняли по выработанному совместно с вами плану. В дальнейшем мы считаем необходимым увеличить работу по фотосъемке, особенно в связи с сокращением количества пленки, для этого нужно спросить МАЭ об отпуске средств на приобретение дополнительного фотоматериала»².

Отснятый киноматериал продолжительностью не более 10 минут постигла драматическая судьба. Пленка обрабатывалась в Государственном институте кинематографии в Москве в 1932 г., на это потребовались дополнительные средства, в итоге пленка была потеряна. В хронологически последнем документе дела по Среднеазиатской экспедиции Федоров пытался отыскать Вейнеровича, работавшего в Минске, с требованием вернуть киноматериал, принадлежащий Академии наук, угрожая призвать оператора к уголовной ответственности.

Отсутствие должного финансирования и поддержки Среднеазиатской экспедиции 1931 г., призванной в позитивном ключе засвидетельствовать в Узбекистане элементы новой жизни, кажется несвоевременным, учитывая, что как раз с 1930 г. в Москве начинает издаваться пропагандистский журнал «СССР на стройке», иллюстративный ряд которого должен был создавать и под-

¹ СПБ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (1931). Д. 14. Л. 38.

² Там же. Л. 42. Связанные с этой экспедицией фотоколлекции хранятся в МАЭ РАН под номерами И-71, И-72.

держивать в высшей степени благоприятный образ обширного и могучего советского государства, развивающегося колоссальными темпами благодаря мудрой национальной политике правительства. Над оформлением журнала, предназначенного для самого широкого круга читателей как в советских республиках, так и за рубежом, работали выдающиеся художники и фотографы того времени, такие как А. Родченко, Эль Лисицкий и многие другие. Они создавали глубокие, хотя и тенденциозные образы советских тружеников и их достижений в модном в то время конструктивистском стиле¹. Ряд выпусков журнала и разделов его отдельных номеров был посвящен среднеазиатским республикам, их вкладу в ускорение индустриализации и коллективизации, в развитие хлопководства, и здесь невозможно не упомянуть имя М. З. Пенсона (1893–1959) — мастера репортажной фотосъемки советского Узбекистана, чьи фотографии были использованы для № 10 журнала за 1933 г.

* * *

Обратимся к собранной участниками экспедиции коллекции. Она содержит образцы массовой печатной продукции — плакаты и репродукции картин (38 единиц хранения), созданные непосредственно для распространения и использования в Узбекистане, а также три местные стенные газеты. Все они, вероятно, были собраны в пределах Самаркандинского района Узбекской ССР и относятся к 1929–1931 гг.

История плаката — это, безусловно, отдельная большая тема, выходящая за рамки компетенции авторов. Однако несколько слов об этом все же следует сказать. Для нашего сюжета важно, что на Западе эволюция плаката носила чисто светский характер: от театральной афиши через рекламу вообще к собственно плакату, в том числе военно-агитационному².

В России до этого времени преобладали плакаты рекламного содержания (в т. ч. афиши) и лубочного характера, в последую-

¹ Лаврентьев, 2011 С. 7–11.

² Gallo, 2001.

щие полвека наибольшее значение также начинает играть агитационный плакат, отражая драматические события истории того времени.

К искусству плаката в интересующий нас период обращались выдающиеся художники. В России плакаты модерна связаны с именами мирикусников (особенно Бакста и Врубеля), лубочный стиль представлен в ранних работах Малевича и Маяковского, немного позднее в плакатах авторов «Окон РОСТА».

Советский плакат на всем протяжении своей эволюции, во всем многообразии жанров и тем изначально обладал феноменальным эстетизмом и развивал его, весьма противоречиво сочетая часто агрессивный политический посыл с декларацией общечеловеческих ценностей. Связующим звеном между этими крайностями выступал иногда безымянный автор, который творил яркий и лаконичный визуально-вербальный образ благодаря неподдельному воодушевлению и художественному чутью.

Плакаты из коллекции МАЭ также в той или иной степени отражают все основные политические тенденции времени, при этом сделаны они не на Востоке, а для Востока. Их содержание и художественные особенности соответствуют массовой продукции такого рода, распространявшейся по всей стране. Образцы плакатов, привезенных Федоровым и Николаичевой из экспедиции, представляют не меньшую значимость, чем предметы, фотоснимки и даже потерянный фильм. Плакаты, разрабатываемые для восточных республик с учетом специфики культурной среды, — это особое явление, научный интерес к которому пробудился совсем недавно. Несмотря на огромные тиражи, они быстро ветшали, исчезая, и в настоящее время стали коллекционной редкостью. Следует отметить, что уже в 1931 г. эти новые тогда плакаты представляли интерес для ученых как предметы, характеризующие актуальную этнографическую действительность, «новый быт», в связи с чем они и были перемещены из среды бытования в среду изучения (музей).

Как правило «ориентальные» по своему содержанию и стилистике плакаты демонстрируются как образчики советского

агитационно-пропагандистского искусства в целом. Так, с 13 марта по 13 мая 2019 г. проходила выставка «Мы наш, мы новый мир построим...» — советское агитационное искусство из собрания Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург), на которой обращали на себя внимание антирелигиозные плакаты с мусульманской спецификой 1970-х годов художника А. М. Елисеева со стихами А. Внукова «Не Аллаху угоден калым, а мулле — Чтоб не хуже Аллаха прожить на земле. А невеста за выкуп в неволю идет, И калым, и муллу, и Аллаха клянет!» и плакат художника И. Н. Сычева со стихами Н. Соколова «Суть его характера видна: У него имеются два дна. Сверху — где он развернул газету, Снизу — где он верен Магомету».

Вероятно, единственным специализированным публичным собранием печатной графики такого рода явилась выставка «Плакат Советского Востока, 1918–1940», проходившая с 6 сентября по 6 октября 2013 г. в Государственном центральном музее современной истории России при поддержке Фонда Марджани. Важные наблюдения, основанные на исторических событиях, анализ особого языка визуальной пропаганды и главные вехи в его развитии содержатся в текстах альбома-кatalogа выставки, составленных в основном В. О. Бобровниковым, автором серии публикаций по советской Средней Азии¹.

Расскажем подробнее о предметах из нашей коллекции.

Нам представляется, что сегодня значимость плаката как исторического источника учитывается не в полной мере. Важно понимать, что через печатный многотиражный плакат, который специально создавался для среднеазиатских республик и относительно быстро распространялся в удаленные районы, доводилась до сведения постоянно меняющаяся политическая повестка, отражалось намерение максимально доступными для восприятия пропагандистскими методами сформировать целесообразную для властей модель действия и поведения граждан. Но при этом авторы плакатов порой бессознательно и, возможно, незаметно

¹ Плакат Советского Востока, 2013.

для современников фиксировали реальную ситуацию повседневности, «ментальную карту» местного населения¹, которую мы, удаленные во времени и пространстве наблюдатели, можем считывать с известной долей объективности. Примером тому может послужить репродукция с оригинала художника Н. Н. Поманского (1887–1935) «Чай-ханэ им. Сталина в Самарканде» (Москва — Ленинград, 1930) (МАЭ, № 4514-30)². Художник изобразил многолюдную чайную на одной из городских улиц. На красной вывеске различим текст на таджикском в латинской графике и русском языках: «Красная чайханэ имени Сталина старого таджикского комитета взаимопомощи». Под раскидистым деревом мужчины в национальных одеждах сидят небольшими группами, беседуют, пьют чай, играют в шахматы, читают газеты. В крытой части заведения на стене висят плакаты, стоит шкаф с книгами. Чай на подносе подает мужчина. В переулке виден силуэт удаляющейся женщины, закутанной в чадру. При этом в пояснительном тексте неизвестного автора на русском языке в нижнем поле листа сообщается: «Обслуживают чайную туземные девушки без чадры». Несмотря на проводимую властями активную реорганизацию такого значимого внерелигиозного, но традиционного места социального взаимодействия в соответствии с новой политической идеологией, в 1920–1930-х годах чайхана по-прежнему оставалась сугубо «мужским» заведением³.

Наиболее выразительна по композиции и реалистичному рисунку серия из девяти учебно-инструктивных плакатов по технике безопасности и охране труда на хлопкоочистительном производстве, изданных в Ташкенте в 1930 г. На большинстве плакатов

¹ О подобном эффекте в живописи Узбекистана см.: Аббасова, 2014.

² Указанный плакат (МАЭ, № 4514-30) украшает лицевую обложку одного из номеров журнала «Manuscripta Orientalia», иллюстрируя статью К. Васильцова и Д. Федкевича, посвященную среднеазиатским чайхане (Vasiltsov, Fedkevich, 2019).

³ Ср. фотографию А. Шайхета огромной чайханы в колхозе «Коминтерн» с портретами Ленина и Сталина в журнале «СССР на стройке» (№ 2, 1937), посвященному Таджикской ССР.

детально и с вполне уместной долей драматизма и натуралистичности изображены несчастные случаи, произошедшие в результате ошибочных действий работников, например: «Не чисть ни палкой, ни рукой джинной камеры забой!» (МАЭ, № 4514-4), «Осторожно с вилами» (МАЭ, № 4514-6; рис. 6). Важной особенностью этих плакатов является сопровождающий изображение соответствующий призыв на узбекском, таджикском или туркменском языках в латинской графике с переводом на русский язык.

Национально-государственные преобразования естественным образом предполагали и проведение новой национально-языковой политики, поскольку система письма маркирует культурную идентичность и является важным элементом литературного национального языка. Среди мусульманских народов СССР латинизация письменности должна была заменить арабскую графику прежде всего в рамках антирелигиозной пропаганды, также считалось, что посредством внедрения новой письменности, способной сблизить мусульманские народы с другими народами СССР, скорее будут усваиваться идеи советской власти¹. При этом спорадически все еще находилась в обращении и арабская графика. Так, на плакате «Красный обоз хлопка» с оригинала художника Н. М. Терпсихорова (1890–1960) название воспроизведено на узбекском в арабской графике и русском языках, возможно, потому, что на самой картине с изображением вереницы обозов, нагруженных тюками с хлопком, поверх арбы на переднем плане водружен красный транспарант с текстом на русском и узбекском в латинской графике языках «Хлопок государству» (Москва, год не указан) (МАЭ, № 4514-19, 20; рис. 7).

¹ В период с 1928 по 1940 г. тюркские языки, в том числе узбекский, а также таджикский были переведены с арабской графики на новую систему письма, в основе которой лежал новый тюркский алфавит (яналиф), изначально разработанный для татарского и башкирского языков. Новый алфавит для узбекского языка из 34 знаков был утвержден в 1929 г. в Самарканде на Республиканской орфографической конференции. Подробнее см.: Даудов, Мамышева, 2011. С. 7; Ибрагимов, 1972. С. 157–173.

«Хлопок — Белое золото. Еще в прошлом году приходилось отдавать желтое золото Советского Союза — валюту, за белое — хлопок... А в нынешнем году, впервые за все время существования Советского Союза, можно было отказаться от американского хлопка...» — так провозглашалось на страницах журнала «СССР на стройке» в выпуске № 4 за 1931 г.¹ В этом же году распространение получил политico-экономический плакат «Обеспечим выполнение хлопковой программы. Шире фронт борьбы за хлопковую независимость СССР» (на узбекском в латинской графике и русском языках) (Москва — Ташкент, 1931) (МАЭ, № 4514-22, 23). На заднем плане изображены фабрики с дымящими трубами, колхозные и совхозные хлопковые поля, на которых трудятся узбекские граждане, железнодорожный состав, нагруженный тюками с хлопком. На переднем плане узбек в красной одежде опирается рукой на тюк хлопка, произведенного в СССР, и попирает ногой тюк хлопка, произведенного в США, вокруг которого в карикатурном виде представлены маленькие фигурки американского буржуя и узбекских баев.

