



Е. И. Кононенко

**ЭВОЛЮЦИЯ
АРХИТЕКТУРЫ
ОСМАНСКОЙ
МЕЧЕТИ**

Евгений Кононенко

**Эволюция архитектуры
османской мечети**

«Прогресс-Традиция»

2022

УДК 72.033
ББК 85.113(3)

Кононенко Е. И.

Эволюция архитектуры османской мечети / Е. И. Кононенко —
«Прогресс-Традиция», 2022

ISBN 978-5-89826-667-7

В книге, являющейся продолжением изданной в 2017 г. монографии «Анатолийская мечеть XI–XV вв.», подробно рассматривается архитектура мусульманских культовых зданий Османской империи с XIV по начало XX в. Особое внимание уделено сложению и развитию архитектурного типа «большой османской мечети», ставшей своеобразной «визитной карточкой» всей османской культуры. Анализируются место мастерской зодчего Синана в истории османского и мусульманского культового зодчества в целом, адаптация османской архитектурой XVIII–XIX вв. европейских образцов, поиски национального стиля в строительной практике последних десятилетий существования Османского государства. Многие рассмотренные памятники привлекаются к исследованию истории османской культовой архитектуры впервые. Книга адресована историкам архитектуры и изобразительного искусства, востоковедам, исследователям культуры исламской цивилизации, читателям, интересующимся культурой Востока.

УДК 72.033
ББК 85.113(3)

ISBN 978-5-89826-667-7

© Кононенко Е. И., 2022
© Прогресс-Традиция, 2022

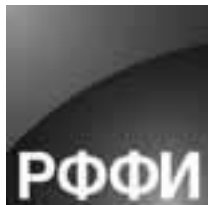
Содержание

Предисловие	7
Генезис зально-купольной мечети	12
Возникновение анатолийской мечети	15
Мечети тюркских эмиратов XII в	19
Типы сельджукской культовой архитектуры	26
Мечети анатолийских княжеств XIV–XV вв	37
Мечеть в раннеосманской архитектуре: основные типы	50
Периодизация и типология османской архитектуры	50
Становление османского культового зодчества	56
Конец ознакомительного фрагмента.	57

Евгений Кононенко

Эволюция архитектуры османской мечети

Государственный институт искусствознания



Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 21-112-00068

Рецензенты:

И.В. Палагуца, доктор исторических наук, Санкт-Петербургская государственная художественно-промышленная академия им. А.Л. Штиглица

А.Е. Гриц, кандидат искусствоведения, Государственный институт искусствознания



This book which is a sequel to the monograph *Anatolian Mosque of the 11th – 15th Centuries*, accurately considers the architecture of Moslem cult buildings from the 14th to the early 20th century. Special attention is paid to formation and development of the architectural type of the Great Ottoman mosque, which has become sort of an identification card of the whole Ottoman culture. The authors analyze the place of Sinan's architectural workshop in the history of the Ottoman and Moslem cult architecture as a whole, how the Ottoman architecture of the 18th – 19th centuries adapted European samples, what the searches of national style looked like in the building practice of the last decades of the Ottoman Empire. Many of the monuments considered are attracted to the investigation of the history of the Ottoman cult architecture for the first time.

The book is addressed to historians of architecture and fine arts, orientalists, researchers of the culture of the Islam civilization, to readers interested in the culture of the Orient.

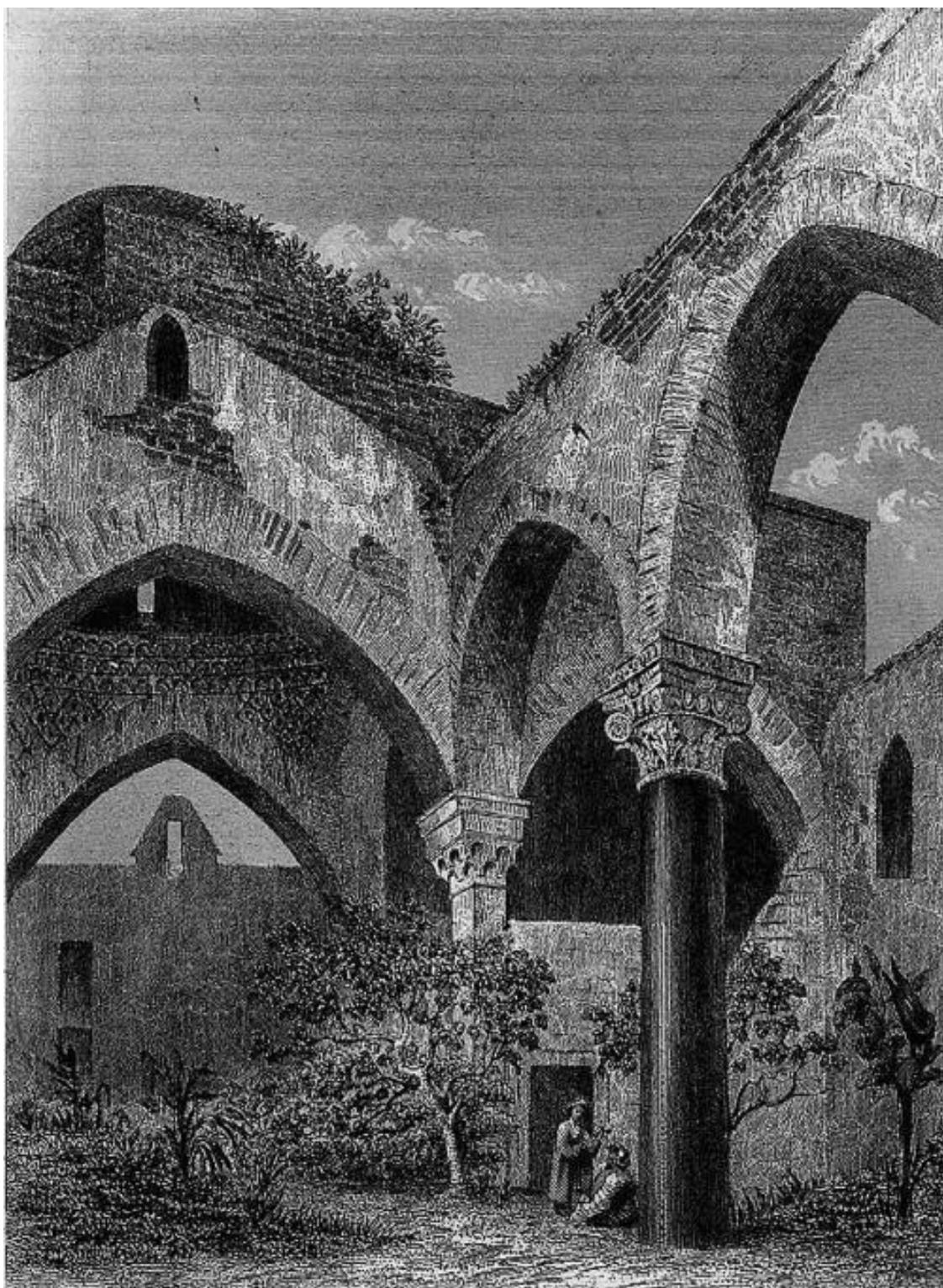
В издании использованы иллюстрации из личных архивов

Е. Кононенко, А. Абишева, М. Асхадуллиной, М. Бутырского, Е. Гончарова, О. Евдокименко, П. Коротчиковой, Н. Лаврентьевой, А. Малько, И. Митрофанова, И. Поповой, Е. Рухадзе, Е. Чеховской, Л. Ботеча, Ю. Вурмаза, Ш. Сахиноглу

© Кононенко Е.И., автор, 2021

© Прогресс-Традиция, 2022

Предисловие



Данная книга должна была стать частью большой работы «Очерки истории турецкой архитектуры», в которой я предполагал охватить под одной обложкой всю историю мусульманского зодчества на территории современной Турции, очертить основные проблемы, описать

наиболее значимые памятники, выделить крупные фигуры и события, поделиться впечатлениями от отдельных культовых ансамблей, прикрывая субъективность отбора материала и его интерпретации самим жанром очерков.

Однако в процессе работы стало понятно, что историю архитектуры мусульманской Анатолии нельзя начинать со знаменитых памятников Конийского султаната: сооружениям, возведенным в XIII в. по заказу Сельджуков Рума, предшествовала архитектурная традиция тюркских княжеств – Артукидов, Данишмендидов, Салтукидов, в свою очередь опиравшаяся на культовое зодчество Великих Сельджуков, включивших Восточную Анатолию в состав Аббасидского Халифата. Исследовательская честность заставила рассмотреть влияние омейядских мечетей на формирование мусульманской архитектуры Анатолии, а сельджукских памятников XI–XII вв. – на возникновение самостоятельных типов культовых зданий в землях Артукидов, Данишмендидов и т. д. В свою очередь немногие дошедшие до нас памятники тюркских княжеств позволили реконструировать формирование особого архитектурного типа – «официальной сельджукской мечети» – в Конийском султанате к середине XIII в. Угасающая после монгольского завоевания, но по-прежнему авторитетная сельджукская традиция повлияла на сложение архитектурных школ в княжествах-*бейликах*, составивших в XIV в. конкуренцию периферийному государству Османов, и рассматривать становление раннеосманской архитектуры без учета «анатолийской альтернативы» было бы несправедливо...

Таким образом, первоначальный замысел разрастался, обрастал «протуберанцами» и превратился в работу, завершённую в 2014 г. и опубликованную под названием «Анатолийская мечеть XI–XV вв.»¹ Верхней границей рассмотренного материала стало взятие Константинополя в 1453 г. – это событие принципиально важно для сложения «имперской идеологии», восприятия османами себя как преемников Второго Рима и основателей новой мировой Империи, формирования «стамбулоцентричности» османского мира. Падение Византии маркировало вступление Османского государства – и архитектуры этого государства, – в стадию зрелости.

Но «великолепный век» оказался вне объема и задач «Анатолийской мечети». В «Заключении» я, надеясь на продолжение работы, наметил некоторые необходимые темы новых очерков: формирование архитектурного типа «большой османской мечети», творчество Синана, распространение столичной архитектурной традиции на окраинные территории Империи, реакция османской культуры на европейскую моду, «эпоха тюльпанов» и запоздалое «османское барокко», обращение к европейскому опыту в XIX в. и поиски национального стиля... Именно эти заранее сформулированные темы и предопределили содержание новой книги, посвященной собственно османскому культовому зодчеству.

Логично было бы продолжить рассмотрение материала с момента, на котором закончилась «Анатолийская мечеть», т. е. с середины XV в.; однако стало очевидным, что необходимо изложить предысторию и обрисовать контекст становления архитектуры «стамбульского периода». Предполагать непереносимое наличие предыдущей книги под рукой у читателя было бы самонадеянно, просто сослаться на опубликованную монографию показалось недостаточно, поэтому две первые главы в настоящей работе резюмируют сказанное ранее, – но лишь настолько, насколько это необходимо, чтобы избежать необходимости «смотреть подробнее», постоянно заглядывая под другую обложку.