Отдельного внимания заслуживают пять графических работ революционного, антирелигиозного и просветительского содержания, отличающиеся контрастной цветовой гаммой и единственным использованием приемов гротеска и гиперболы. На довольно редком плакате большого формата «Под знаменем Ленина — вперед к мировому Октябрю!» (на узбекском в латинской графике и русском языках) (автор М. Ф. (?), место и год издания не указаны) (МАЭ, № 4514-15; рис. 8) изображена праздничная демонстрация свободных от феодальных предрассудков женщин в ярких национальных одеждах, с красными флагами и транспарантами, бодро шагающих на фоне возделываемой пашни, фабрик и учреждений социального обслуживания, перед которыми возвышается памятник В. И. Ленину. Плакат без текста (Москва, 1930) (МАЭ, № 4514-12) содержит аллегорическую сцену отказа от патриархально-религиозных традиций. Одна из жен-

¹ СССР на стройке, 2011. С. 28.

щин держит красный революционный флаг и втаптывает в песок гиперболизированную сетку-чачван, крепящуюся к паандже и полностью закрывающую лицо женщины, которую раскинули карикатурно изображенные муллы. Вторая срывает с себя чадру. Мужчина с палкой в руках отбрасывает огромную книгу, за которой прячется басмач с кинжалом. За спиной мужчины стоит женщина, закутанная в зеленую чадру. Справа внизу изображен механизированный труд на зеленой пашне.

На плакате «Ишаны, табибы, муллы губят здоровье трудящихся. Не поддавайся обману! Лечись в советских больницах» (на русском языке) (Москва — Ленинград, 1930) (МАЭ, № 4514-10; рис. 9) крупная фигура ученого у стола с приборами противопоставляется гротескно изображенным мусульманским религиозным деятелям и знахарям. Подобный акцент прослеживается и на плакате «С антирелигиозным образованием к коллективному труду и новой жизни» (на таджикском языке в латинской графике) художников М. Г. Ранкова (1896—1968) и Е. И. Родовой (1903—1988) (Москва — Ленинград, 1931) (МАЭ, № 4514-13). Общую композицию образуют несколько сцен, противопоставляющих торжество технологий и просвещения тяжелому ручному труду и мрачным традициям старого быта. В центре представлена группа молодых людей в ярких национальных одеждах с буквами и учебниками в руках, впереди них молодая женщина в красном платье поднимает руку вверх, призывая к просвещению. Плакат «Колхозы, примите меры для подготовки образованных кадров!» (на узбекском языке в латинской графике) (Москва — Ленинград, 1931) (МАЭ, № 4514-24) в этом ряду представляется статичным, но содержит все основные отличительные элементы: группа молодых мужчин и женщин в национальных одеждах, с сельскохозяйственным инструментом, в процессе обучения, обрабатываемое хлопковое поле, современный сельскохозяйственный транспорт.

Важно, отметить, что плакаты антирелигиозного содержания имеют много общего с карикатурами из изданий Союза воинствующих безбожников 1930-х годов («Безбожник», «Безбожник

у станка»). Их иконография и стилистика отчетливо смыкаются, ибо заказчиком была общая для всех государственная индустрия визуальной пропаганды¹. Важнейшими темами и плакатов, и карикатур, обращенных к исламскому Востоку, являлись борьба за освобождение женщины-мусульманки, колхозный строй и новую светскую школу.

В отдельную группу входят плакаты с репродукциями жанровых картин художников Говелия Шоеля Мошкова Зейденберга (1862–1942), В. В. Рождественского (1884–1963), В. П. Андерсона (1891 (по другим сведениям, 1893) — 1938), О. К. Татевосяна (1889–1974), П. В. Кузнецова (1878–1968), А. Ф. Андронова (1869–1947), Н. Ф. Коротковой (1904–1999), сопровождаемые пространными пояснительными текстами неизвестных авторов. Главные темы — раскрепощение восточной женщины, которая, избавившись от паранджи, наравне с мужчиной должна усиленно работать на полях и фабриках, борьба с риторикой мусульманских религиозных деятелей, окончательная победа над басмачеством, развертывающаяся коллективизация и индустриализация, строительство Турксиба, веселые празднования годовщины октябрьской революции на улицах Самарканда, ознаменовавшей начало «национального освобождения, культурного возрождения, хозяйственного подъема и социалистического строительства»². Планомерное побуждение среднеазиатских мужчин и женщин к совместному труду и учебе не отменяли при этом гендерной сегрегации. Если мужчины, потрудившись, традиционно находили отдохновение в чайханах, общественная жизнь женщины не освободила ее от забот материнства. Плакаты призывали узбекских женщин посещать социально-медицинские и просветительские

¹ Несмотря на то что главной мишенью Союза воинствующих безбожников было православие, с началом кампаний по индустриализации, коллективизации и культурной революции он приступил и к борьбе с исламом.

² «Октябрьские торжества в Самарканде» (на русском языке) (худ. В. В. Рождественский, М.; Л., 1929) (МАЭ, № 4514-17) [текст].

центры типа «уголка матери и ребенка». Примечательно, что в контексте заботы о гигиене и здоровье посещение подобных учреждений предусматривало в том числе и «освобождение женщины от тяжелого физического труда»¹!

Исклучительный интерес представляет стихотворение, буквально описывающее содержание репродукции картины «Кооперативный женский магазин» (художник, поэт, год издания не указаны, напечатан плакат в Москве) (МАЭ, № 4514-32; рис. 10). На картине изображено залитое теплым солнечным светом помещение специализированного магазина, где собралось множество нарядных узбекских женщин разных возрастов: они рассматривают у прилавков переливающиеся разноцветные ткани и общаются между собой. В центре молодая женщина в укороченной юбке показывает двум другим, одетым более традиционно, какую-то книгу.

Блещет день лучами огневыми,
До истомы воздух раскалив,
Манит взгляды тканями цветными
Местный женский кооператив.
Но не только нужные предметы
Здесь узбечка для себя найдет.
Здесь же вслух читаются газеты
(Дома это — запрещенный плод).
Здесь узбечка откровенно может
Обо всем спросить и рассказать.
Консультантка ей всегда поможет
Узел трудных мыслей развязать;
Здесь, за гранью этого порога,
Много женских изжито обид,
И для многих новая дорога
Через этот магазин лежит...

¹ «Уголок матери и ребенка» (на русском языке) (худ. Н. Ф. Короткова, М.; Л., 1931) (МАЭ, № 4514-11) [текст].

* * *

Двадцать лет была рабой Фатима;
Девочкой — в семье отца, потом
У тирана мужа — Ибрагима
(за калым уступлена отцом).
Часто грудь сжималася от боли:
«Для чего родимся мы на свет,
Если нет иной для женщин доли,
Если им иной дороги нет?»
Двадцать лет была она рабою...
Раз зашла сюда она. С тех пор
Волей к жизни, счастьем и борьбою
Ласково, приветно и любовно
Загорелся просветленный взор.
Встретила Фатиму здесь завмаг,
Говорила с ней, родная словно:
«Старый быт — наш недобитый враг.
Паранджа, калым — все это звенья
Тяжкой цепи подых рабских лет.
Нам Октябрь принес освобожденье,
А меж тем тебе свободы нет.
Почему? Так сказано в коране?
Но коран — насильников оплот.
Дик исконный быт в Узбекистане,
Силен диких предрассудков гнет.
Я, как ты, томилась и страдала,
Я, как ты, кляла судьбу свою,
Но с тех пор как паранджу сорвала,
Полной грудью радость жизни пью...»

.....

Минул год. Фатима — на рабфаке
Вся ушла в учебу с головой.
Чтоб потом верней вести атаки
На застенки дичи бытовой...

Положение женщин в исламском мире — одна из наиболее идеологически и политически значимых тем как в востоковедении, так и в исторической науке в целом. При этом многообразие исламского мира проявляется в той роли, которую традиционно играют женщины в жизни различных исламских общин¹. Невозможно не обратить внимание на то, что в дискурсе «восточных» плакатов из рассматриваемой коллекции прослеживается настойчивость советского правительства в решении проблемы эмансипации женщины Востока, явившейся в представлении большевиков революционным трудовым активом с изрядным экономическим потенциалом. Основным сдерживающим фактором, препятствующим раскрытию этого потенциала, считалась не традиционная система семьи с ее сдерживающими патриархальными механизмами, а именно религия и знаток ее ритуала — мулла, представленный на плакатах в образе в мерзкого карлика в белой чалме, старательно внушающего идею о том, что «женщина — не человек»².

Визуально-вербальное содержание рассматриваемых плакатов отчетливо указывает на представление о том, что именно религиозная догматика играла ведущую роль в укреплении консервативного устройства незападного социума, подлежащего незамедлительной трансформации: «В индийском поповском законе Ману говорится: “В детском возрасте женщина зависит от своего отца, в юности — от мужа, во время вдовства — от сына, а если нет сына, то от ближайших родственников мужа; она никогда не должна управляться сама”»³.

¹ Сегодня мы можем говорить о «феминистской» интерпретации Корана, переосмысливающей основополагающие социальные концепции священного текста в соответствии с возникающими потребностями и требованиями. См.: Kudriavtceva, Rezvan E., 2017. P. 10.

² «Прочь, мулла!» (на русском языке) (худ. Н. Ф. Короткова, М.; Л., 1931) (МАЭ, № 4514-14) [текст].

³ «Уголок матери и ребенка» (на русском языке) (М.; Л., 1931) (МАЭ, № 4514-11) [текст].

Акцент здесь в большей степени смешен не на высмеивание ислама как такового, скорее выстраивается оппозиция между зловредностью религиозных установок вообще и позитивным знанием, даруемым советской идеологией. При этом внедряемая в умы антирелигиозная парадигма является собой по сути вариант религиозного сознания сектантского типа¹. Одновременно прослеживается и стремление властей поддерживать национальное своеобразие населения Средней Азии, воплощенное не только во внешнем облике и специфическом национальном костюме, но и в гендерных отношениях, сохранении идентичности жены и работающей женщины, вовлекаемой в общественно-политическую жизнь с помощью женских отделов, в ведении которых находились вопросы пропаганды, труда, образования и здравоохранения.

Жемчужина рассматриваемой коллекции, безусловно, три уникальные стенные газеты, сделанные из склеенных между собой листов ватманской бумаги, снебольшими написанными отручками текстами, оформленные цветными рисунками гуашью. Две из них выполнены учащимися школ при базе «Швейник». Стенгазета «Буденовец» (на русском языке) № 3 от 8 марта 1931 г. (МАЭ, № 4514-37, рис. 11) приурочена к празднованию Международного женского дня. В центре верхней части стенгазеты изображена женщина в национальном головном уборе. Основная часть разделена на три колонки, в которых расположены три небольшие статьи со следующими заголовками: «8-е марта», «Парижская коммуна», «День работниц», сообщающие об успехах революции в деле борьбы за благополучие женщины, которая прежде и заработную плату получала ниже, чем мужчина, и проводила все свое время «у печки и лоханки». Статья «8-е марта» снабжена двумя иллюстрациями: на одной представлена женщина в парандже возле мечети, на другой — две женщины в национальных одеждах идут к сидящему за столом мужчине, перед которым лежит тетрадь и чернильница с ручкой. Тексты статьей содержат

¹ Резван Е., 2015. С. 108–113.

грамматические и стилистические нарушения норм русского языка, свидетельствующие о том, что он, вероятно, не был родным для их авторов.

Главной темой выпуска стенгазеты «Голос школьника» (на русском языке) от 30 марта 1931 г. (МАЭ, № 4514-38) стал призыв к «политехнизации», предполагающей посещение во внеучебное время швейной фабрики с целью ознакомления со всеми ее цехами, обучение простейшим операциям и развитие полезных навыков в специально оборудованных технических кружках. Школьники призываются активно содействовать колхозу в посевной кампании, выполнять необходимые мероприятия на садовых участках при школе и фабрике. В статье «Наша жизнь» обличаются несознательные ребята, мешающие выступлению участников музыкального кружка на вечере, организованном «в пользу горячих завтраков». Школьников призывают осознавать значение птиц в сельском хозяйстве, беречь их и бороться с вредителями, разоряющими птичьи гнезда, а также вносить посильную лепту в приобретение государственного займа «Пятилетка в четыре года» в размере 80 рублей! Стенгазета включает также рубрику «Красная доска» и ребус с зашифрованным лозунгом «Даешь политехнизм». Оригинальным творческим решением редакторов побуждает читателя к сотрудничеству на манер многотиражных печатных газет: в нижнем правом углу стенгазеты изображена вереница ребят с разноцветными конвертами, они поднимаются по кирпичной лестнице к огромному человеку в синей шапочке с надписью «Почтовый ящик» и опускают конверты в его красный рот.

Авторство стенгазеты «Зоо-вет. работник» (на узбекском в латинской графике и русском языках) № 3 от 8 апреля 1931 г. (МАЭ, № 4514-39) принадлежит студентам старших курсов зооветинститута. В верхней части стенгазеты выделена основная тема выпуска: «Выше большевистские темпы социалистической стройки Советского Союза». Основная часть разбита на 14 колонок (по семь колонок для текстов на узбекском и русском языках). На крупном рисунке в верхней части стенгазеты, выпол-

ненном многоцветной гуашью, изображен молочный совхоз с загонами и пастбищем, при котором имеется ветеринарный пункт для коров и лошадей. Четыре мелких контурных рисунка, выполненных черной гуашью, иллюстрируют смысл обличительных статей. Отдельного внимания заслуживает содержательное отличие статей на узбекском и русском языках¹. Общими являются темы, провозглашающие успехи республики в развитии сельского хозяйства, призывающие к трудовой дисциплине. Только на русском языке представлена статья о преимуществе свиноводства в разрешении «мясной проблемы». И на узбекском, и на русском написаны статьи против националистических настроений русской студентки Вальковой, приводятся примеры ее неуважительного отношения к сокурсникам-узбекам. На русском языке автор статьи требует проводить культурно-воспитательную работу с некой Кожевниковой: «Вместо помочь отстающей части националов студентов во время проработки лекций читает романы и товарищей узбеков, которые обращаются к ней за помощью, называет дикарями и вообще к студентам относится с презрением, считая себя интеллигенткой; она ищет себе «равных», но в стенах пролетарских вузов нет «интеллигентов», необходимых Кожевниковой. Студенчество состоит из батраков, бедняков и рабочих. Кроме читки романов Кожевникова на уроках занимается «корреспонденцией»: записки летят во все стороны и в частности товарищу Якубову...».

Ряд статей, в основном негативного свойства, посвящен конкретным случаям пренебрежительного отношения к учебному процессу, срыву занятий и проблемам повседневной жизни студенчества. В отдельной рубрике на русском языке представлена официальная информация по работе отдела профкома. Узбекская часть редакции выражает беспокойство о том, что авторы

¹ Авторы выражают благодарность к. и. н., доценту Д. Н. Раджабовой (Институт истории АН Республики Узбекистан, г. Ташкент, Республика Узбекистан) за помощь при переводе с узбекского на русский статей стенной газеты.

статей, открыто обличающих отдельных лиц, избегают в дальнейшем сотрудничества со стенгазетой, поскольку описываемые ситуации не рассматриваются администрацией должным образом и необходимые меры не принимаются.

В узбекской части стенгазеты опубликованы два образчика поэтического творчества студентов, посвященные хлопковой независимости и парням-колхозникам. На русском языке приводятся результаты неанонимного опроса «Кому что снится?», позволяющего читателю узнать, что Кендзерский, например, грезит о стопроцентной посещаемости студентами лекций, Ходжаев — о стопроцентном знании химии, все та же Кожевникова спит и видит молодого жениха, а завхозу Позднякову, между прочим, снится, что он рассчитался за муку!¹

В коллекции также имеется несколько репродукций картин на тему сельскохозяйственных работ, отличающихся лиризмом. Эти работы, публикуемые многотысячными тиражами на плакатах и открытках и ставшие хрестоматийными, создавались советским живописцами, членами Ассоциации художников революции В. П. Андерсоном, П. И. Котовым (1889–1953) и Б. Н. Яковлевым (1890–1972).

Разумеется, из экспедиции были привезены изображения местных политических лидеров. Председатель ЦИК Советов Узбекской ССР Ю. А. Ахунбаев (1885–1943) на репродукции с картины неустановленного автора представлен на фоне сельскохозяйственного пейзажа с арбой и трактором, в среднеазиатской тюбетейке и темно-коричневом пиджаке, с орденом Трудового Красного Знамени и значком с красным флагом (Москва, 1930) (МАЭ, № 4514-34). Один отсутствующий плакат «Портрет Файзуллы Ходжаева» (МАЭ, № 4514-36) был изъят согласно кол-

¹ Любопытно отметить абсолютную профанность, будничность приведенных сюжетов сновидений, созвучную эпохе. Мистическим сновидениям и их толкованию нет места в бессознательном советского гражданина. Об общемусульманской сновидческой реальности см.: Резван М., 2009.

лекционной описи¹. Известно, что Ф. Г. Ходжаев (1896–1938), советский партийный и государственный деятель, председатель Совета Народных комиссаров Узбекской ССР (1924–1937), в 1937 г. был арестован по делу «Правотроцкистского антисоветского блока» и расстрелян (полностью реабилитирован в 1965 г.)². Ликвидация неугодного узбекского партийного лидера и изъятие его изображения напоминают и о расстреле годом ранее директора МАЭ Н. М. Маторина, судьбу которого, быть может, разделил и руководитель Среднеазиатской экспедиции А. И. Федоров.

* * *

После недолго периода заигрывания с исламом советская власть разворачивает в Средней Азии активную антирелигиозную пропаганду. В частности, под запретом оказываются не только книги религиозного содержания, но и любая арабографичная рукописная или печатная продукция, в том числе, конечно, и *шамаи'ли*. Все это либо уничтожается, либо прячется населением «до лучших времен».

И «свято место», отведенное раньше под «плакаты религиозного содержания», занимают плакаты агитационные, часто воинственно антирелигиозные, т. е., в отличие от чисто светской западной традиции, о которой мы говорили выше (афиша-реклама-плакат), на советском Востоке мы видим вытеснение одного идеологически заряженного объекта другим, но с противоположным знаком. Вытеснение это, однако, как показало время, оказалось непродолжительным.

Как *шама'или* конца XIX — начала XX в., так и советские агитационные плакаты стали сегодня объектом коллекционирования и изучения, пополнив собрания музеев³. Однако, *шама'ил*

¹ МАЭ РАН. Опись коллекции МАЭ № 4514. Л. 10.

² Садыков, 1991. С. 75–82.

³ См. упомянутую выше выставку «Плакат Советского Востока». В 2009 г. при участии того же Фонда Марджани в Государственном музее Востока была организована выставка «Татарский шамаиль: слово

вернулся в повседневно-бытовую реальность. Сегодня, как и полтора столетия назад, люди покупают готовые изображения для себя или в качестве подарка, заказывают особые образцы под конкретные нужды. *Шама'иля* привлекают прекрасных профессиональных художников-калиграфов, а также являются объектом массового производства. Любопытно, что одним из самых популярных поисковых запросов в Интернете со словом «шамаиль» является «шамаиль где повесить». Как и раньше, люди зачастую не знают арабского языка, не понимают символики текстов и изображений, но признают за ним статус сакрального объекта и используют в качестве такового. Не обошли стороной эту сферу жизни и «ваххабитские» настроения: в Интернете ведутся споры по поводу «правильного» к ним отношения.

Например, у большинства татар над входной дверью квартиры висит шамаиль — красивое изображение в виде рисунков мечети с каллиграфической надписью на арабском языке. С точки зрения мусульманина этот кусок картона с аятом из Корана не способен ни помочь, ни навредить жилищу и его обитателям. Это просто украшение, которое радует глаз правоверного. Но вот как только человек начинает считать шамаиль оберегом, то он помимо Аллаха начинает верить в силу материальных предметов. Суеверие и невежество — прямой путь к язычеству¹.

* * *

Итак, можем ли мы говорить о преемственности или хотя бы о схожести *шама'иля* как вида мусульманского изобразительного искусства и советского агитационного плаката? Отчетливо прослеживаются три общих момента: 1) являясь своеобразной знаковой системой, описывающей в одном случае религиозно-мифологическую, а в другом — радикально материалистическую,

и образ». В последующие годы она выезжала в Таджикистан, Узбекистан, Казахстан и Киргизию.

¹ URL: <https://otvet.mail.ru/question/87080412> (дата обращения: 25.11.2019).

предельно идеологизированную картину мира, они были своеобразными «окошками» в мир; 2) их информационно-просветительская функция и, что наиболее важно, 3) использование каллиграфически оформленного, зачастую стихотворного текста. Этот художественный прием всегда был близок мусульманскому сознанию и вызывал эмоциональный отклик. Именно здесь ближе всего сходятся «магия» *шама'* или агитационный импульс плаката.

Однако говорить о визуальной художественной преемственности в данном случае не приходится: если в 1920-е годы образы «плакатов для Востока» еще оставляли поле для свободного творчества, то уже к 1930-м господствовал только унифицирующий соцреализм¹.

Наиболее же принципиальным отличием представляется следующее: плакаты тиражировали классические «ориентальные» образы, шаблонные представления Запада о Востоке и были явлением для советского Востока сугубо внешним, в то время как *шама'* или отвечали запросам подлинной народной религиозности, о чем свидетельствуют их сегодняшнее возрождение и растущая популярность.

¹ Плакат Советского Востока, 2013. С. 15.