Следует оговорить, что данная монография – первый опыт изложения истории архитектуры османской мечети от ее появления до распада Османской империи. Прекрасное исследование типологии мечети, предпринятое А. Кураном², прервалось на публикации раннеосманского материала. Авторы фундаментальных обобщающих работ ограничиваются определенным периодом, регионом, группой памятников или сосредотачиваются на конкретной научной проблеме (особенно это характерно для диссертаций)³. Попытки написать «боль-

шую историю» всего османского зодчества (включающую не только культовые комплексы, но и дворцы, административные сооружения, жилые здания) предоставили огромное количество фактов, однако само разнообразие рассматриваемых объектов зачастую вынуждало оставлять изложение этих фактов без выводов. Кроме того, авторы хрестоматийных «историй османской архитектуры» оговаривали подчинение своей работы некоей основной проблеме: для Г. Гудвина таковой стало выявление закономерности появления и творческого потенциала «османского барокко» XVIII в.⁴, Дж. Фрили ограничился периодом существования собственно Османского государства и лишь северо-восточной территорией современной Турции⁵; Д. Кубан стремился раскрыть прежде всего социальные связи османского зодчества, уделяя особое внимание документированным особенностям конкретного заказа и его исполнения⁶, при этом отталкиваясь от фигуры Синана, деятельность которого была положена им в основу периодизации материала.

Данная работа не должна восприниматься как претензия на полную и последовательную историю архитектуры османской мечети. Я пытался обозначить и проанализировать основные направления и проблемы формирования и развития различных типов и форм культового зодчества, зачастую объединяемых расплывчатым представлением о «турецкой мечети». Особое внимание уделено архитектурному типу «большой османской мечети», ставшему квинтэссенцией планировочных, конструктивных и композиционных поисков придворных мастеров⁷. Особенности и эволюция этого типа ранее явились предметом диссертационного исследования⁸; но любое расширение контекста предполагает новый взгляд. Необходимое привлечение иного материала, выделение других проблем и групп памятников – архитектурных типов («малых мечетей» Синана, «павильонных мечетей» XIX в. и т. д.), результатов частного заказа, стилистических поисков в последний век существования Османской империи – заставило значительно дополнить текст, пересмотреть некоторые собственные оценки и выводы, осознать и заполнить имеющиеся лакуны.

Очевидная неполнота данной монографии, возможные неточности, спорные суждения должны рассматриваться как стимул для продолжения исследований. Это же касается целого ряда вопросов, безусловно важных для понимания архитектуры, но вторичных (на мой взгляд) для формообразования либо же требующих иной авторской компетенции – например, материалов, архитектурного декора, росписей (как правило, поздних), проблем освещения, оформления михрабов, минбаров, лоджий и т. д.: постановку и решение этих вопросов я оставляю возможным последователям в надежде, что выполненная мной работа в чем-то облегчит их задачи.

Второй исследовательский акцент предлагаемого исследования – выделение политической риторики в качестве одного из основных (если не главенствующего) факторов формообразования мусульманского культового зодчества, т. е. использование архитектуры мечети для выражения идеи могущества государства и отражения его покровительства исламу. Полагаю, что читателям, взявшим в руки книгу по истории архитектуры, нет нужды объяснять пропагандистскую функцию архитектурных форм в целом и их возможности в создании в массовом сознании желаемого монументального образа, воплощающего приоритетные идеи безотносительно к тому, насколько они в действительности будут реализованы (то, что А.В. Иконников называл «прогностической моделью», а Б. Батуман – «идеологическим симулякром»⁹). Отсутствие религиозных нормативов форм мечети обеспечило их способность трансформироваться в результате любых влияний и отражать любые факультативные иконографические программы. Одна из таких программ была определена самим фактом закладки мечетей от имени правителя и заключалась в отражении в культовом здании представлений о легитимности власти, политических ориентиров и претензий¹⁰. Особенности подобных ориентиров и

способы их реализации рассматриваются на примере различных типов сельджукских и османских культовых зданий.

В «Анатолийской мечети» внимание читателя было привлечено к памятникам, расположенным в трех десятках городов Турции. В настоящей книге, как и в монографии Дж. Фрили, акцент сделан в первую очередь на столичной архитектуре, и объясняется этот акцент задачей продемонстрировать векторы и проблемы эволюции османской мечети. Во-первых, поиски новых форм культовой архитектуры осуществлялись прежде всего (а иногда и исключительно) в Стамбуле придворными мастерами, работавшими по заказу самого султана, членов монаршей семьи и высших чиновников; провинциальные мечети часто или весьма слабо отражали эти поиски, или же вообще не отразили их. Во-вторых, значительная часть культовых зданий в провинциальных городах (в том числе наиболее крупных) либо подверглись активным (часто губительным) позднеосманским «реставрациям», либо оказались значительно перестроены уже в период Республики, когда их историко-художественное своеобразие было принесено в жертву более насущным потребностям общин.

Необходимо оговорить ориентацию публикуемых архитектурных планов, которая может показаться непривычной, особенно в сравнении с другими книгами по мусульманской архитектуре. В изданиях о европейском культовом зодчестве планы христианских храмов обычно ориентированы так, чтобы более четко выявить планировочный крест (т. е. «алтарем вверх»); эта традиция механически переносится на публикации планов нехристианских культовых сооружений. В данной книге речь идет о мечетях, ориентированных, как известно, на Мекку, что применительно к западной части Турции (в том числе к Стамбулу, о котором преимущественно и пойдет речь) является направлением на юго-юго-восток, а в восточных областях Анатолии мало отличается от «строго на юг». Поскольку мы привыкли к тому, что север на карте расположен вверху, планы мечетей сориентированы по «оси ислама», чтобы михраб, обращенный на юг, оказывался внизу. Важность «оси ислама» (киблы) в пространстве мечети предопределила рассмотрение направления на михраб как продольного, из чего следует, что перпендикулярные михрабной оси нефы обозначаются как поперечные вне зависимости от пропорций здания мечети.

Я глубоко признателен своим учителям и коллегам, сотрудникам Государственного института искусствознания и Государственного музея Востока, которые читали и обсуждали фрагменты текста на разных стадиях готовности, делились литературой, фотоархивами, контактами, впечатлениями. Особую благодарность я приношу Ш.М. Шукурову, многолетнее общение с которым, а также его лекции, доклады и книги сформировали мой интерес к мусульманской архитектуре, за помощь в постановке вопросов, акцентирование целого ряда проблем, а также за постоянное доброжелательное внимание к моей работе; Е.А. Багратиони фон Брандт, обратившей мое внимание на явный недостаток в отечественной историографии обобщающих работ по турецкой культуре (студентам до сих пор приходится пользоваться добротной, но устаревшей за полвека книгой Ю.А. Миллера¹¹); Т.Х. Стародуб, выступившей придирчивым, но неизменно заинтересованным и благосклонным научным редактором текста, положенного в основу книги; Э.А. Саламзаде, Э.Д. Зиливинской, И.В. Зайцеву, А.Е. Грицу, указавшим на ряд упущений и предложившим уточнения.

Было бы несправедливо не отметить важную роль в сборе материалов для этой книги студентов и слушателей различных вузов Москвы, инициатива которых позволяла мне многократно возвращаться в Турцию, а их «образованный дилетантизм» стимулировал поиск ответов на неожиданные вопросы и обратил мое внимание на целый ряд ранее не замеченных деталей. Отдельное спасибо М. Асхадуллиной, работа с которой обогатила исследование новыми памятниками и расширила представление о позднеосманском архитектурном «историзме».

Не могу не поблагодарить и «встречающую сторону» – имамов и служителей мечетей многих городов Турции, сотрудников музеев и реставраторов, позволявших мне заходить туда,

где было закрыто, и смотреть то, что было не видно. Не могу не вспомнить добрым словом и многих не называвших своих имен жителей гостеприимной Турции, помощь которых облегчила поиски интересовавших меня памятников.

Без их участия этой книги или не было бы, или бы она была совсем другой.

Генезис зально-купольной мечети



Историю османской мечети невозможно представить в отрыве от предшествующего мусульманского зодчества Анатолии. Правда, такие попытки предпринимались – достаточно обратиться к работам Ю. Миллера, Г. Гудвина, Дж. Фрили, начавших свои обзоры с момента образования Османского государства. Однако такой подход не дает возможности продемонстрировать генезис тех типов культовых зданий, которые обозначаются как «турецкая мечеть» и противопоставляются другим региональным типам – мечетям «арабской» и «иранской»¹. Между тем композиционные отличия зально-купольной мечети, которая обычно описывается как «мечеть турецкого типа», сформировались задолго до появления той модели здания, которая ассоциируется с обликом Стамбула, «великолепным веком» Сулеймана I и архитектурными шедеврами Синана.

В данной главе мне придется кратко изложить материал, который и составил «Анатолийскую мечеть XI–XV вв.». В Предисловии к ней указывалось, что попытка обрисовать историю турецкой архитектуры «крупными мазками», ограничиваясь наиболее крупными явлениями и хрестоматийными памятниками, натолкнулась на необходимость проследить истоки и процесс формирования тех моделей, которые этими хрестоматийными памятниками представлены, и перебросить «мостики» от «больших османских мечетей» Стамбула к «официальным сельджуцким мечетям» Конийского султаната, от них – к *улу-джами* (городским мечетям) XII в., а уже от них – к первым мечетям Анатолии, построенным на рубеже XI–XII вв. династией Великих Сельджуков, распространившей власть Аббасидского халифата на «дикий запад» мусульманского мира. Кроме того, выстраивание магистральной линии эволюции архитектуры «Великие Сельджуки – Конийский султанат – Османская империя» невозможно без обращения к памятникам тюркских эмиратов, на которые разделились анатолийские владения Великих Сельджуков, и княжеств-*бейликов*, образовавшихся после распада Конийского султаната и составлявших осязательную конкуренцию Османам.

К моменту падения Византии история собственно Османской державы насчитывала уже полтора столетия², а история мусульманской государственности на территории Анатолии – более 400 лет. Выяснение истоков «классической» османской архитектуры заставляет обратиться ко всей традиции мусульманского культового зодчества Анатолии с момента ее исламизации.

Направленные Халифатом набеги тюрков-огузов (в том числе сельджуков), отодвигавшие северо-западные границы «территории ислама» (*dar al-Islam*) и затруднявшие проникновение в Сирию египетских Фатимидов и их потенциального союзника – Византии, привели к захвату мусульманами важнейшей пограничной крепости Манцикерта (Малазгирта); попытка отвоения крепости в 1071 г. обернулась разгромом византийской армии и пленением императора Романа IV Диогена. Эта победа открыла тюркам дорогу в Центральную Анатолию, где на отвоеванных у Византии землях создавались мусульманские государства (эмираты), признававшие духовную власть багдадского халифа и вассальные по отношению к султанам из династии Великих Сельджуков³.

Создание империи Великих Сельджуков оценивается как поворотная точка в истории исламской цивилизации, а осуществленная этой империей тюркизация Ближнего Востока и Анатолии рассматривается как фактор, предопределивший будущее и мусульманского, и христианского мира⁴. Высокое качество художественных произведений, создававшихся под номинальной властью Великих Сельджуков на обширной территории Халифата, и сходство результатов художественных процессов, заметных прежде всего в архитектуре как наиболее показательной части материальной культуры «мира ислама» (распространение одних и тех же архитектурных типов, строительных приемов, принципов декора зданий), заставили исследователей говорить о некоем общем «сельджукском стиле» и о еще более широком «сельджукском влиянии», хронологически и географически выходящем за пределы существования государства Великих Сельджуков.

Бурное развитие мусульманской архитектуры в начале II тысячелетия и быстрое распространение новаций действительно оказались связаны с патронатом Дома Сельджука, и причину этого неожиданного «скачка» легко предполагать в смешении традиций, дополнении достижений арабского, иранского, византийского зодчества некими дотоле неизвестными тюркскими новациями; однако же собственно «тюркскую составляющую» в той мусульманской архитектуре, которую мы обнаруживаем в XI–XIII веках во владениях Халифата (в том числе в Анатолии), вычленить невозможно. Неоднократные попытки выделить и описать эту составляющую неизменно приводили к констатации недостаточности одного лишь «этнического фактора» и признанию нехватки данных для решения «проблемы сельджукского искусства»⁵. Правомернее говорить о том, что в рамках культурно неоднородного государства Великих Сельджуков его правители смогли сформировать единый государственный заказ, в результате реализации которого выработались, в частности, общие модели архитектурных сооружений и принципы их декора.

В качестве источников сельджукской архитектуры в привычном значении – как определенного территориально-хронологического комплекса памятников, – должны рассматриваться все региональные художественные традиции, с которыми тюрки, не имевшие к тому времени собственной развитой культуры, могли познакомиться в процессе миграций на запад. Сплавления в официальном заказе разные художественные традиции, сельджуки оказались своеобразным катализатором эволюции мусульманской культуры. Появление новых моделей и типов архитектуры следует связывать прежде всего с региональными – иранскими, арабскими, армянскими, византийскими – традициями зодчества и с использованием наиболее доступных образцов, привлечением местных (в том числе немусульманских) строителей для выполнения султанских и княжеских заказов, обучением сельджукских мастеров в локальных артелях,

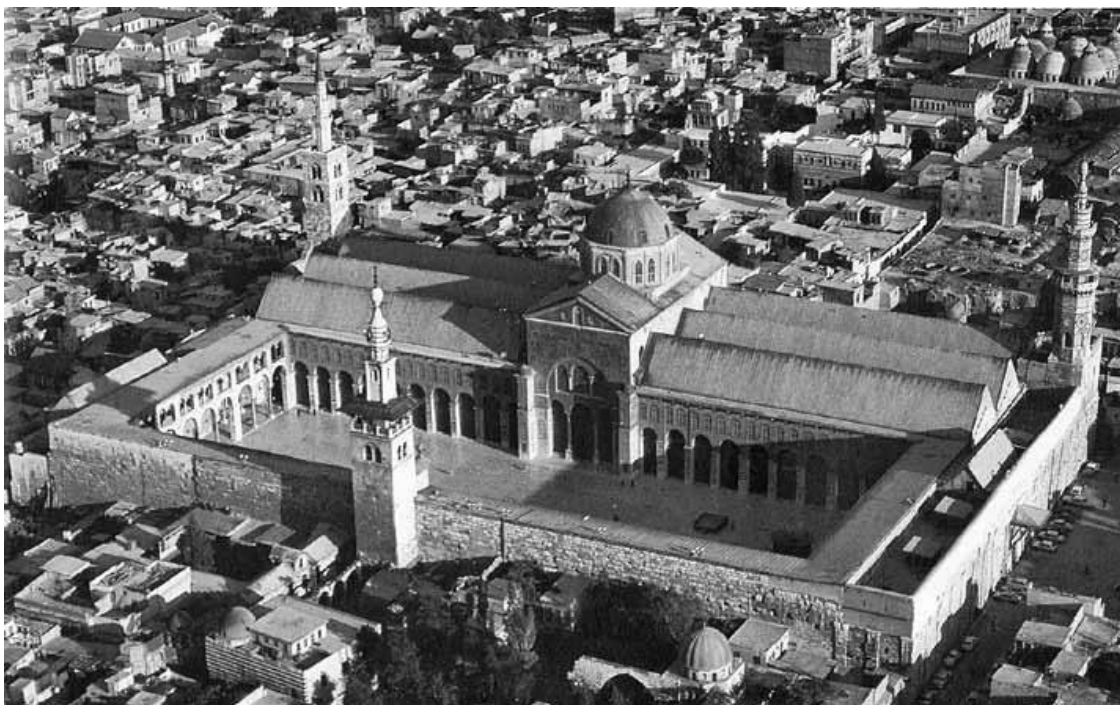
имевших собственные приемы, наработки, пристрастия. Именно такой вариант – приспособление заимствованной модели мечети к местным условиям и архитектурным традициям – был использован на этапе становления анатолийского мусульманского зодчества.

Возникновение анатолийской мечети

Юго-Восточная Анатолия стала границей «мира ислама» уже в первые десятилетия арабских завоеваний; с IX в. Диярбакыр (бывшая византийская Амида) служил центром буферных эмиратов Шейхидов и Марванидов, в Харране с конца X в. обосновалась арабская династия Нумайритов. Именно с Харраном связана самая ранняя из сохранившихся на турецких землях мечетей – Джамии аль-Фирдаус, при которой с VIII в. действовал один из древнейших университетов. Мечеть Харрана, описанная (хотя и с некоторыми ошибками) в конце XII в. Мухаммадом ибн Джубайром⁶, демонстрирует следование сирийской модели арабской дворово-гипостильной (колонной) мечети – на северо-западные окраины Халифата была перенесена омейядская архитектурная традиция, связываемая с переориентацией планировки христианских базилик⁷.

К этой же авторитетной омейядской модели поперечно-базиликальной мечети обратились исполнители заказа Великих Сельджуков в Анатолии. Улу-джами Диярбакыра (1091/1092)⁸ кажется архитектурным архаизмом: здание, воспроизводящее дворовые мечети Сирии с поперечно-нефной планировкой и скатным стропильным перекрытием молитвенного зала, легко принять за перестроенную византийскую базилику с трансептом⁹. Источником плана для Улу-джами Диярбакыра стала знаменитая мечеть Омейядов в Дамаске (706–711): обе мечети имеют трехнефное членение молитвенного зала, произведенное с помощью аркад, повышенный трансепт по центральной оси, обширный северный двор со сдвинутым к востоку входом (в Дамаске окруженный галереями, в Диярбакыре – обстроенный зданиями). Необходимо учесть, что выходящая во двор аркада молитвенного зала мечети Омейядов до конца XIX в. оставалась открытой, не отгораживая пространства зала от двора, как это было принято во всех арабских мечетях и как это было сделано в Улу-джами Диярбакыра.

Безусловно, дамаская мечеть воспринималась как прославленный архитектурный ориентир, ставший прототипом для подавляющего большинства омейядских культовых памятников Сирии, Ирака, Палестины, Египта, задавая не только их планировку и конструкцию, но даже их пропорциональные отношения. Однако на выбор образца в данном случае могла повлиять и имевшаяся строительная практика: незадолго до битвы при Манцикерте и взятия Диярбакыра в течение полутора десятилетий от имени сельджукского султана Малик-шаха производилось восстановление дамаского памятника после пожара 1069 г., а на рубеже 1080-1090-х гг. Великими Сельджуками велись работы в Большой мечети (*Джами аль-Кабир*) Алеппо, являвшейся несколько упрощенной репликой мечети Дамаска¹⁰. Таким образом, к моменту строительства диярбакырской Улу-джами в распоряжении султана были мастера, знакомые с особенностями омейядских памятников Сирии и способные воспроизвести их наиболее узнаваемые черты в Анатолии.



Мечеть Омейядов, Дамаск. Вид с северо-запада. Аэрофотосъемка



Улу-джами, Диярбакыр. Вид с запада. Аэрофотосъемка

Необходимо, однако, отметить еще один важный фактор архитектурного цитирования омейядских образцов. Говоря о формировании арабской колонной мечети, О. Грабар отметил: «От мечети явно требовалось лишь одно – огромное пространство. Все дополнения относились либо к эстетической стороне, либо к власти и церемониальному упорядочению пространства»¹¹. В отличие от храмовых религий, ислам никак не нормирует культовую архитектуру, –

даже необходимая ориентация на Мекку при совершении молитвы (*кибла*) может не выявляться архитектурными средствами¹². На архитектуру мечети, не зависящую от религиозных догматов, пространственной символики и образности, оказывали влияние целый ряд факторов, внешних по отношению к исламу, – климатические условия, привычные строительные материалы, традиции домусульманского культового зодчества и т. д. Но, как показывает вся история архитектуры мечети вообще и анатолийской (сельджукской, османской, турецкой) мечети в частности, важнейшую роль играло использование культового зодчества в качестве инструмента политической риторики, обусловленное способностью постройки выражать идеологические послышки. Архитектура, тем более культовая, наряду с нумизматикой и эпиграфикой¹³ стала одним из действенных инструментов прокламации политических ориентиров, – уже сами факты закладки мечетей на завоеванных территориях, отраженные мусульманскими историографами¹⁴, закрепляли образы правителей, радеющих о распространении ислама.

Методов визуальной политической риторики было лишь два: либо воспроизведение имевшихся авторитетных образцов, свидетельствовавшее о незыблемости и преемственности ценностей (ретроспекция), либо создание новых образцов, на которые должны были ориентироваться вассалы, декларируя верность сюзерену (проспекция). На только что присоединенных к Халифату землях тюркские правители должны были позиционировать ценности ислама, на давно исламизированных территориях – декларировать преемственность правления, и неудивительно, что политическая риторика новых владык Анатолии использовала легендарную славу первой мусульманской династии¹⁵.

Улу-джами Диярбакыра позволяет заключить, что в конце XI в. анатолийская мусульманская архитектура возникла в рамках типа арабской мечети. Ряд аспектов диярбакырского памятника (пропорции плана, композиция молитвенного зала, расположение центрального прохода и минарета) свидетельствуют о сознательной ретроспективной ориентации на «высокую традицию» Омейядов, и не важно, чем диктовался выбор такого «первоисточника» – географической близостью образцов, его безусловным авторитетом или же навыками мастеров, приобретенными в ходе ремонтных работ в Дамаске и/или Алеппо.

Улу-джами Диярбакыра оказалась не только первой сельджукской мечетью Анатолии, но единственным памятником, в котором архитекторы Великих Сельджуков столь последовательно воспроизвели омейядскую модель. Однако даже столь краткой ретроспекции оказалось достаточно для того, чтобы авторитет новой династии визуально закрепился в узнаваемом архитектурном цитировании мечети Дамаска, причем закрепился настолько, что анатолийские вассалы Великих Сельджуков в меру своих сил воспроизводили в своих постройках характерные черты именно Улу-джами Диярбакыра, воспринятой уже как проспективный образец. В первой трети XII в. новые тюркские правители возводили в городах Юго-Восточной Анатолии небольшие культовые постройки, далекие как от аббасидских образцов, так и от синхронно складывавшегося типа иранской айванной мечети. В Улу-джами Битлиса и Сиирта¹⁶ были воспроизведены элементы, присутствовавшие в Диярбакыре, – членение молитвенного зала поперечными нефами, подчеркивание михрабной оси с помощью трансепта и/или купола, перекрытия на аркадах. Таким образом, памятник, явившийся удачным примером архитектурного цитирования, сам стал источником «цитат» (не всегда очевидных). При этом конструкции построек в Битлисе и Сиирте видимых аналогий в предшествующей и современной им арабской архитектуре не находят. Отдаленные параллели их сводчатым перекрытиям можно обнаружить в сельджукских мечетях Ирана, хотя рассмотренные сооружения явно уступают по размеру и сложности планов, например, кирпичным мечетям Заваре и Наина. Использование в мечетях Восточной Анатолии каменных сводов может объясняться имевшимся здесь опытом возведения церквей, привлеченным для архитектурного заказа иной религии, иного типа сооружений и решения иных пространственных задач.