Рис. 1. Шама'ил. Литография. Бумага, 44,1×36,3 см. МАЭ, № 6018-1

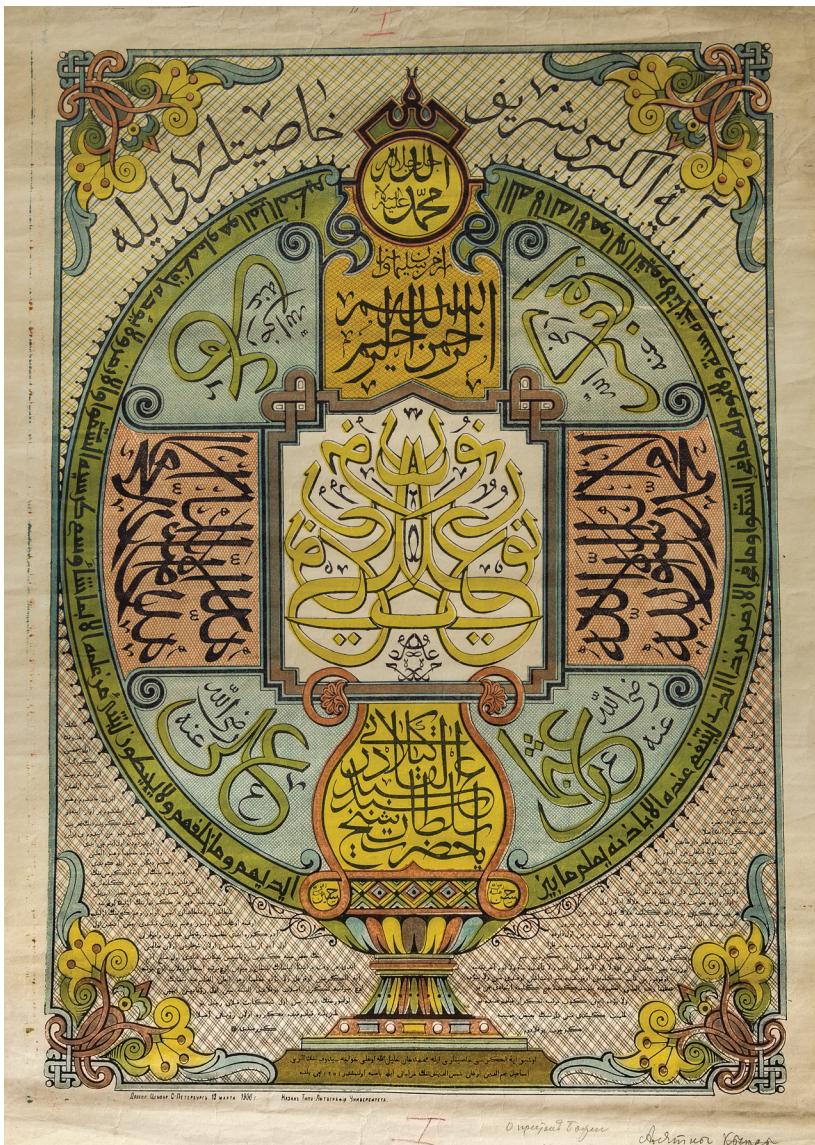


Рис. 2. Шама'ил. Цветная литография. Казань, 1318/1901 г.
Бумага, 73,5×54,0 см. МАЭ, № 6018-2



Рис. 3. Шама'ил. Цветная литография. Казань, 1317/1900 г.
Бумага, 70,0×52,7 см. МАЭ, № 6018-3



Рис. 4. Шама'ил. 1317/1900. Бумага, 46,0×37,0 см. МАЭ, № 6018-4

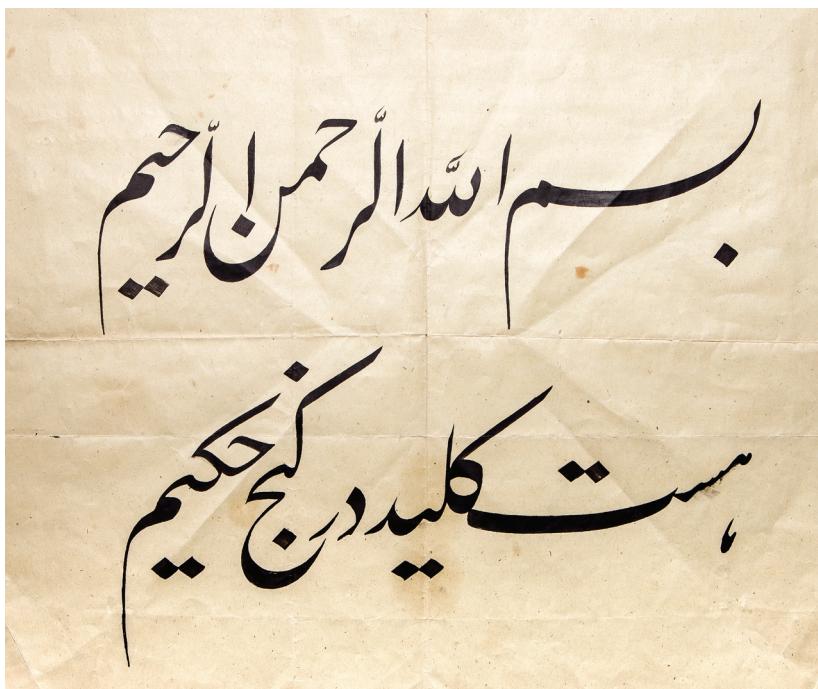


Рис. 5. Каллиграфическая надпись. Бумага, 30,7×5,7 см. МАЭ, № 6018-5

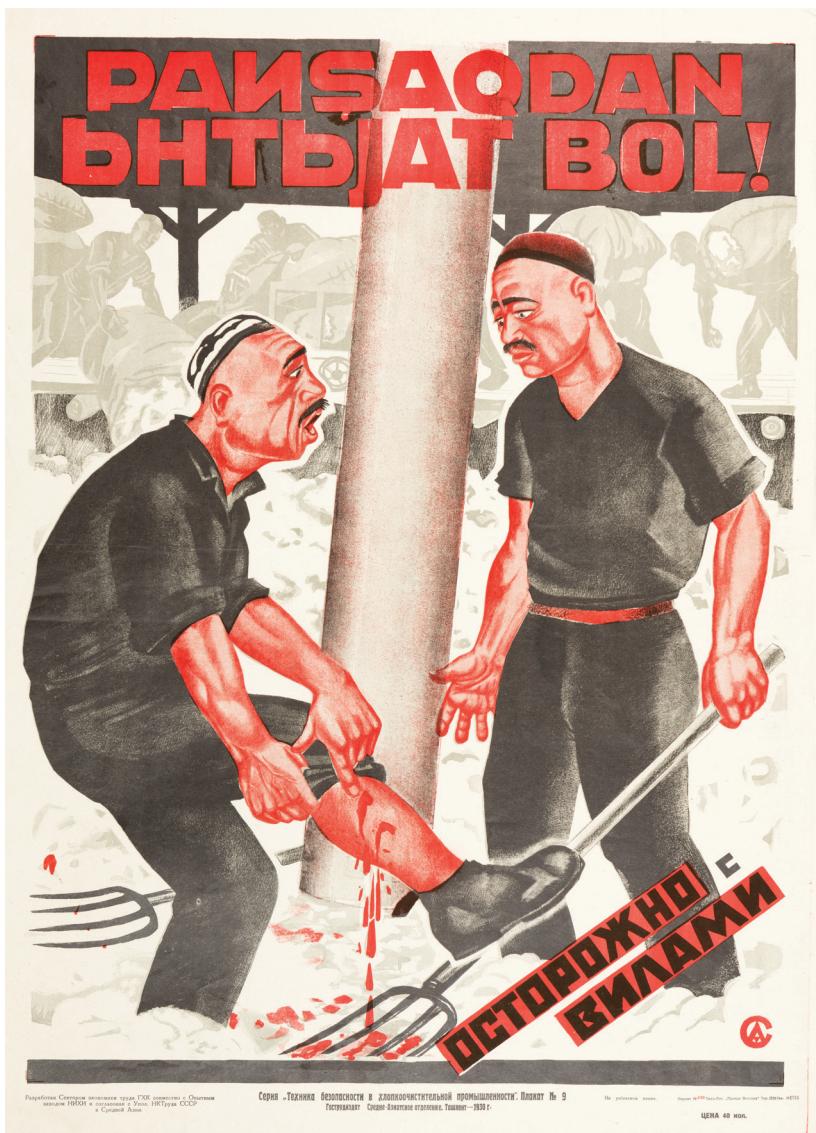


Рис. 6. Плакат. «Осторожно с вилами» (на узбекском в латинской графике и русском языках). Литография многоцветная. Ташкент, 1930 г.
Бумага, 74,0×52,0 см. МАЭ, № 4514-6



Рис. 7. Плакат. «Красный обоз хлопка» (на русском и узбекском в латинской и арабской графике языках). Печать офсетная. Москва. Бумага, 37,6×53,9 см. МАЭ, № 4514-20



Рис. 8. Плакат. «Под знаменем Ленина — вперед к мировому Октябрю!»
(на узбекском в латинской графике и русском языках).
Литография многоцветная. Бумага, 73,7×104,3 см. МАЭ, № 4514-15



Рис. 9. Плакат. «Ишаны, табибы, муллы губят здоровье трудящихся. Не поддавайся обману! Лечись в советских больницах» (на узбекском в латинской графике и русском языках). Литография многоцветная. Москва — Ленинград, 1930 г. Бумага, 71,5×50,5 см. МАЭ, № 4514-10



КООПЕРАТИВНЫЙ ЖЕНСКИЙ МАГАЗИН

Каждый день новые впечатления,
До истоны волнил рассказами.
Минуты наполнены цветными
Москвы и Ташкента воспоминаниями.
Но не только нужные прозмыты
Были в памяти у девушки.
Здесь же вслух читаются газеты
(Дело о Гитлеровской Германии).
Здесь любезна открытоею может
Оба всем спросить и рассказать;

(Годы: 26—4—1951)

Кооперативный магазин
Устроил встречу для женщин:
Услышать трудовых женщин развязали
Лицес, за границу этого порога:
Министр труда, народный комиссар
И для многих новых гордога
Сотни женщин из разных стран
Давались лет бывшей рабой Фатима
Джевонхой—в семье отца, потом
У тиррана-мужа Ибрагима.

(Типография Центрполиграфа, Москва, Донецкий 30.)

Её камни установлены отчаянно:
Несколько грудей от боли:
«Старый быт—наши недобрые края,
Мы хотим жить в новом мире, добром,
Если же этой дороги нет?
Да, мы хотим жить в новом мире, добром,
Раз запад сдал она. С тех пор
Почти все наши женщины вновь в борьбе
Джекхон, правитель и любовник
Загородка просветленный мир.

Смена эпохи предстает вновь.
И вновь вспоминают старые времена.
И как ты, мама сумку свою,
И как ты, папа, сажаешь деревья,
И какой трудно радость жизни новой...»

*(Минув год. Фатима—на рапорте
Все вспоминают старые времена,
Чтоб потом верной вести атаки
На застенки дали бытовые...)*

(Тип. 27. 100... — Цена 10 коп.)

Рис. 10. Плакат. «Кооперативный женский магазин» (на русском языке).
Печать офсетная. Москва. Бумага, 26,8×34,5 см. МАЭ, № 4514-32



Рис. 11. Стенная газета. «Будёновец» (на русском языке). Выпуск № 3 от 8 марта 1931 г. Графика. Бумага, 83,5×63,5 см. МАЭ, № 4514-37

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Архивные материалы

Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 1. Д. 350. Л. 87–90.

Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 524.2.

Государственный архив Оренбургской области. Ф. 173. Оп. 3. Д. 5262. Л. 18–27.

Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 2452. Оп. 3. Ед. хр. 681.

Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1926). Ед. хр. 8.

Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1931). Д. 14. Л. 41, 43.

Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 142. Оп. 2. Ед. хр. 60, 73.

Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 849. Оп. 3. Ед. хр. 545.

Центральный государственный исторический архив УзССР. Ф. И-1. Оп. 17. Д. 5594.

Центральный государственный исторический архив УзССР. Ф. И-1. Оп. 19. Д. 7489, 10392.

Литература и источники

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

Абашин С. Б. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб., 2007.