Таким образом, в первые же десятилетия после сельджукского завоевания Восточной Анатолии возводимые здесь немногочисленные мечети стали объектами архитектурных поисков. В результате довольно ограниченного выбора образцов для подражания и методов политической риторики в основу модели мечетей Великих Сельджуков была положена планировка, восходящая к омейядским памятникам. На базе этого варианта в Юго-Восточной Анатолии быстро сформировался новый тип мечети, в композиции которой, обходящейся без окруженного галереями двора, приоритет отдавался закрытому залу; мечеть из выделенной для молитвы территории превращалась в помещение, архитектурный объем, предопределяя появление зально-купольного культового здания.

Мечети тюркских эмиратов XII в

Поиски оптимальной для условий Анатолии композиции мечети активизировались после того, как Великие Сельджуки почти потеряли интерес к завоеваниям на Северо-Западе, сосредоточившись на династических междоусобицах и борьбе с исмаилитами, каракитаями и огузами¹⁷. Земли, отнятые в конце XI в. у Византии, перешли под контроль тюркских династий, формально сохранявших вассалитет по отношению к Аббасидскому Халифату и различным ветвям Дома Сельджука. Строительная деятельность князей-улубеев в различных районах Малой Азии имела разную активность и принимала различные формы, меняя интенсивность в зависимости от внутри- и внешнеполитической ситуации, финансовых возможностей и ряда других факторов. На протяжении XII в. в анатолийских эмиратах наметились сразу несколько векторов развития архитектуры мечети.



Улу-джами, Битлис. Вид с запада



Улу-джами, Сирт. Вид с северо-запада

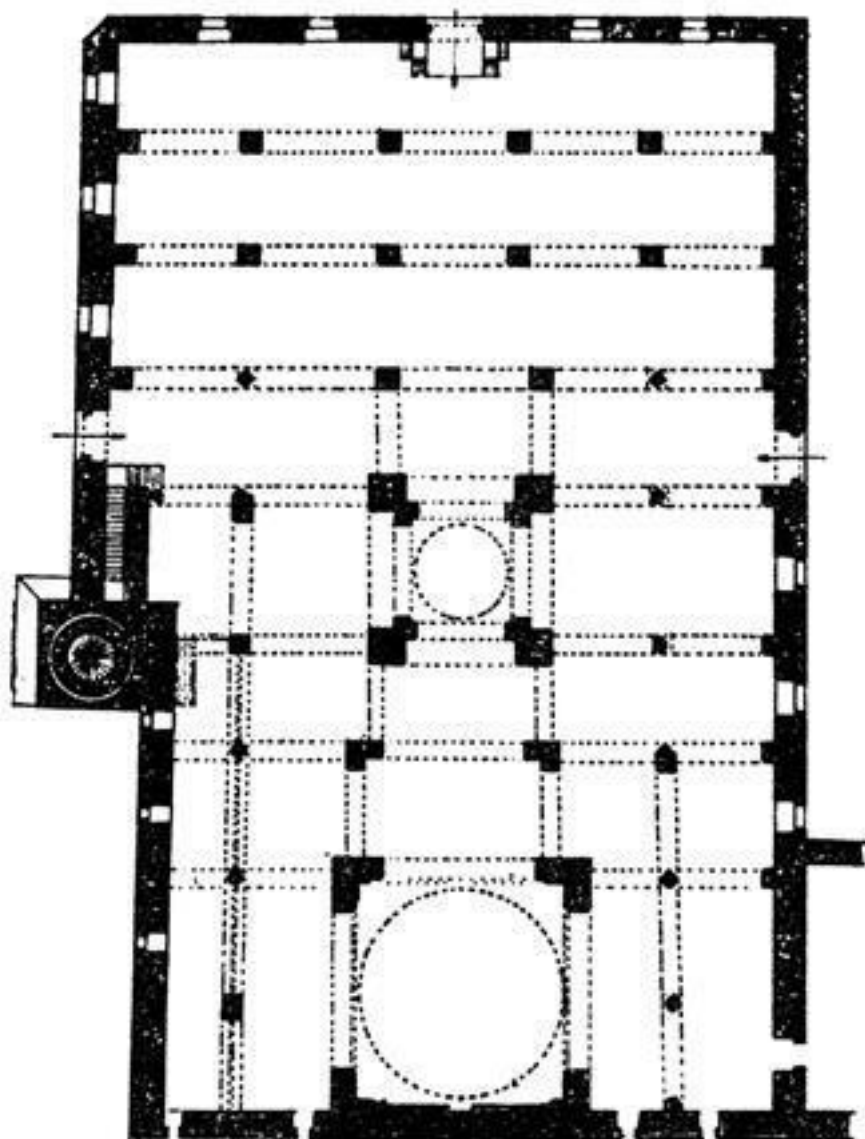
Один из вариантов мусульманского культового здания опирался на сирийскую традицию: в памятниках династии **Артукидов**, земли которых примыкали к сирийским владениям Халифата, была продолжена линия развития мечети, композиция которой состояла из поперечно ориентированного зала, предваренного двором. Большие (более 50 м вдоль стены киблы) мечети Сильвана (Майафарыкына), Мардина, Кызылтепе (Дунайсыра)¹⁸ демонстрируют единство плана: вытянутый вдоль стены киблы зал базилики, перекрытый сводами, также ориентированными в поперечном направлении (за исключением близких к крестовым сводам, перекрывающих ячейки в многократно перестроенной мечети Урфы¹⁹). В собственно артукидских базиликах (заложенных Артукидами, а не перестроенных из более ранних зданий) сделан шаг к большему единству внутреннего пространства за счет одинаковой ширины поперечных нефов; тем самым средний неф, более широкий в сирийских мечетях (планировка которых была унаследована от христианских базилик) и цитировавших их памятниках Великих Сельджуков, оказался избавлен от литургически не обоснованного акцентирования.

Важным элементом в артукидских мечетях стал купол над михрабной ячейкой плана, – в Улу-джами (Шелахаддин Айюби-джами) Сильвана, перестроенной около 1157 г., он появился в подражание знаменитому куполу Низама аль-Мулька в Пятничной мечети Исфахана²⁰, что свидетельствует о политических ориентирах восточно-анатолийских князей. Диаметр купола – 13,5 м, т. е. чуть меньше персидского образца, – практически равен длине михрабной оси старой мечети, и для погашения его распора понадобилось нарастить часть южной стены, укрепить ее контрфорсами, а с севера пристроить четвертый неф, центральные ячейки которого перекрыты крестовыми сводами. Подкупольное пространство с трех сторон ограничено одинаковыми аркадами из трех арок с более широкой центральной.

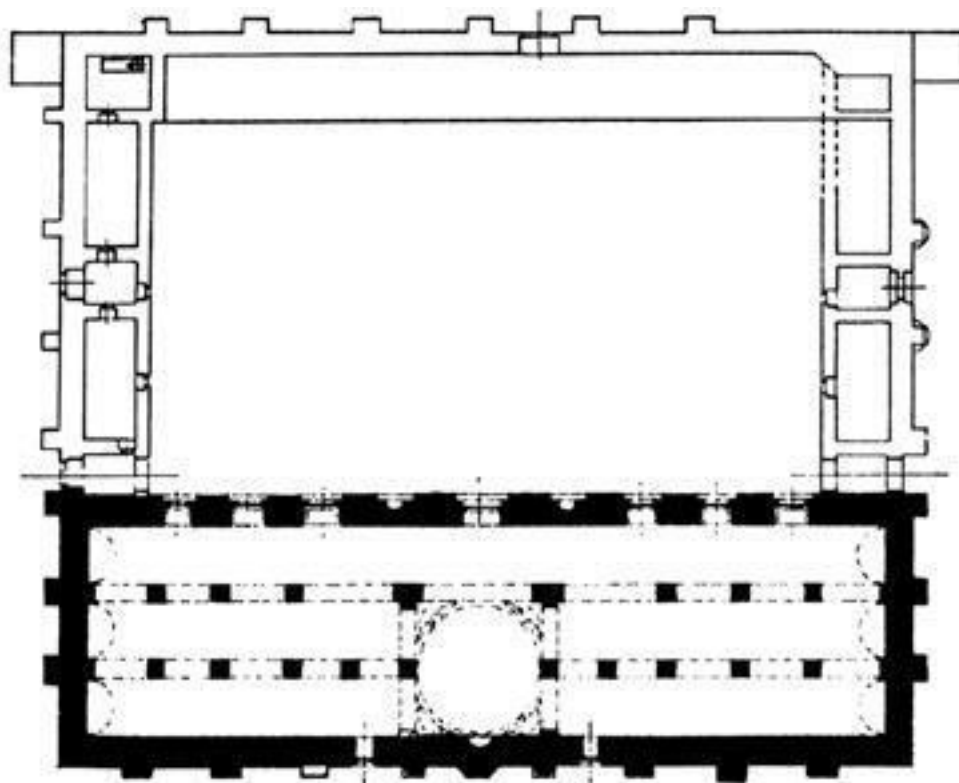
Несмотря на то что молитвенный зал мечети Сильвана «унаследован» Артукидами, перестройка здания и превращение его в купольную базилику ярко демонстрирует важность купола

в артукидской архитектуре. Купол впервые в мусульманском зодчестве (не только анатолийском) оказался явной доминантой и объема мечети, и ее внутреннего пространства. Сферическое перекрытие над михрабной ячейкой стало необходимым элементом всех артукидских культовых сооружений (нормативность купола демонстрирует и артукидская перестройка Улуджами Битлиса). Значительный размер куполов – от 10 м в диаметре – заставил зодчих увеличивать подкупольный квадрат до ширины двух, а то и (в Сильване) трех поперечных нефов, акцентируя михрабную ячейку и, укрепляя опоры, выделяя ее в *максуру*²¹. Модель купольной поперечной базилики, в которой оказались совмещены сирийская планировка и иранская конструкция (плоды как архитектурной ретроспекции, так и проспекции Великих Сельджуков), использована и в других больших мечетях Артукидов (в Мардине, Дунайсыре, Урфе).

Климатические условия Северной Месопотамии и близость сирийских источников обусловили сохранение в артукидских мечетях двора-*сахна*. Важность двора как неотъемлемой части комплекса мечети подчеркнута оформлением входов в молитвенный зал, акцентированием центрального прохода и появлением на дворовом фасаде зданий михрабных ниш, предназначенных для совершения молитвы вне перекрытого зала. В Улуджами Мардина зал и фланкированный пристройками двор имеют одинаковые размеры, – *сахн* перестает быть лишь прилегающей территорией, а его измерения включаются в систему пропорций комплекса культового сооружения.



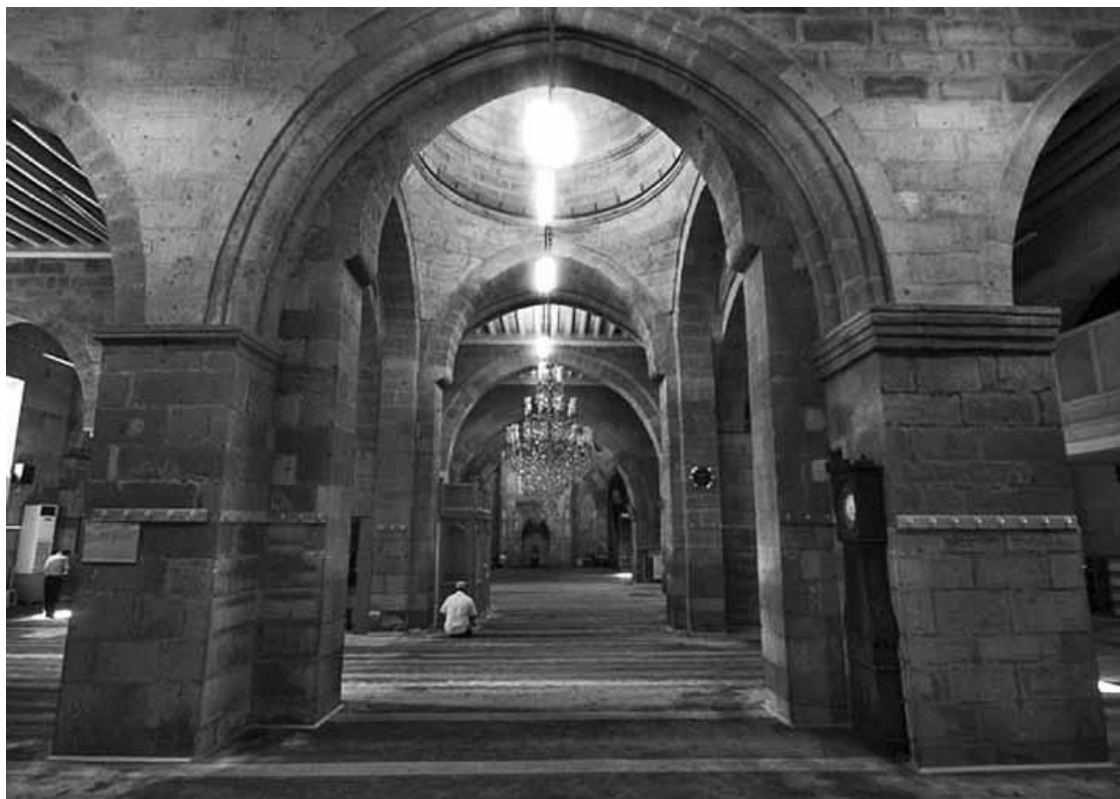
*Улу-джами, Дунайсыр (Кызылтепе).
План (по Асланова)*



*Улу-джами, Кайсери.
План (поАсланана)*



Улу-джами, Урфа. Интерьер. Барабан купола



Улу-джами, Кайсери. Интерьер. Центральный неф. Вид с севера

Однако, несмотря на воспроизведение в постройках Артукидов планировки арабских мечетей, необходимо оговорить, что молитвенный зал в них изолирован от двора: «проницаемость» границы между *сахном* (открытым двором) и *зуллой* (перекрытой частью мечети), сохранявшаяся в Улу-джами Диярбакыра, разрушается появлением северного фасада с входными порталами: анатолийские зодчие продолжили процесс изоляции зала мечети, намеченный уже в первых мусульманских архитектурных памятниках.

Другой вариант мечети был предложен в культовой архитектуре каппадокийского княжества **Данишмендидов** и владений **Салтукидов** в Эрзеруме. Сирийская традиция сюда не «дотянулась», а климатические условия Каппадокии и горных районов северо-восточной Анатолии оказались жестче, нежели в Северной Месопотамии; видимо, именно поэтому зодчие данишмендидских мечетей отказались от предваряющего двора и превратили их в полностью изолированные здания, единый архитектурный объем, лишенный декора фасадов.

Данишмендидские и салтукидские мечети – Улу-джами и Гюлюк-джами в Кайсери²², значительно перестроенные Улу-джами Сив аса и Эрзерума, – представляют собой ориентированные по продольной оси базилики, разделенные на нефы стрельчатыми аркадами (иногда опирающимися на колонны-сполии), поддерживающими плоские перекрытия. Над геометрическим центром зала, предопределенным нечетным числом продольных нефов и поперечных травей, появляется световой колодец, оказывающийся не только источником верхнего света в интерьере, но и центральным элементом композиции. Таким образом, возрастание изолированности молитвенного зала мечети происходит за счет «втягивания» *сахна* в интерьер²³. Два необходимых элемента, в классической арабской мечети следовавшие один за другим, в анатолийском варианте перестали быть последовательными: свет (*сахн*) не предваряет тень (*зуллу*), но оказывается окружен ею со всех сторон, становясь центром молитвенного пространства, – не литургическим, но теологически оправданным. Первоисточником подобных имитаций двора могли оказаться как окруженные помещения небольшие дворики *ханов*

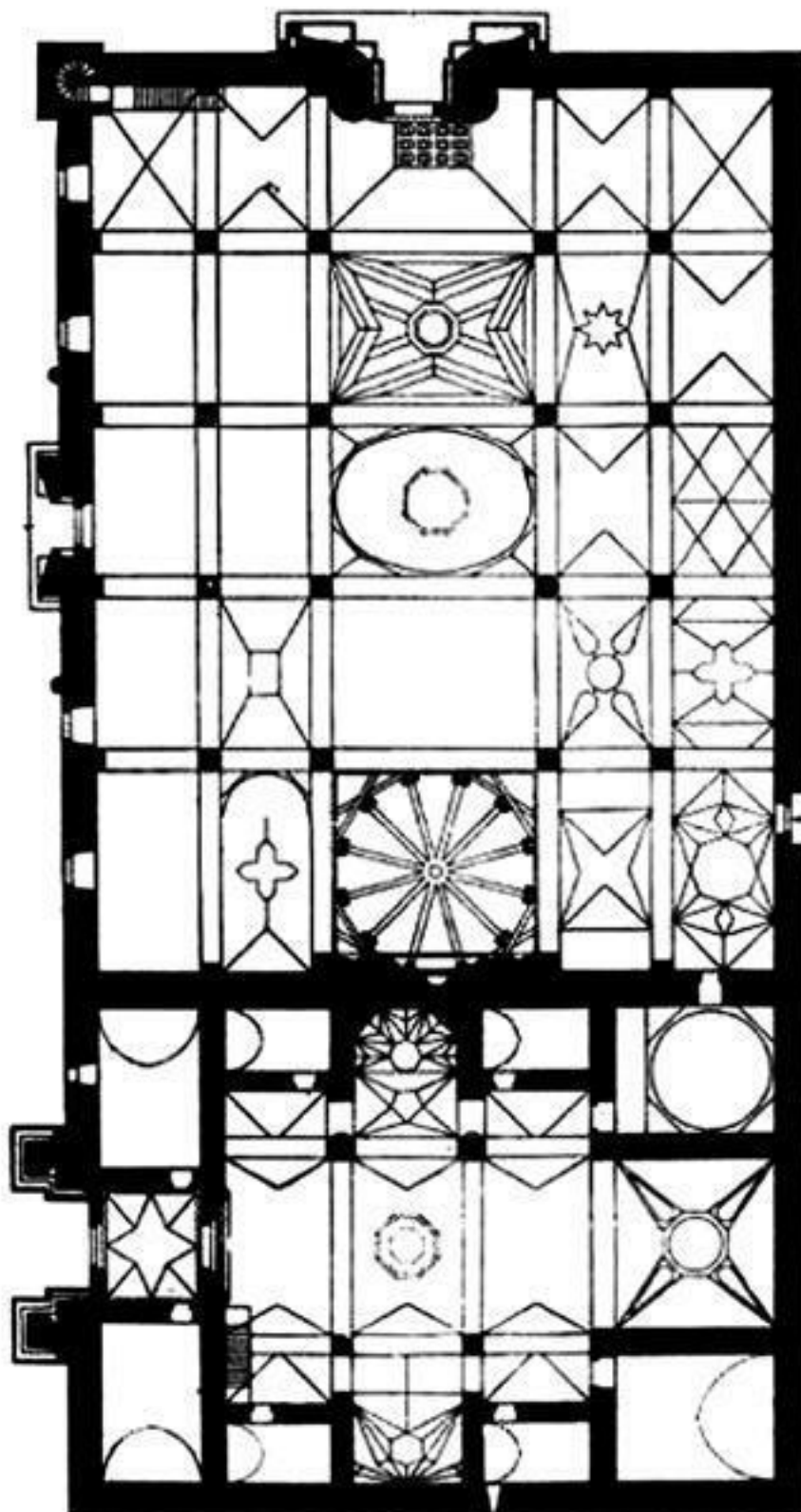
(караван-сараев) и медресе, так и синхронно формировавшаяся иранская айванная мечеть, в которой двор-сахн становится центром композиции. Не исключено, что Данишмендиды, претендовавшие на политическое лидерство среди тюрков Анатолии, сознательно обратились к персидскому памятнику, сделав тем самым сильное копирование только что появившегося образца частью своей политической риторики, – аналогично тому как спустя полтора десятка лет купол исфаханской мечети вдохновил Артукидов на перестройку мечети в Сильване.

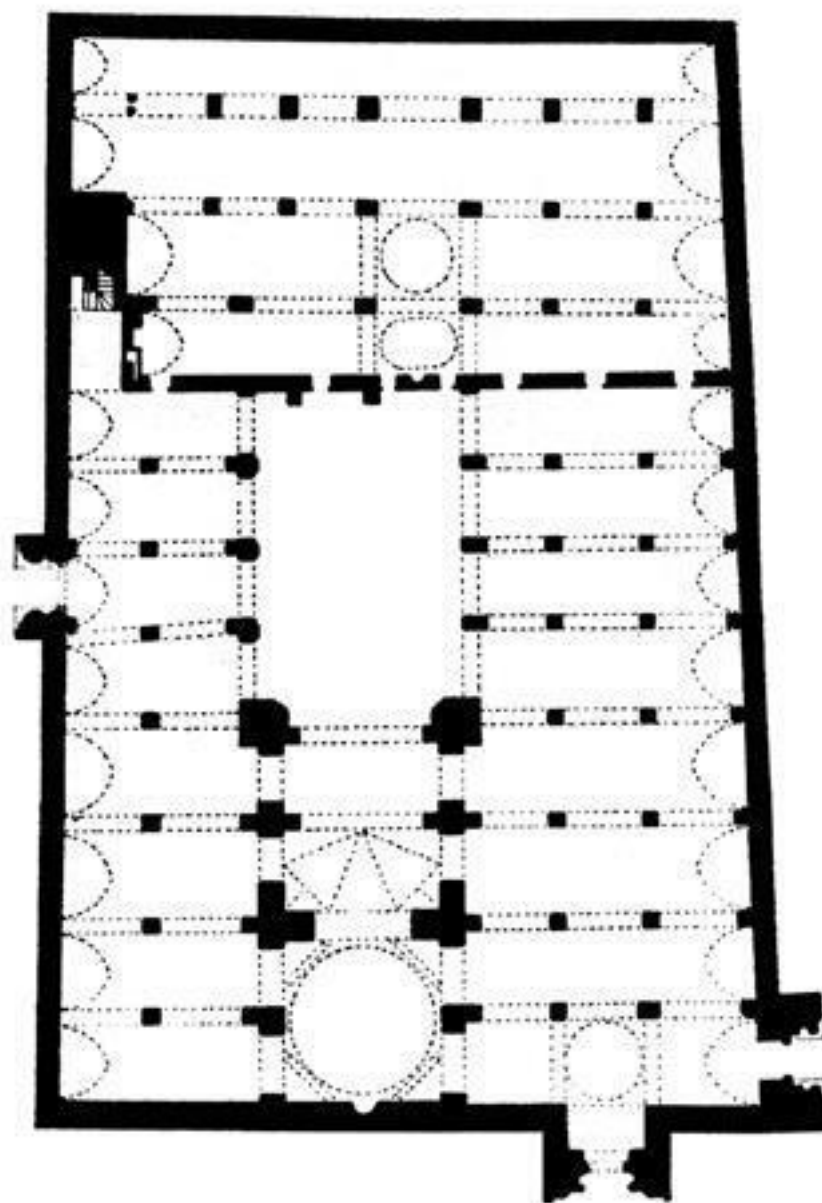
Световая ячейка акцентировала не только центральный неф, но и центральную травею, – тем самым делался шаг к выделению поперечной оси здания, предполагающей как усложнение планировочной схемы по сравнению с организацией движения лишь по продольной оси, так и окружение архитектурного объема свободным пространством. В мечетях Данишмендидов средняя травея еще не фиксирована боковыми входами, но в Улу-джами Кайсери боковые входы сделаны в торцах соседней, примыкающей с севера травеи, обеспечивая крестообразное расположение осей здания, характерное для синхронных иранских памятников и намеченное в сельджукских мечетях (чаще в варианте Т-образного пересечения осей) и особенно медресе XIII в.