Абашин С. Б., Савин И. Г. Ош, 2010: конфликтующая этничность // Этничность и религия в современных конфликтах. М., 2012. С. 23–56.

Абашин С. Н. Рецензия на книгу Веры Тольц «Собственный Восток России: политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и ранесоветский период // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 343–351.

Абашин С. Н. Советский кишлак. Между колониализмом и модернизацией. М., 2015.

Абашин С. Н. «Сарты — народ с будущим»: этнография и империя в русском Туркестане // Ориентализм vs Ориенталистика: сб. статей / сост. В. О. Бобровников, С. Дж. Мири. М., 2016. С. 207–234.

Аббасова Г. Э. Узбекистан в советском изобразительном искусстве 1920–1930-х гг. Опыт построения «ментальной карты» // Поиск: Политика. Обществоведение. Искусство. Социология. Культура. №1 (42). 2014. С. 55–66.

Абрамзон С. М. Очерк культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946.

Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

Абрамzon С. M., Антипина K. I., Васильева Г. П., Махова Е. И., Сулейманов Д. Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан М., 1958. (Труды института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XXXVII).

Абрамов Г. Развитие фотоаппаратостроения в России до 1917 года. URL: <http://www.photohistory.ru/1207248166951435.html> (дата обращения: 29.11.2019).

Авеев В. В. (публикатор). Ермолин Николай Александрович. URL: www.stereoscop.ru/photograph/ермолин-николай (дата обращения: 28.10.2019).

Алишева А. Религиозная ситуация в Кыргызстане // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 4 (5). URL: http://ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_09_alisheva.shtml (дата обращения: 20.08.2019).

Алымов С. С. Понятие «пережиток» и советские социальные науки в 1950–1960-е гг. // Антропологический форум. 2012. № 16. С. 261–287.

Аль-Манах. Поэзия и проза востоковедов. Вып. 4 / сост. М. А. Родионов, М. Н. Суворов, Ю. Б. Гаврилова. СПб., 2013.

Аль-Манах. Поэзия и проза востоковедов. Будущее в прошлом. Вып. 5 / сост. М. А. Родионов, М. Н. Суворов. СПб., 2018.

Амитин-Шатиро З. Л. Аннотированный указатель литературы по истории, археологии и этнографии Киргизии (1750–1917). Фрунзе, 1958.

Антипина К. И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962.

Асанканов А., Бекмухamedова Н. Акыны и манасчы — создатели и хранители духовной культуры кыргызского народа. Бишкек, 1999.

Байгузина, Е. Н. Загадки Эберлинга, или Балерина М. Т. Семенова в мастерской художника // Вестник Академии Русского балета им. А. Я. Вагановой. 2014. № 3 (32) С. 131–142. URL: <https://vaganovaacademy.ru/>

vaganova/science/vestnik/%D0%92%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%BD%D0%B8%D0%BA_%D0%90%D0%A0%D0%91_%E2%84%963(32)2014.pdf (дата обращения: 29.11.2019).

Бартольд В. История изучения Востока в Европе и России. Лекции, читанные в университете и в Ленинградском институте живых восточных языков. 2-е изд. Л., 1925.

Бартольд В. В. Киргизы. Исторический очерк // Бартольд В. В. Сочинения. М., 1963. Т. II.

Бартольд В. В. Записка по вопросу об исторических взаимоотношениях турецких и иранских народностей Средней Азии // Восток: Афроазиатские общества: история и современность. 1991. № 5. С. 162–167.

Бархатова Е. В. Русская светопись. Первый век фотоискусства 1839–1914. СПб., 2009.

Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.

Баялиева Т. Д. Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление. Фрунзе, 1981.

Бежкович А. С. Этнографические рисунки Вл. Плотникова по быту казахов (1859–1862 гг.) // Советская этнография 1953. № 4. С. 113–119.

Белоруссова С. Ю. #Силакряшен: виртуальная жизнь непризнанного народа // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 47–52.

Белькинд Л. Д. Александр Ильич Шпаковский. М.; Л., 1949.

Бобровников В. О., Конев А. Ю. Свои «чужие»: инородцы и туземцы в Российской империи // Ориентализм vs ориенталистика: сб. статей / сост. В. О. Бобровников, С. Дж. Мири. М., 2016. С. 167–206.

Боголюбов А. А. Ковровые изделия Средней Азии из собрания, составленного А. А. Боголюбовым. Вып. 1–2. СПб., 1908.

Бронникова О. М., Прищепова В. А. Каталог коллекций отдела Средней Азии и Казахстана МАЭ // Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. Л., 1989. С. 180–221. (Сб. МАЭ. Т. XLIII).

[Бурдуков Н.] Ковровое производство Закаспийской области. [СПб.], 1903а.

Бурдуков Н. Ковровое производство Закаспийского края и Кавказа и зависимость его от растительных красок, привозимых из Персии. СПб., 1903б.

[Бурдуков Н.] Ковры Туркестана коллекции Н. Бурдукова. [СПб.], 1904а.

Бурдуков Н. Указатель к коврам, выставленным на Исторической выставке в Музее училища бар. Штиглица. СПб., 1904б.

- Бустанов А. К. Ножницы для среднеазиатской историографии: «восточные проекты» ленинградского востоковедения // Ориентализм vs ориенталистика: сб. статей / сост. В. О. Бобровников, С. Дж. Мири. М., 2016. С. 108–166.
- Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений: в 4 т. Алма-Ата. 1961–1968.
- Вельтман А. Ф. Поэты 1820х–1830-х годов. Л., 1972. Т. 2.
- Вельтман А. Ф. Сборник произведений. М., 2014.
- Венецианов Г. «Джума Машид» в Большом драматическом // Рабочий и театр. 25 февраля 1928а. № 9. С. 7.
- Венецианов Г. Автор о пьесе // Рабочий и театр. 25 февраля 1928б. № 9. С. 7.
- Вершовский А. Стрит-фотография: Открытие плоскости. Языки, история, эволюция идей непостановочной художественной фотографии. Учебно-методическое пособие. М., 2012.
- «Верующие крашены его еще при жизни называли святым человеком...». 24.01.2015. URL: https://ruskline.ru/analitika/2015/01/24/veruyuwie_kryasheny_ego_ewyo_pri_zhizni_nazyvali_svyatym_chelovekom (дата обращения: 23.11.2019).
- Вестник Выставки. 1909. № 1–18.
- Вирский М. Выставка сельского хозяйства и промышленности в Самарканде в 1894 г. Справочная книжка Самаркандской обл. Вып. III. Самарканд, 1895. С. 94–133.
- Водяная пантомима-феерия А. Жарова и Г. Венецианова. 1-й Госцирк. Москва, сезон 1932 г.
- Воскресинский А. Предисловие // Письма Н. И. Ильминского к крещенным татарам. Казань, 1896. С. I–XXVIII.
- [Грипич А. Л.] Воспоминания о М. Ф. Астангове // Михаил Астангов: статьи и воспоминания / сост. Н. Э. Альтман и О. Н. Россихина; подбор фот. М. А. Марковой. М., 1971. С. 249–258.
- Восточные мотивы. Стихотворения и поэмы / сост. Л. Е. Черкасский, В. В. Муравьев. Послесл. Вяч. Вс. Иванова. М., 1985.
- Всемирная иллюстрация. 1873. № 229, 240; 1878. № 493.
- Всемирная Парижская выставка 1900 г. // Туркестанские ведомости. 26 ноября 1900 г.
- Всероссийская этнографическая выставка и славянский съезд в Москве 1867 г. М., 1867.
- Вяткин М. П. Путевые замечания Омского гарнизонного полка лекаря Зибберштейна. М., 1936. (Ист. архив. Т. 1).

Гаврилова Т. М. Ориентализм: приемы и методы работы с историческими источниками и литературой: учеб.-мет. пособие. Ярославль, 2018.

Гидони А. Колониальные постановки // Современный театр. 13 декабря 1927. № 15. С. 228–230.

Головина О. С. Русская фотографическая периодика (1858–1917 гг.) // Фотография. Изображение. Документ. Вып. 1 (1). М., 2010. С. 55–75.

Головнёв А. В., Белоруссова С. Ю. О роли личности в этноистории: Алексей Маметьев и народостроительство нагайбаков // Этнографическое обозрение. № 5. 2018. С. 78–94.

Головнёв А. В., Перевалова Е. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. ЭтноПроект, или Персонализация этничности (по материалам Уральской ЭтноЭкспедиции) // Уральский исторический вестник. 2016. № 4 (53). С. 142–148.

Голос. 1870. № 165, 193.

Голубева М. Три времени. От Прошедшего совершенного — к Будущему неопределенному // Санкт-Петербургский университет. 27 января 2009 г. № 1 (3787).

Государственный Большой драматический театр им. М. Горького 1919–1939. Л., 1939.

Григорьев В. В. Об отношении России к Востоку. Речь, произнесенная исправляющим должностным профессора В. Григорьевым. Одесса, 1840.

Григорьев В. В. Русская политика в отношении Средней Азии. Исторический очерк. СПб., 1874. (Сборник государственных знаний. Т. 1).

Грипич А. Режиссер о постановке // Рабочий и театр. 25 февраля 1928. № 9. С. 7.

Даудов А. Х., Мамышева Е. П. Из истории латинизации национальных алфавитов СССР // Вестник СПбГУ. 2011. Сер. 2. Вып. 2. С. 7–12.

Деятельность. 1870. № 111.

Джекенбекова С. С. Процессы модернизации повседневной жизни кыргызов в контексте теории «Path dependence» в XIX веке. Бишкек, 2015.

Джераси Р. Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России / авториз. пер. с англ. В. Гончарова. М., 2013.

«Джума Машид». Драма в 6 частях Г. С. Венецианова. Пост. А. Л. Грипич, худ. оформл. М. З. Левин. М.; Л., 1928.

Дикий А. Д. Избранное / сост. Н. Г. Литвиненко, предисл. З. В. Владимировой. М., 1976.

Длужневская Г. В. Историко-археологическое наследие Азиатской России в фотодокументах второй половины XIX — первой половины XX в. (по фондам научного архива Института истории материальной культуры Российской академии наук): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2008.

Дмитрий Багаев: летописец Павлодарского Прииртышья / сост. В. Д. Болтина, Т. Е. Покидаева, Л. В. Шевелева. Павлодар, 2017.

Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881. Январь. Глава вторая. IV. Вопросы и ответы // Собрание сочинений: в 15 томах. СПб., 1995. Т. 14.

Дублицкий В. Н. Родословные таблицы кара-киргиз, проживающих в Джетысуйской области, и краткая их история. Алма-Ата, 1923.

Дудин С. М. Ковровые изделия Средней Азии // Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. VII. Л., 1928. С. 71–166.

Дыйканова Ч. К., Дыйканов Т. К., Семанчина Ж. Б. Святые места Кыргызстана. Бишкек, 2004.

Дыренкова Н. П. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов (по материалам, собранным летом 1926 г. в Нарынском районе Семиреченской области) // Сборник этнографических материалов. Вып. 2. М.; Л., 1927. С. 7–26.

Емекеев С. Ногайбаки // Оренбургские епархиальные ведомости. 1902. № 21 (неофиц.). С. 764–768.

Емельянов В. В. Вольдемар Казимирович Шилейко. Научная биография. СПб., 2019.

Загонек В. В. Альфред Эберлинг — художник и фотограф // Научные труды. № 22. СПб., 2012. С. 48–51.