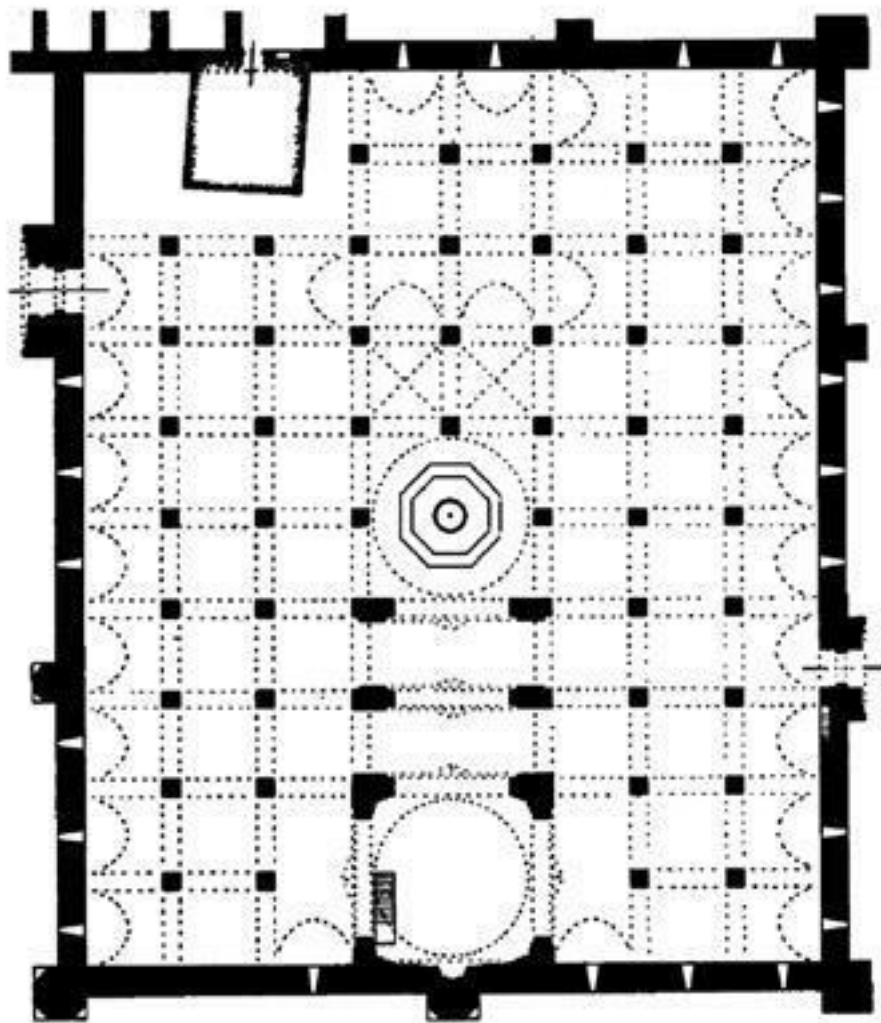
Типы сельджукской культовой архитектуры

Данишмендидская модель – лишенная двора продольная базилика со световой ячейкой и купольной максурой перед михрабом – была положена в основу «официальной сельджукской мечети» – типа культового здания, разработанного в первой половине XIII в. в рамках особой программы монументальной пропаганды Конийского (Румского) султаната и ставшего наглядным показателем процесса «огосударствления культуры».

Результаты перестройки султанами Рума мечетей городов присоединенных княжеств (Кайсери, Эрзерум) и целый ряд культовых построек, патроном которых являлись либо сам султан, либо члены его семьи и сохранившие вассальную власть местные династии (Алаеддин-джами в Нигде, Улу-джами в Дивриги и Малатье, Хуанд-хатун в Кайсери²⁴), демонстрируют безусловное единство планировочных решений, конструктивных приемов и элементов декоративной программы. Эти памятники опирались на региональные традиции мусульманской архитектуры XII в., но при этом становились образцами друг для друга и выстраиваются в последовательную линию развития, свидетельствуя о риторической нормативности архитектуры²⁵. К общим чертам таких зданий относятся продольно-базиликальная планировка, акцентирование квадратной михрабной ячейки и перекрытие ее куполом, выделение центрального нефа, замена примыкающего с севера двора-сохна на «унаследованную» от данишмендидских мечетей световую ячейку в центре интерьера (в Улу-джами Малатьи, воспроизводящей план мечети в иранском Заваре, – небольшой внутренний дворик²⁶). Общим для больших сельджукских построек является и расположение входов в здание, подразумевающее, но старательно избегающее четкого акцентирования осей, – в отличие от иранского типа четырехайванной мечети, формировавшегося в то же время.







*Планы «официальных сельджукских мечетей» XIII в.:
Улу-джами в Дивриги, Улу-джами в Малатъе (Батталгази),
Хуанд-хатун-джами в Кайсери (по Асланпа, Созену)*

Говоря о программной унификации сельджукской архитектуры, необходимо отметить, что постройки султаната Рума, организуя вокруг себя городское пространство, потребовали и особого оформления фасадов, что привело к появлению особого знакового элемента декора, – «сельджукского портала»²⁷. Сложившаяся в первой трети XIII в. устойчивая порталная композиция с остроугольной сталактитовой нишей служила «репрезентативной маской» зданий и являлась частью понятного современникам визуального кода, передаваемого не только с помощью строительных надписей, но и посредством самой своей структуры, резного орнамента, рельефных изображений. «Сельджукский портал» маркировал идею сильной государственной власти, в тот момент однозначно отождествляемой с династией Сельджуков Рума. В этом качестве он появляется на фасадах караван-сарая, мечетей и медресе, воздвигаемых от имени султанов, но не использовался в постройках на подчиненных землях без указания формулы вассалитета (как показывает пример комплекса в Дивриги)²⁸.

Мечети Сельджуков Рума взяли на себя и выполнение новой для мусульманских культовых построек функции. Большие мечети предыдущих столетий появлялись, как правило, внутри городской застройки, часто на месте христианских храмов. «Официальные мечети» в быстро растущих торговых городах Рума часто закладывались вне цитаделей и станови-

лись новыми «точками конденсации» мусульманского населения, организуя вокруг себя новые кварталы и зачастую предоставляя им необходимую инфраструктуру, – больницу в Дивриги, медресе в Малатье, целый комплекс Хуанд-хатун с учебным заведением, благотворительной столовой и хамамом (а соответственно – и с налаженным водоснабжением) в Кайсери. В этом качестве религиозные ансамбли XIII в., направляя развитие городов в рамках высокого патроната, оказались предтечами более поздних благотворительных комплексов-куллие, вокруг которых складывались кварталы османских столиц: перспективное инфраструктурное «программирование» анатолийских поселений, начатое сельджукским патронатом, также окажется достойным подражания.



Улу-джами, Дивриги. Интерьер. Центральный неф. Вид с севера



Şirifoglu-джами, Бейшехир. Центральный неф. Вид с севера

После поражения при Кёсе-даге (1243) Сельджуки Рума были вынуждены признать сюзеренитет монгольских ильханов. Ослабление правящей династии, борьба ее ветвей за власть, разделение султаната привели к девальвации значения «официальной сельджукской мечети». Разрушение монаршего архитектурного патроната выдвинуло новых заказчиков – верхушку сельджукской и монгольской администрации, вассальных князей приграничных марок, религиозные братства²⁹; изменился и сам заказ – во второй половине XIII в. его объектом стали прежде всего небольшие квартальные мечети, компактные медресе, дервишеские обители (*текке, завие*) и благотворительные сооружения (больницы, караван-сарай). Но несмотря на политический кризис, инерция авторитета Сельджуков Рума еще несколько десятилетий заставляла заказчиков и архитекторов использовать в городских мечетях элементы унифицированной иконографической парадигмы – купольные михрабные ячейки, световые колодцы в интерьере, «сельджукские порталы» (Хаджи Кылыч-джами в Кайсери (1250), Улу-джами в Байбурте (1283), Эшрефоглу-джами в Бейшехире (1299)³⁰).

Безусловно, далеко не все мечети, возводимые на территориях Рума, были включены в такую более или менее выраженную «государственную программу»: будучи направлена на прокламацию власти конийских султанов, она логично проявлялась прежде всего в крупных мечетях, возводимых или перестраиваемых в наиболее значимых в политическом или экономическом отношении центрах, где эта прокламация была актуальна. На фоне памятников, соответствовавших султанскому заказу, существовало и значительное количество культовых зданий, выполнявших лишь ритуальную функцию и не претендовавших на следование «типовой» модели или архитектурное цитирование какой-либо известной постройки. Большинство таких небольших квартальных или базарных мечетей (в турецкой историографии и быту они, как правило, обозначаются словом *месджит* в противовес большой пятничной *джами*), которые строились сельджукскими чиновниками, купцами, гильдиями, имеют схожую композицию

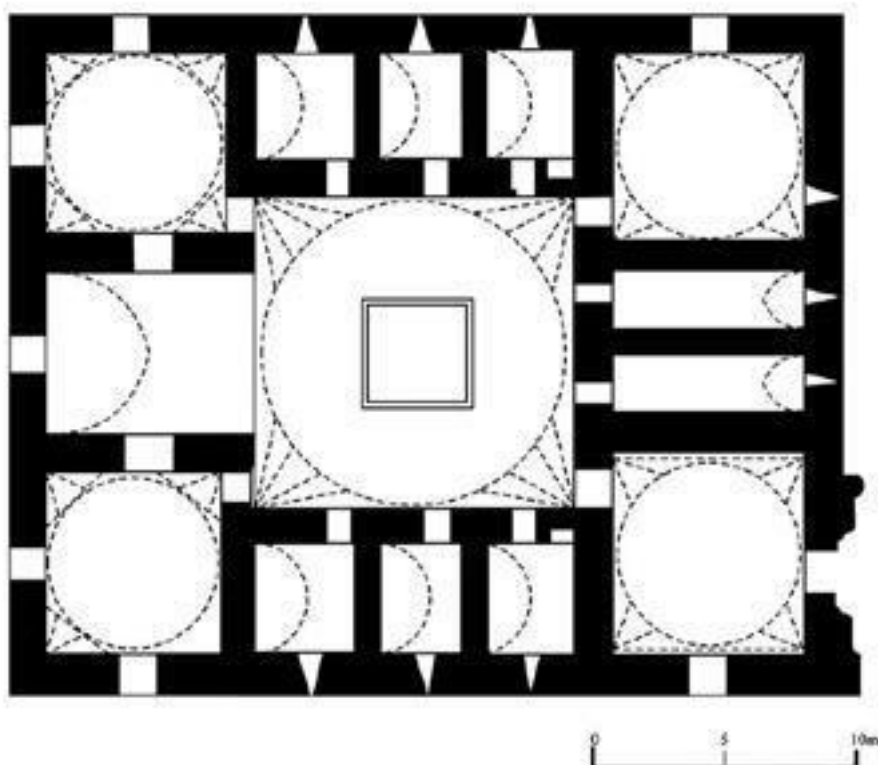
– квадратный в плане молитвенный зал, часто с входом в углу, перекрытый куполом на тропках либо на «турецких треугольниках»³¹, иногда – небольшой сводчатый портик или пронаос в антах, в некоторых случаях – дополнительное помещение гробницы заказчика (*месджиты* Хаджи Феррах и Эрдемшах в Конье, Акшебе Султан в цитадели Алании, Гюдюк Минаре в Акшехире³²). «Аполитичность» и ординарность подобных памятников позволила им избежать «идеологических» перестроек, а простота архитектуры уберегла от зачастую еще более разрушительных ремонтов. Более того – именно этот тип, по конструкции и композиции близкий к небольшим византийским церквям, получил распространение на северо-западе Малой Азии и во многом повлиял на формирование османской мечети. Появление в анатолийских городах небольших *месджитов* синхронно отмеченной для восточно-христианской архитектуры тенденции к уменьшению размеров молитвенных сооружений³³; однако применительно к *месджитам* речь должна идти, вероятно, не об индивидуализации поклонения, а лишь об оптимальных размерах культового здания для определенного количества регулярно пользующихся им молящихся.

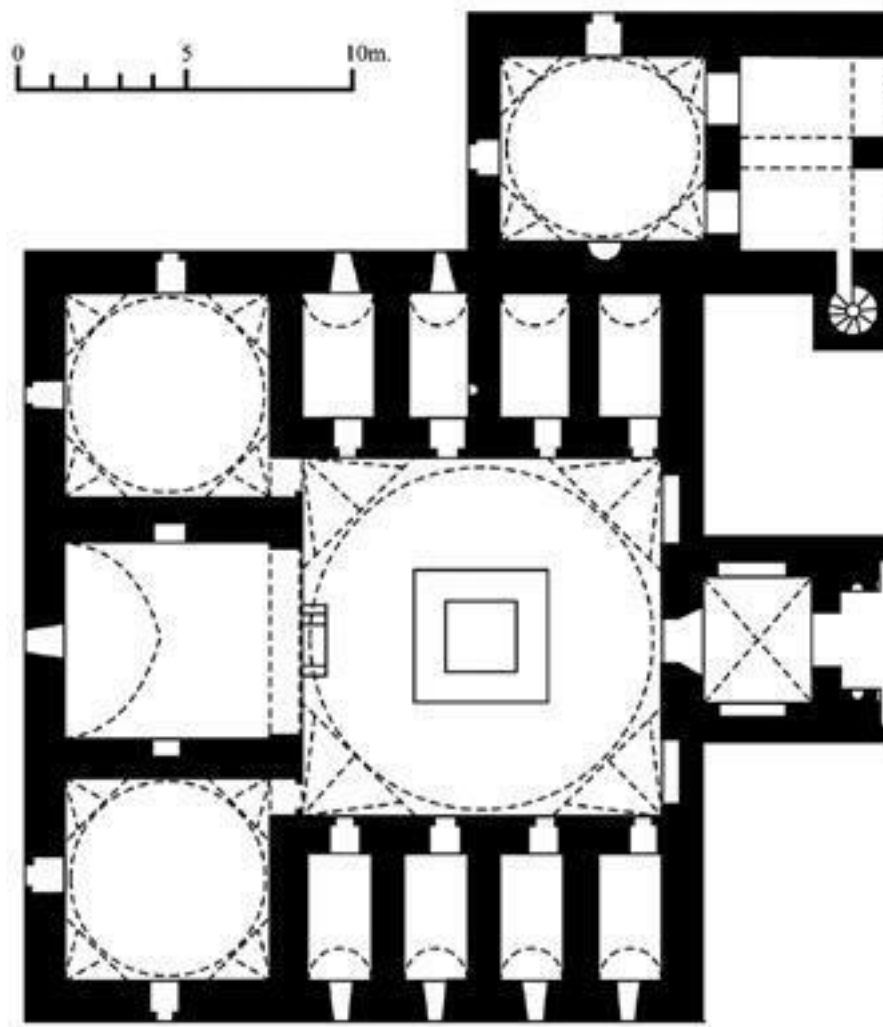
На волне почитания вероучителей в анатолийских центрах во второй половине XIII в. сложился особый тип культового здания, сочетавшего функции квартальной мечети и дервишеской обители – *текке*³⁴. Такие учреждения становились центрами религиозной и социальной активности, а их строительство и содержание за счет вакуфного фонда³⁵ (как правило, не облагавшегося налогами) не только обеспечивало патронам поддержку влиятельных духовных лидеров, но и приносило финансовую выгоду³⁶. Став «низовой» альтернативой «государственному исламу», дервишеские обители оказались новыми центрами социальной консолидации и аналогично султанским комплексам формировали вокруг себя необходимую инфраструктуру. Непременным элементом *текке* был квадратный зал, перекрытый куполом, использовавшийся для всех публичных мероприятий – коллективных молитв, *зикров*, *сема*, диспутов и занятий с учениками-*муридами*. Именно купольный зал как центр архитектурной композиции роднит планировку *текке* с квартальными *месджитами*, что позже облегчало перестройку обителей в городские мечети.

Частный архитектурный патронат представителей анатолийской администрации проявился в закладке медресе, готовивших не только (или даже не столько) исламское духовенство, но и резерв образованных чиновничьих кадров. Отказавшись от практики расширения мечетей до религиозно-учебных комплексов³⁷, сельджуцкие заказчики предпочли разделить функции зданий. Внутри заимствованного из Ирана типа айванного медресе были продолжены поиски оптимальных пространственных, композиционных и конструктивных решений, отвечавших задачам организации обучения, – медресе сдвоенные (Чифте-медресе в Кайсери), двухэтажные (Чифте минаре в Эрзеруме), с разным количеством айванов, со сводчатыми или купольными аудиториями, со специальными молитвенными помещениями (Гёк-медресе в Амасье, Буруджие и Гёк-медресе в Сивасе, Сырчалы в Конье и др.³⁸), с размещением гробниц основателей внутри помещений медресе либо же с вынесением их за пределы основного объема... При этом анатолийские медресе превратились в отдельно стоящие здания, стали самостоятельными пространственными объектами, приобрели фасады, отмеченные порталами и минаретами и, организуя вокруг себя пространство и конкурируя в городской панораме с большими мечетями, оказались новыми «точками конденсации» застройки.

В дополнение к иранской дворово-айванной композиции в землях Сельджуков Рума во второй половине XIII в. сложился локальный вариант маленького айванного медресе, в котором жилые и учебные помещения сгруппированы вокруг квадратного купольного зала, благодаря окулосу и бассейну под ним выполнявшего функцию внутреннего дворика, – аналогично тому как ранее в больших мечетях полноценный *сахн* был заменен на световые колодцы в инте-

рьере. Хрестоматийные купольные медресе Коньи 1250-1260-х гг. – Буйюк Каратай и Индже минаре³⁹ – сооружены по заказу высших сановников, последовательно занимавших пост великого визиря и не испытывавших недостатка ни в амбициях, ни в средствах; от исполнения этих заказов правомерно ожидать предельного качества, на какое была способна позднесельджукская архитектура, и декор зданий столичных школ эти ожидания полностью оправдывает. Конструкция и композиция двух построек имеют очевидное сходство: центральные залы перекрыты куполами диаметром более 10 м, опирающимися на огромные тромпы, закрытые составными сферическими треугольниками (из пяти и четырех вертикальных долей), спускающимися до середины высоты стен; в купольные залы открываются западные айваны, использовавшиеся для занятий и коллективных молитв (в их южных стенах имелись михрабные ниши); с севера и юга залы фланкированы рядами сводчатых комнат-худжр, предназначенных для проживания учеников. Наличие центральной купольной ячейки с окулюсом и айвана, используемого в качестве молитвенного зала, предопределили планировку раннеосманских мечетей-завие⁴⁰.



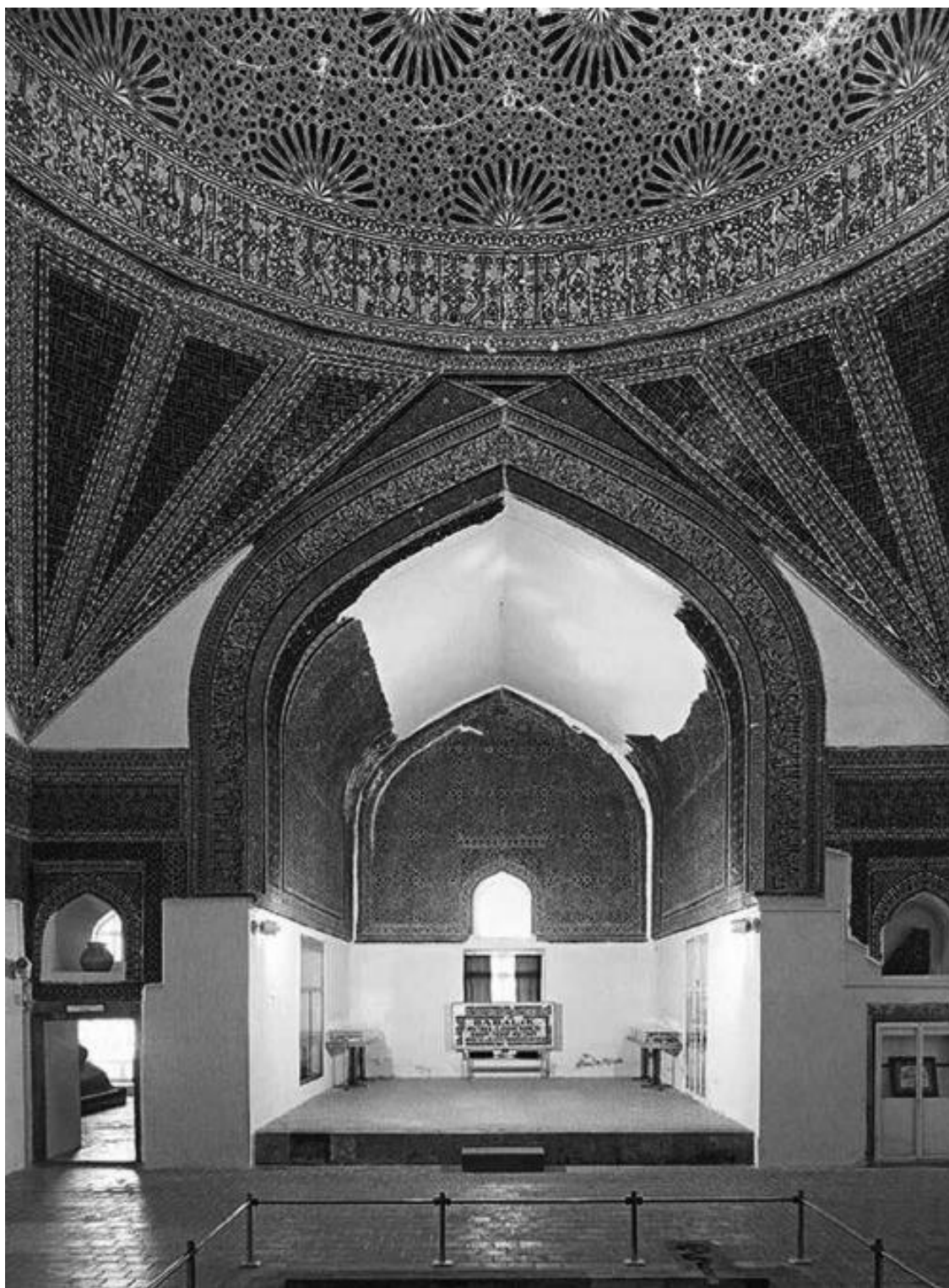


*Слева: медресе Бюйюк Каратай,
Конья. План; справа: медресе Индже минаре,
Конья. План (по Созену)*