Загонек В. В. В мастерской Владимира Загонека // Вопросы Анненковедения. 2014. № 92. URL: <https://artrz.ru/download/1804782386/1805172601/3> (дата обращения: 29.11.2019).

Загородникова Т. Н. Индия и Серебряный век русской культуры: очерки русско-индийских отношений. М., 2018.

Закаспийское обозрение. 9 декабря 1910 г. № 270.

Земледельческая газета. 1872. № 38.

Зиновьев Е. Свое чужое // Нева. 2009. № 10. С. 247.

Зульфикаров Т. Нефритовый ларец. 2019. URL: http://zavtra.ru/blogs/nefritovij_laretc (дата обращения: 5.11.2019).

Ибрагимов С. И. Узбекский алфавит и вопросы его совершенствования // Вопросы совершенствования алфавитов тюркских языков СССР. М., 1972. С. 157–173.

- Иллюстративная неделя. 16 сентября 1873 г. № 36.
- Именной Высочайший Указ, данный Сенату, «Об укреплении начал веротерпимости», 17 апреля 1905 г. URL: <http://drevo-info.ru/articles/10330.html> (дата обращения: 25.05.2017).
- Иосиф Вейнерович, оператор, режиссер, фронтовой кинооператор. URL: <https://csdfmuseum.ru/names/504> (дата обращения: 23.11.2019).
- Исхаков Р. Р. Вклад Н. И. Ильминского в развитие просветительского движения крещеных нерусских народов Волго-Уралья // Гасырлар авазы. 2015. № 3–4. С. 117–135.
- Кадыров Ш. Российско-туркестанский исторический словарь. Т. 2. Осло, 2004.
- Казакбаев А. Традиции или пережитки // Известия. 8 июня 1960.
- Кальменс И. По старой схеме // Рабочий и театр. 11 марта 1928 г. № 11.
- Капеллер А. Россия — многонациональная империя: возникновение, история, распад. М., 2000.
- Каракеева С. К. Современная киргизская городская семья. Фрунзе, 1981.
- Касымалиев Б. Ж. Язык и символика национальных традиций: кыргызско-русский тематический словарь обычаяй и традиций кыргызского народа. Бишкек, 2009.
- Каталог Всероссийской выставки в Нижнем Новгороде. СПб., 1896.
- Каталог кустарной выставки в Санкт-Петербурге в 1902 г. СПб., 1902.
- Каталог Среднеазиатской выставки в Москве. М., 1891.
- Каталог Туркестанской выставки. М., 1872.
- Каталог-путеводитель Туркестанской 25-летней юбилейной выставки. Ташкент, 1909.
- Киргизы. М., 2016. (Народы и культура).
- Кирчо Л. Б. Формирование древнейшей протогородской цивилизации бронзового века Средней Азии (по материалам Алтын-депе) // У истоков цивилизации: сб. статей к 75-летию виктора Ивановича Сариниди / отв. ред. М. Ф. Косарев, П. М. Кожин, Н. А. Дубова. М., 2004. С. 142–160.
- Книга деяний Ардашира сына Папака / пер. О. М. Чунаковой. Л., 1987.
- Коваленко П. С. Бийск. URL: www.rusalbom.ru/articles/default/biysk.html (дата обращения: 28.10.2019).
- Космарская Н. П. «Дети империи» в постсоветской Центральной Азии: адаптивные практики и ментальные сдвиги (руssкие в Киргизии, 1992–2002). М., 2006.

Космарская Н. П. «Мы все сейчас в одной лодке — и русские, и киргизы» // Неприкосновенный запас. 2009. № 4. С. 245–256.

Костина Е. Художники театра. 50 лет советского искусства. М., 1969.

Котин И. Ю., Краснодембская Н. Г., Соболева Е. С. А. М. Мерварт и индология: программы и проекты 1920-х годов // Международная научно-практическая конференция «Периховское наследие». Т. XIV: Преподобный Сергий Радонежский в жизни и творчестве Перихов. Проблемы и перспективы сохранения Периховского наследия. СПб., 2015. С. 277–304.

Котин И. Ю., Краснодембская Н. Г., Соболева Е. С. Экспедиция МАЭ на Цейлон и в Индию в 1914–1918 гг. История. Коллекции. Научное наследие. СПб., 2018.

Кочкунов А. С. Традиционная свадьба кыргызского народа (структура и некоторые вопросы семантики обрядовых ритуалов) // Вопросы истории Кыргызстана, 2012. № 4. С. 191–214.

Кочкунов А. С., Мурзакметов А. К. Обряды жизненного цикла // Кыргызы. М., 2016. С. 300–356. (Народы и культуры).

Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики. М.; Л., 1950.

Кузнецов В. М. «Проезжие» и краеведы-любители у истоков изучения традиционной культуры русского населения Южного Урала в дореволюционный период. Челябинск, 2006.

Кыдыраева Р. З. В начале было слово... Бишкек, 2013.

Лаврентьев А. Фотография в журнале «СССР на стройке» // СССР на стройке / сост. В. Гоникберг, А. Мещеряков. М., 2011. С. 7–11.

Ласкин С. «Ильминского в святые!» Опасная провокация исламофобов <http://www.ansar.ru/analytics/ilminskogo-v-svyatye-opasnaya-provokaciya-islamofobov.2015> (дата обращения: 23.11.2019).

Латыпов Р. Т. Национальная политика на Урале в 1920-е — первой половине 1930-х годов: дис. канд. ист. наук. Екатеринбург, 2001.

Ливен Д. Российская империя и ее враги с XVI в. до наших дней. М., 2007.

Лысенко В. Г. Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксеноологии) // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 61–77.

Люцигер А. О. История инструментальных гидрометеорологических наблюдений на Алтае. Барнаул, 2017.

Маев Н. А. Туркестанская выставка 1890 г. Путеводитель по выставке и ее отделам. Ташкент, 1890.

- Маев Н. Туркестанская выставка 1886 г. Ташкент, 1886.
- Малащенко А. Религия в общественно-политической жизни стран Центральной Азии (к постановке проблемы) // Центральная Азия и Кавказ. 1997. № 6 (12). URL: http://www.ca-c.org/journal/12-1997/st_07_malashenko.shtml (дата обращения: 1.09.2019).
- Мальчик А. Ю. История кыргызского народного прикладного искусства: эволюция кыргызского орнамента с древнейших времен до XX века. Бишкек, 2005.
- Мамбеталиева К. Быт и культура шахтеров-киргизов каменноугольной промышленности Киргизии. Фрунзе, 1963.
- Мамбеталиева К. Семья и семейно-брачные отношения рабочих киргизов горно-рудной промышленности Киргизии. Фрунзе, 1971.
- Масан М. С., Яковлева Н. А. Игнатов // Энциклопедия Алтайского края. Барнаул. 1997. Т. 2. С. 156.
- Массон В. М. Поселение Джейтун (проблема становления производящей экономики). Л., 1971. (Материалы и исследования по археологии СССР. № 180).
- Матвеева П. А. «Все человечество едино»: В. В. Радлов и МАЭ. СПб., 2014.
- Махова Е. И. Материальная культура киргизов как источник изучения их этногенеза // Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Фрунзе, 1959. Т. III. С. 44–58.
- Мерварт А. М. Отдел Индии: краткий очерк индийской культуры по материалам Отдела Индии МАЭ. Л., 1927а.
- Мерварт А. М. Сюжет Сакунталы в малабарской народной драме // Восточные записки. Л., 1927б. Т. 1. С. 117–130.
- Мерварт А. М. Элемент народного творчества в классической драме древней Индии // Сборник МАЭ. Т. VII. Л., 1928. С. 267–282.
- Мерварт А. М. Индийский народный театр // Восточный театр / под ред. А. М. Мерварта. Л., 1929.
- Мерварт А. М., Мерварт Л. А. Отчет об этнографической экспедиции в Индию в 1914–1918 гг. Л.: Изд-во Академии наук СССР. 1927.
- Мерварт Л. А. Техника сказывания сказок у сингальцев // Сказочная комиссия в 1926 г. Л., 1927. С. 50–59.
- Мерварт Л. А. Сказания о Паттини-деви // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. VII. Л., 1928. С. 242–266.
- Миллер А. И. Империя Романовых и национализм: эссе по методологии исторического исследования. М., 2008.
- Московские ведомости. 1870. № 102.

Мошкова В. Г. Племенные голи в туркменских коврах // Советская этнография. 1946. № 1.

Мошкова В. Г. Джульхирсы. Ташкент, 1951. (Труды Музея истории народов Узбекистана. Вып. 1).

Мошкова В. Г. Ковры народов Средней Азии конца XIX — начала XX вв. Материалы экспедиций 1929–1945 годов / обраб., доп. и подгот. к печати А. С. Морозовой. Ташкент, 1970.

Мудролюбова С. В. Миссионерская и просветительская деятельность Н. И. Ильминского в Вятской губернии // Новый исторический вестник. 2006. № 1 (14). С. 100–108.

Мурзакметов А. Кыргыз ырым-жырымдары. Ош, 2005.

Мягков Б. Булгаков на Патриарших. М., 2008.

Наливкин В. П. Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913.

Народы Средней Азии и Казахстана: В 2 т. / под ред. С. П. Толстова, Т. А. Жданко, С. М. Абрамзона, Н. А. Кислякова. М., 1962–1963.

Небольсин П. И. Очерки торговли России со странами Средней Азии. СПб, 1856. (Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т. X).

Немчинский М. И. Жизнь страны на манеже цирка. Кн. 1. М., 2017.

Нива. 1902. № 11–13; 1904. № 22; 1906. № 38.

Никитин В. А. Альфред Эберлинг — фотограф прекрасных дам и неизвестного Петербурга // Журнал Санкт-Петербургского университета. 2013. № 4 (3862). URL: <http://journal.spbu.ru/?p=9774> (дата обращения: 29.11.2019).

Никитин В. А. Альфред Эберлинг — фотограф неизвестного Петербурга. URL: http://www.photounion.ru>Show_Issue.php?inum=7 (дата обращения: 29.11.2019).

Николай Ильминский: от неприятия к реабилитации. 2012 URL: <http://tuganaylar.ru/index.php/news/etnograficheskaya-mozaika/nikolay-ilminskiy-ot-nepriyatiya-k-reabilitatsii> (дата обращения: 23.11.2019).

Новые постановки театра б. «Корш» // Известия. 21 января 1928 г. № 15.

Новгородова Э. А. Древняя Монголия (некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории). М., 1989.

Нойманн И. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004.

Нуркова В. В. Зеркало с памятью. Феномен фотографии. Культурно-исторический анализ. М., 2006.

О Востоке, о любви. Стихи восточников и востоковедов к 150-летию Восточного факультета / сост. М. А. Родионов, М. Н. Суворов, И. М. Дьяков. СПб., 2005.

О Цирке им. Юрия Никулина. Ч. 34. URL: <http://www.cirk-nikulina.ru/articles/id38/> (дата обращения: 01.06.2019).

Ориентализм vs ориенталистика: сб. статей / сост. В. О. Бобровников, С. Дж. Мири. М., 2016.

Открытое обращение кряшен к Патриарху Московскому и Всея Руси Кириллу. 2013. URL:(<https://zvezdapovolzhya.ru/obshestvo/otkrytoe-obraschenie-kryashen-k-patriarhu-moskovskomu-i-vseya-rusii-kirillu-24-01-2014.html>) [дата обращения: 3.05.2019]).

Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1904 год // Оренбургские епархиальные ведомости. 1905. № 17 (офиц.). С. 436–449.

Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1908 год // Оренбургские епархиальные ведомости. 1908. № 48 (офиц.). С. 402–410.

Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1909 год // Оренбургские епархиальные ведомости. 1910. № 30 (офиц.). С. 238–246.

Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1911 год // Оренбургские епархиальные ведомости. 1912. № 36–37 (офиц.). С. 390–398.

Отчет о ковровой выставке 6–7 декабря 1910 г. в г. Мерве. Асхабад, 1913. (Обзор Закаспийской области за 1910 г.).

Петербургский художник и фотограф Альфред Эберлинг. 2018. URL: <https://picturehistory.livejournal.com/3488782.html> (дата обращения: 29.11.2019).

Пирожкова Т. В. Славянофильская журналистика. М., 1997.

Письма кряшен Н. И. Ильминскому: письма народных учителей и православных священнослужителей Н. И. Ильминскому и священнику В. Т. Тимофееву / сост., пер. Д. Сизов. Казань, 2014.

Письма Н. И. Ильминского к крещеным татарам. Казань, 1896.

Плакат Советского Востока, 1918–1940: альбом-каталог / сост. М. Филатова при участии В. Бобровникова; пер. с тюрк. яз. А. Сырейщикова и др. М., 2013.

Плотников В. Н. Поминка (Ас). Этнографический очерк из быта западноуральских киргизов // Записки Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. Вып. I. Казань. 1870. С. 137–150.

- Плотников Л. Н. Моя встреча с Валихановым в Петербурге // Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений: в 5 т. Алма-Ата. 1968. Т. IV.
- Погорельский П., Батраков В. Экономика кочевого аула Киргизстана. М., 1930.
- Попова Л. Ф. Казахские головные уборы в альбоме рисунков В. Плотникова // Лавровский сборник. СПб., 2011. С. 92–98.
- Почекаев Р. Ю. Эволюция взглядов на личность и деятельность первого туркестанского генерал-губернатора К. П. фон Кауфмана в отечественной историографии // Кунсткамера. 2019. № 2 (4). С. 164–176.
- Правда. 11 января 1928 г.
- Прищепова В. А. Из коллекций К. К. Юдахина в собраниях МАЭ // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1998. С. 44–54.
- Прищепова В. А. Коллекции заговорили: история формирования коллекций МАЭ по Средней Азии и Казахстану. СПб., 2000.
- Прокурин В. Н. Фотосалон «Лейбин и сыновья» // Очерки истории Алматы. Алма-Ата от А до Я в калейдоскопе событий. URL: <http://vernoye-almaty.kz/a-z/f2.shtml> (дата обращения: 28.10.2019).
- Радлов В. В. Средняя Зерафшанская долина // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Вып. 6. СПб., 1880. С. 20–81.
- Рамазанова Н. В. Музыкант Н. М. Стрельников. URL: http://expositions.nlr.ru/ex_manus/strelnikov/strelnikov.php (дата обращения: 01.06.2019).
- Резван Е. А. Между Туркестаном и Тибетом: салары. СПб., 2010.
- Резван Е. А. В зеркале времени: диалог культур в «русском мире». СПб., 2011.
- Резван Е. А. Введение в коранистику. Казань, 2014.
- Резван Е. А. Запад и западничество: от «Безбожника» к «Charlie Hebdo» // Уважение к священному: между терроризмом и свободой слова. СПб., 2015. С. 108–113.
- Резван Е. А., Резван М. Е. Русская дверь на Восток // Василий Верещагин. 1842–1904. М., 2018. С. 200–213.
- Резван М. Е. Герменевтика сновидения в контексте общемусульманской сновидческой реальности (на примере сновидений о Коране) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. II. СПб., 2009. С. 48–75.
- Резван М. Е. «Лестницы и змеи», мусульманская гадательная таблица из собрания МАЭ РАН // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 91–105.

Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / отв. ред. А. В. Смирнов. М., 2010. (Труды Института восточных культур и античности. Вып. XXVII).

Русская госдрама. По СССР. Одесса // Современный театр. 20 декабря 1927. № 16. С. 254.

Русская мысль. 25 сентября 1975 г. № 30070.

Русский Туркестан: сборник по поводу политехнической выставки. Вып. 2: статьи по этнографии, технике, сельскому хозяйству, естественной истории. М., 1872.

Русское искусство на кустарной выставке в Петербурге в 1913 г. СПб., 1913.

С. А. Из быта нагайбак // Оренбургские епархиальные ведомости. 1912. № 32–33. С. 649–653.

Садыков Х. Убайдулла Ходжаев. Штрихи к политическому портрету // Человек и политика. 1991. № 11. С. 75–82.

Сарианиди В. И. Маргуш. Древневосточное царство в старой дельте реки Мургаб. Asgabat, 2002.

Сафронов Р. Тенденции развития ислама в Центральной Азии (к итогам конференции Центра стратегических и политических исследований США) // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 4 (5). URL: http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_02_safronov.shtml (дата обращения: 10.09.2019).

Свое чужое. Поэзия востоковедов / сост. М. А. Родионов, М. Н. Суворов. СПб., 2007.

Семенов А. А. Библиографический указатель по ковровым тканям Азии. Ташкент, 1925.

Семенов-Тян-Шанский П. П. Первая поездка на Тянь-Шань, или Небесный хребет до верховья реки Яксарта или Сыр-Дары в 1857 г. // Вестник РГО. 1858. № 5.

Семенов-Тян-Шанский П. П. Путешествие в Тянь-Шань в 1856–1857 гг. // Семенов-Тян-Шанский П. П. Мемуары. М., 1947. Т. 2.

Симаков Г. Н., Стасевич И. В. С. М. Абрамзон — историк, этнограф, фольклорист // Комплексный подход в изучении природы, общества и человека: сб. докл. междунар. науч. конф., посвящ. 110-летию со дня рождения С. М. Абрамзона. Бишкек. 2015. С. 5–11.

Ситнянский Г. Ю. Отношения Севера и Юга Киргизии: история и современность. М. 2007. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 198).

- Ситнянский Г. Ю. Россия и Центральная Азия: вместе или врозь? М., 2011.
- Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.
- Смирнов А. В. Работа над ошибками: чем объяснить герменевтическую неудачу Т. Ибрагима? // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012. С. 601–634.
- Соболев В. Г. Историография российского ориентализма: к вопросу о методологии исследования // Pax Islamica. 2013. № 2. С. 39–59.
- Соболев В. Г., Суворов М. Н. Ислам на Западе: учеб. пособие. СПб., 2016.
- Соболева Е. С. Программы по востоковедению в работе Рабоче-Крестьянского Радиоуниверситета в 1920-е годы // Петербургский Периховский сборник. Вып. X. СПб., 2017. С. 148–161.
- Современный театр. 13 декабря 1927. № 15; 15 ноября 1927. № 11.
- Соколовский С. В. Образы других в российской политике, науке и праве. М., 2001.
- Соловьев В. С. Словесность или Истина? // Соловьев В. С. Собрание сочинений: в 10 т. 2-е изд. СПб., 1914. Т. 10.
- Соловьева К. Ю. Образы народов Российской империи 1860-х гг. (по материалам Этнографической выставки 1867 г.) // Славяне Европы и народы России. К 140-летию Первой этнографической выставки 1867 года. СПб., 2008. С. 58–83.
- Солтоноев Б. Кызыл Кыргыз тарыхы: Тарыхый очерктер. Бишкек, 1993. Кн. 1, 2.
- СССР на стройке. 1937. № 2.
- СССР на стройке / сост. В. Гоникберг, А. Мещеряков. М., 2011.
- Стасевич И. В. Современный Кыргызстан: повторная исламизация или возрождение национальной культуры // Этнографическое обозрение. 2018. № 2. С. 76–88.
- Стасевич И. В., Попова Л. Ф. По следам предшественников, открывая новые пути (этнографическая экспедиция петербургских этнографов в Киргизию в 2012 г. // Тюркский альманах. Алматы, 2013а. С. 814–829.
- Стасевич И. В., Попова Л. Ф. Институт семьи в современном сельском обществе Киргизии (по материалам полевых исследований 2011–2012 гг.) // Иран-наме. 2013б. № 3 (27). С. 195–207.
- Стасов В. В. Наша этнографическая выставка и ее критика // Стасов В. В. Собр. соч. СПб., 1894. Т. III.

Стасов В. В. Фотография и гравюра. СПб., 1856.

Стасов В. В. Фотографические и фототипические коллекции Императорской Публичной библиотеки. СПб., 1885.

Стеблин-Каменский И. М. Заратустра-Зороастр // Гаты Заратуштры / пер. с авест., вступ. ст., коммент. и прилож. И. М. Стеблин-Каменского. СПб., 2009.

Схиммельпенник ван дер Ойе Д. Ориентализм — дело тонкое // Ab Imperio. 2002. № 1. С. 249–309.

Схиммельпенник ван дер Ойе Д. Русский ориентализм. Азия в российском сознании от эпохи Петра Великого до Белой эмиграции. М., 2018.

Татарский шамаиль: слово и образ: каталог выставки. М., 2009.

Тимонов В. Е. Международная выставка в Глазго. СПб., 1902.

Тольц В. «Собственный Восток России». Политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. М., 2013.

Три времени. Прошедшее совершенное. Настоящее продолженное. Будущее неопределенное. Поэзия востоковедов. Вып. 3 / сост. М. А. Родионов, М. Н. Суворов. СПб., 2009.

Труды Третьего Международного съезда ориенталистов в Петербурге: 1876. Т. 1. СПб., 1879.

Туркестанские ведомости. 1893. № 82; 1896. № 49; 26 ноября 1900; 1909. № 82; 1912. № 7 (А. Е. Ковровое производство в Туркестане; Отчет об Асхабадской выставке 30–31 декабря 1911 г.); 1913, № 98; 1914, № 39.

Туркестанский сборник сочинений и статей, относящийся до Средней Азии вообще и Туркестанского края в особенности, составленный по поручению Туркестанского военного генерал-губернатора К. фон Кауфмана В. И. Межовым. Т. 1–150. Систематический и азбучный указатели сочинений и статей на русском и иностранных языках. СПб., 1878 [т. 27 (1870); т. 40 (1871), т. 42 (1873), т. 43 (1873), т. 80 (1874), т. 83 (1874)].

Указатель русской этнографической выставки, устроенной Императорским Обществом любителей естествознания в 1867 году. М., 1867.

Уриэль [О. Литовский]. «Джума-Машид» в театре б. Корша // Вечерняя Москва. 1 декабря 1927 г.

Участие Закаспийской области на Всероссийской выставке 1896 г. Обзор Закаспийской области 1896 г. Приложение. Асхабад, 1897.

Фелькерзам А. Е. Старинные ковры Средней Азии // Старые годы. СПб., 1914. С. 57–110.

Фелькерзам А. Е. Старинные ковры Средней Азии // Старые годы. Пг., 1915. С. 17–40.

- Фиельструп Ф. А. Исследования среди кара-киргиз // Этнографические экспедиции 1924 и 1925 гг. Л., 1926. С. 47–53.
- Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.
- Флит А. Агитационные пьесы. Сухая схема // Рабочий и театр. 11 марта 1928. № 11. С. 3.
- Фомина Ю. Мемуары. 1974. URL: <http://jgreenlamp.narod.ru/fomina2.htm> (дата обращения: 20.11.2019).
- Фуко М. «Нужно защищать общество»: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975/1976 уч. г. / пер. с франц. Е. А. Самарской. СПб., 2005.
- Халид А. Российская история и спор об ориентализме // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет. М., 2005. С. 311–323.
- Харьков, Театр русской драмы. 1927 «Джума Машид» // Современный театр. 18 октября 1927. № 7. С. 112.
- Художники русского театра 1880–1930: собрание Никиты и Нины Лобановых-Ростовских. М., 1994.
- Царева Е. Г. Тотемные изображения на ворсовых коврах Средней Амудары // У истоков цивилизации: сб. статей к 75-летию Виктора Ивановича Сарианиди / отв. ред. М. Ф. Косарев, П. М. Кожин, Н. А. Дубова. М., 2004. С. 202–224.
- Царева Е. Г. Ворсовое ткачество Средней Амудары в контексте евразийской традиции // Котин И. Ю., Родионов М. А., Царева Е. Г. Социум и окружающий мир в традициях Центральной, Южной и Юго-Западной Азии. СПб., 2006. С. 3–98.
- Царева Е. Г. Туркменские ковры в музеях Санкт-Петербурга // Туркменский ковер — эталон красоты нашей цветущей родины. Ашхабад, 2008. С. 49–54.
- Царева Е. Г. Восточные ковры в русских коллекциях и интерьерах. Ч. I. XV–XVII вв. // Радловский сборник. СПб., 2016. С. 81–89.
- Царская Россия в фотоколлекциях из дворца Йылдыз / куратор и составитель К. Фырат, ред. А. М. Озайетгин. Стамбул, 2019.
- Чабров Г. Н. Туркестан на всероссийских и всемирных выставках (1867–1914 гг.). Ташкент, 1958.
- Чотаева Ч. Этнокультурные факторы в истории государственного строительства Кыргызстана. URL: http://elibrary.auca.kg/bitstream/123456789/2232/1/Chotaeva_Etnokul%27turnye%20faktory%20v%20

istorii%20gosudarstvennogo%20stroitel%27stva%20Kyrgyzstana_2005.pdf (дата обращения: 20.02.2018).

Шамсутов Р. И. Арабографическое искусство казанских (половецких) татар: трансформация во времени // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13, № 4. С. 141–164.

Шкапский О. Туркестанская выставка // Новости. 1890. № 281.

Шляхов А. Л. «Молодая Раневская. Это я, Фанечка...» М., 2006. URL: <http://www.f-ranevskaya.ru/publikacii/molodaya-ranevskaya-eto-ya-fanechka14.html> (дата обращения: 01.06.2019).

Эткинд А. Бремя бритого человека, или Внутренняя колонизация России // Ab Imperio. 2002. № 1. С. 265–299.

Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М., 2013.

Юхновский Н. Первая официальная выставка в Самарканде // Туркестанские ведомости. 1894. № 85.

Яковлев Г. А. Н. Ильминский о сближении «инородцев» с русским народом // Вестник Челябинского государственного педагогического университета им. И. Я. Яковлева. 2010. Т. 1, № 3 (67). С. 185–189.

Aijaz A. Between Orientalism and Historicism // Orientalism: A Reader / ed. A. L. Macfie. Edinburgh, 2000.

Andreeva E. Russia and Iran in the Great Game. Travelogues and Orientalism. London; New York, 2007.

Arendt H. On Violence. Orlando, 1970.

Berger J. About Looking. New York, 1980.

Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies / eds. Eli Franco, Karin Preisendanz. Amsterdam; Atlanta, 1997.

Blauner R. Internal Colonialism and Ghetto Revolt // Social Problems. 1969. Vol. 16 (4). P. 393–408.

Blavatsky H. Zoroastrianism in the Light of Occult Philosophy // Zoroastrianism in the light of theosophy: being a collection of selected articles from the theosophical literature. Bombay, 1898. P. 35–51.

Bogolubov A. A. Tapisseries de l'Asie centrale faisant partie de la collection réunie. St. Pétersbourg, 1908.

Bogolubov A. A. Carpets of Central Asia / ed. by J. M. A. Thompson. Ramsdell, 1973.

Boguslavskaya Ir. Ya., Tsareva E. The Turkmen Wedding // Sovrani Tappeti. Il tappeto orientale dal XV al XIX secolo. Milano, 1999. P. 203–232.

- Bustanov A.* Soviet Orientalism and the Creation of Central Asian Nations. London; New York, 2015.
- Cassin J., Hoffmeister P.* Tent band — Tent Bag. Classic Turkmen Weaving. Adraskand, 1988.
- Césaire A.* Discourse sur le colonialisme. Paris, 1955.
- Duyker E., Younger C.* Molly and the Raja: Race, Romance and the Raj. Sylvania, 1991.
- Etkind A.* Internal Colonization. Russia's Imperial Experience. Malden, MA, 2011.
- Gallo M.* The Poster in History. Toledo, 2001.
- Hechter M.* Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development. London, 1975.
- Henderson S.* The Elephant in the Room: Orientalism and Russian Studies // Slovo. 2007. Vol. 19, № 2. P. 125–135.
- Hyde Th.* Historia religionis veterum Persarum, Oxford, 1700; repr. as Veterum persarum et parthorum et medorum religionis historia. Ed. secunda. Oxford, 1760.
- Ibn Warraq.* Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism. New York: 2007.
- Irwin R.* For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies. London, 2007.
- Khalid A.* Russian History and the Debate over Orientalism // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. Fall 2000 (New Series). Vol. 1, № 4. P. 691–699.
- Knight N.* Grigor'ev in Orenburg, 1851–1862: Russian Orientalism in the Service of Empire? // Slavic Review. 2000. Vol. 59, № 1. P. 74–100.
- Kopf D.* Hermeneutics versus History // Journal of Asian Studies. 2000. 39 (3). P. 495–506
- Kramer M.* Ivory Towers on Sand. The Failure of Middle Eastern Studies in America. Washington, 2001.
- Kudriavtceva A., Rezvan E.* Earthly Maiden and Heavenly Maiden (on the Interpretation of the Image of Woman in Pre-Islamic Poetry and the Qur'an) // Manuscripta Orientalia. 2017. Vol. 23, № 1. P. 10–20.
- Lewis B.* Islam and the West. Oxford, 1993.
- Lockman Z.* Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism. Cambridge, 2004.
- Malia M.* Russia Through the Western Eyes. Cambridge, 1999.
- Meerwarth A. M.* The Dramas of Bhasa: A Literary Study // Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal (NS). 1917a. Vol. XIII, № 5. P. 261–280.

Meerwarth-Levina L. The Hindu Goddess Pattini in the Buddhist Popular Beliefs of Ceylon // Ceylon Antiquary and Literary Register. 1916–1917. Vol. I, pt. 1. P. 29–37.

Meerwarth A. M. Les Kathakalis du Malabar // Journal Asiatique. 1926. Vol. 4. P. 200.

Montier J.-P. Henri Cartier-Bresson and the Artless Art. London, 1995.

Moshkova V. G. Carpets of People of Central Asia // ed and tr. by G. W. O'Bannon, O. K. Amanova-Olsen. Tucson, 1996

Photography in Russia 1840–1940 / ed. by D. Eliot. Oxford, 1992.

Rezvan E., Rezvan M. The Qur'an and Muslim Manuscript Tradition. Selected Articles. 2013. URL: <http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-236-4> (дата обращения: 23.11.2019).

Rodionov M. Profiles under pressure. Orientalists in Petrograd / Lenin-grad, 1918–1956 // The Heritage of Soviet Oriental Studies / ed. by M. Kemper, S. Konermann. London; New York, 2011. P. 47–57.

Rodionov M. Post-Orientalism in the poetry of modern St. Petersburg scholars // Journal of Intercultural Inquiry. University of Sunderland UK. 2015. Vol. 1, № 1 (Autumn). P. 60–68. URL: <http://sunderlandcultureresearch.blogspot.co.uk/2015/10/first-edition-of-journal-of.html> (дата обращения: 25.11.2019).

Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917 / eds. D. R. Brower, E. J. Lazzerini. Indiana, 1997.

Said E. Orientalism. London, 1979.

Said E. Culture and Imperialism. New York, 1993.

Smith R. M. Persian Art. New York, 1877.

Sontag H. S. On Photography. New York, 1977.

Stasevich I. "Kazakh Women Wedding Headdress in the MAE RAS Collection" // Manuscripta Orientalia. 2016. Vol. 22, № 1. P. 20–36.

Stausberg M. Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit // Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42. 2 vols. Berlin; New York, 1998.

Stausberg M. Zoroaster VI. as Perceived in Western Europe After Antiquity // Encyclopaedia Iranica, online edition. URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-perceived-in-europe> (дата обращения 5.11.2019).

Sunderland W. Taming the Wild Field: Colonization and Empire on the Russian Steppe. London, 2004.

The Edward Said Reader / eds. Moustafa Bayoumi, Andrew Rubin. New York, 2000.

- The Sidewalk Never Ends: Street Photography Since the 1970's. Chicago, 2001.
- Tolz V. Russia's Own Orient. The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods. Oxford, 2011.
- Tsareva E. Saryk tent bags in the State Museum of Ethnography of the Peoples of the USSR // Hali. 1978. Vol. 1, № 3. P. 277–281.
- Tsareva E. Rugs and Carpets from Central Asia. The Russian Collections. Leningrad; London, 1984a.
- Tsareva E. Salor Carpets // Hali. 1984b. Vol. 6, № 2. P. 126–135.
- Tsareva E. The Dudin Collections: Selected Masterpieces. Ersari tent bags // Hali. 1985. Vol. 7, № 3. P. 14–24, 67–68.
- Tsareva E. Thirty masterpieces from the Collection of S. M. Dudin // Oriental Rug Review. Tucson, 1990a. P. 64–96.
- Tsareva E. Selection from the State Ethnographic Museum of the Peoples of the USSR // Oriental Rugs from Pacific Collections. Catalogue of an Exhibition for the VIth ICOIC, San Francisco / comp. by M. Eiland. San Francisco, 1990b. P. 236–244.
- Tsareva E. Carpets of Central Asian Nomads. Genova, 1994.
- Tsareva E. G. Bogolubov and Other Early Central Asian Carpet Collections in the Russian Ethnographic Museum // Oriental Rugs from Atlantic Collections. Philadelphia, 1996. P. 112–161.
- Tsareva E. Los oficiales rusos en Asia Central. Los Zares y los Pueblos. Valencia, 1998. P. 15–30.
- Tsareva E. Turkmen Carpets. The Hoffmeister Collection. Masterpieces of the Steppe Art from 16th to 19th Centuries. Stuttgart, 2011.
- Tsareva E. Turkmen Carpets. The Neville Kingston Collection. London, 2016.
- Vasiltsov K., Fedkevich D. The Tea Bowl Is Passed Around in a Circle": Central Asian *Chaykhanas* in the Photos of the 1930s (on the Materials of the MAE RAS Collections) // Manuscripta Orientalia. 2019. Vol. 25, № 1. P. 28–44.
- Volkov D. Russia's Turn to Persia. Orientalism in Diplomacy and Intelligence. Cambridge, 2018.

Научное издание

**РУССКИЙ ОРИЕНТАЛИЗМ
(НАУКА, ИСКУССТВО, КОЛЛЕКЦИИ)**

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор *М. В. Банкович*

Корректор *Е. З. Чикадзе*

Компьютерный макет *Н. И. Пашковской*

Подписано в печать 00.00.2019.

Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 17. Уч.-изд. л. 15.

Тираж 150 экз.

МАЭ РАН

199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в