Медресе Индже миноре, Конья. Вид с востока

Учитывая, что первые купольные медресе появились в Анатолии еще в середине XII в., можно говорить, что вполне объяснимые в условиях анатолийского климата процессы перекрытия дворов мечетей и медресе и «втягивания» их внутрь объема зданий происходили синхронно, и к середине XIII столетия результаты этого процесса были закреплены в официальной архитектуре Конийского султаната. Вместе с тем унификация сельджукской архитектуры, очевидная в первой половине XIII в., постепенно уступала место решениям, объясняемым как включением в архитектурный патронат новых групп заказчиков (индивидуальных и коллективных) с более скромными амбициями и возможностями, так и иными задачами, продиктованными городскими мусульманскими общинами, суфийскими орденами, дервишескими и ремесленными братствами. Следование сложившейся типологии и риторическое цитирование нормативных образцов уступали функциональным требованиям. Хотя в процесс сокращения размеров сооружений, общий для XIII в., сельджукская архитектура в силу своего позднего возникновения оказалась вовлечена меньше, чем, например, византийская, славянская или закавказская, из-за слабости госзаказа в третьей четверти столетия большая городская мечеть – *улу-джами* – практически исчезла как тип на целое столетие, зато возникшая только к середине XIII в. композиция айванно-купольного медресе и близкая к нему структура *текке* стали основой для османских айванных мечетей «типа Бурсы».



Медресе Бюйюк Каратай, Конья. Интерьер. Вид с востока

Мечети анатолийских княжеств XIV–XV вв

После распада Конийского султаната в начале XIV в. на землях Анатолии образовался целый ряд мусульманских княжеств-бешшков. Некоторые из таких княжеств возникли в результате амбиций сельджукских чиновников, пытавшихся, пользуясь слабостью Сельджуков Рума, создать собственные «династии», которых хватало лишь на одно-два поколения; другие – и таких было большинство, особенно в западных районах Малой Азии, куда не дотягивалась власть сюзеренов-ильханов, – были образованы в результате укрепления на границах Конийского султаната тюркских племен, чьи вожди получали *уделы-уджи* в обмен на вассальную службу. Западные бейлики имели возможность осваивать приэгейские долины Западной Анатолии, не контролируемые ни Византией, ни Румом; восточные оказались зажаты между Румом, ильханами и контролируемой Мамлюками Сирией и обеспечивали свое существование, лавируя между политическими интересами более сильных соседей.

Одной из провинциальных территорий постсельджукской Анатолии, имевшей больше возможностей для экстенсивного развития и в силу ряда обстоятельств сумевшей этими возможностями воспользоваться, был бейлик Османа, сложившийся у северо-западных границ Конийского султаната. Последовавшее подчинение анатолийских княжеств Османскому государству привело к восприятию османской архитектуры как отражению «мэйнстрима» политического и культурного развития постсельджукской Анатолии. Между тем памятники бейликов демонстрируют наличие «анатолийской альтернативы» османскому зодчеству, – вполне понятной, если учесть, что после распада Конийского султаната унифицированный «сельджукский архитектурный стиль» получил сразу несколько векторов развития⁴¹. Отправной точкой для эволюции планировочных и композиционных решений во всех случаях оставались наработки позднесельджукского зодчества: «официальная сельджукская мечеть», небольшие купольные *месджиты*, айванные и купольные медресе.

От архитектуры бейликов, правители которых не менее Сельджуков Рума и Османов нуждались в монументальном выражении своих политических устремлений, правомерно ожидать примеров последовательного развития позднесельджукских типов мусульманских сооружений без привнесённых конструктивных решений. Правда, следует учитывать два важных обстоятельства.

Во-первых, архитектура Конийского султаната к концу XIII в. оказалась в значительной степени инерционна и лишь развивала и упрощала типы и модели зданий, появившиеся в первой половине столетия. Новых источников для обогащения сельджукской традиции и придания толчка ее дальнейшему развитию в Восточной Анатолии не было, и мастера бейликов вынуждены были либо воспроизводить отработанные модели, либо заимствовать свежие идеи у османских архитекторов, менее связанных с сельджукскими наработками и имевших возможность обращаться к византийскому опыту, что вело к постепенной «османизации» архитектуры бейликов. Кроме того, важным источником османского влияния на архитектуру бейликов был прямой заказ отдельных представителей местной правящей элиты, – например, османских «принцесс», в результате династических браков вошедших в круг региональных патронов.

Во-вторых, насильственной «османизации» многие памятники архитектуры подверглись после вхождения бейликов в состав Османского государства. Речь чаще всего шла не столько о политически мотивированной перестройке памятников по османской модели, сколько о требуемом расширении помещений и об османских реставрациях ветшавших провинциальных зданий в XVII, XVIII и особенно в XIX вв., в ходе которых многие сохранившиеся мечети получили несвойственные им дополнительные помещения и целые нефы, перекрытия и элементы декора.

Основа, на которую опиралось культовое зодчество бейликов, – как восточных, так и западных (в том числе владений Дома Османа), – была общей; но если в результате патроната Сельджуков Рума появился относительно гомогенный архитектурный стиль, ставший отражением государственной идеи и ее составной частью, то различия бейликов в географическом положении, строительных возможностях, активности контактов с соседями и в степени «сельджукизации», – прочности политических связей с Конийским султанатом и наличия сельджукских памятников, которые могли служить образцами, – привели к формированию собственных требований к культовым зданиям и предпочтений в выборе источников развития мусульманской архитектуры.

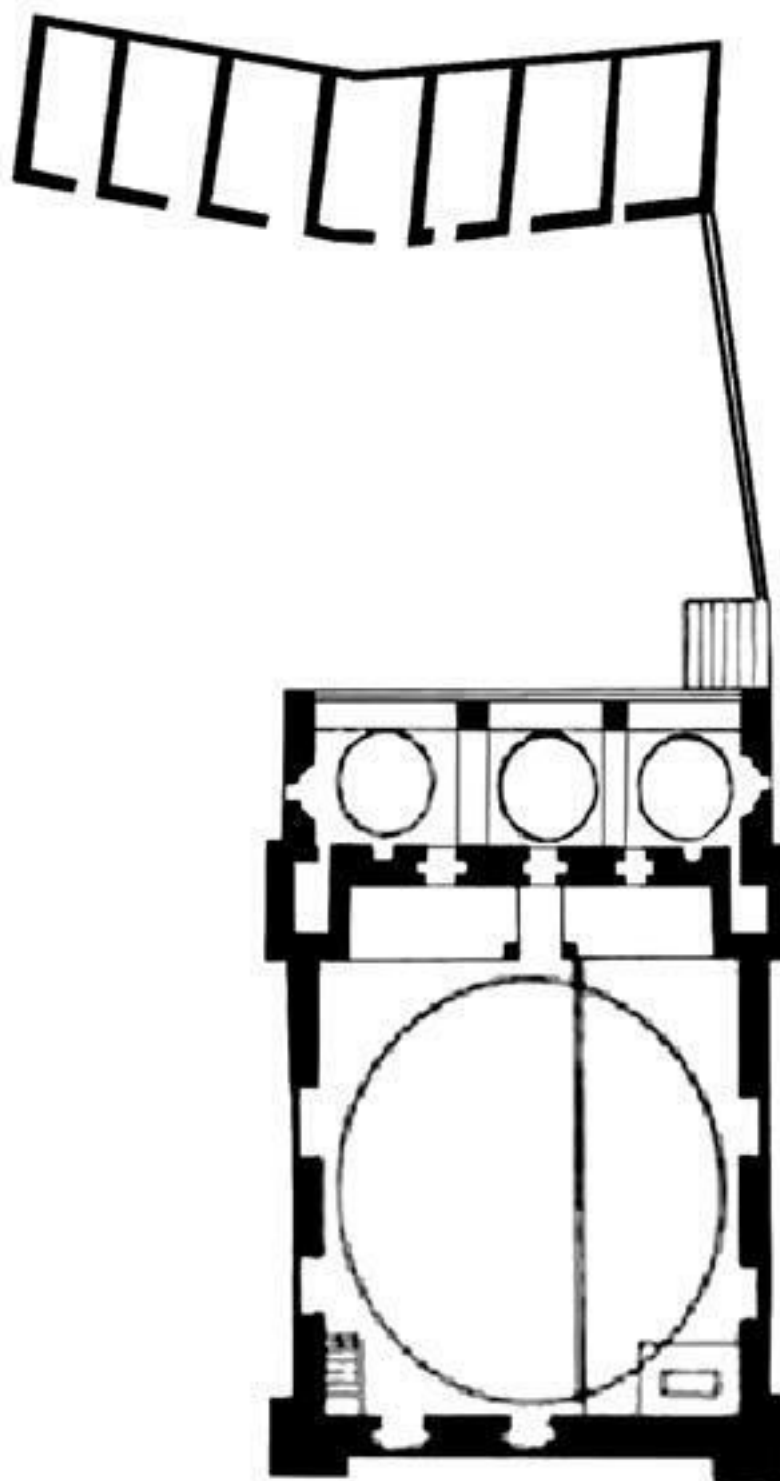
В то время как османская мечеть на первом этапе заимствовала конструкцию сельджукских купольных медреситов и византийские приемы возведения перекрытий, мастера бейликов обратились к другим доступным источникам, зачастую старательно цитируя географически близкие памятники (так, например, поступали патроны из династии Джандаридов в Северной Анатолии, заказчики-Эретниды в Каппадокии и наместники ильханов в Эрзеруме)⁴².

Наиболее последовательно использование и сельджукских, и османских наработок можно проследить в памятниках бейлика Караман, распространившего свою власть на значительную часть Центральной и Юго-Восточной Анатолии и почти полтора века остававшегося основной, а затем единственной политической альтернативой османскому господству над Анатолией (бейлик был ликвидирован в 1483 г. в ходе Восточного похода Мехмеда II Фатиха). Целый ряд памятников середины XIV – середины XV в. в столице княжества Ларенде (совр. г. Караман) и в соседних городах (ларендские мечети Юнус Эмре, Хаджи бейлер, Дикбасан, Улуджами в Эрменеке, Эски-джами в Гаферияте (Казимкарабекире)) представляют собой колонные базилики, интерьеры которых разделены на поперечные нефы стрельчатыми аркадами, несущими деревянные потолки. Возможно, членение залов небольших мечетей на поперечные нефы с помощью стрельчатых аркад по сирийско-артукидскому образцу и использование деревянных потолков следует считать характерными чертами небольших городских мечетей бейлика Караман; во всяком случае, перечисленные памятники демонстрируют единство конструктивно-планировочных решений, что позволяет объединить их в локальную группу. Подобную же консервативность местной архитектурной традиции следует отметить и в композиции караманидских медресе – дворовых с одним айваном, противолежащим входу (медресе Эмир Муса-бек в Ларенде, Оба около Аланьи, Ак-медресе в Нигде⁴³), причем следование местным формам проявилось даже в реализации на территории Карамана прямого османского заказа, как показывает медресе Хатуние в Ларенде (1382)⁴⁴.

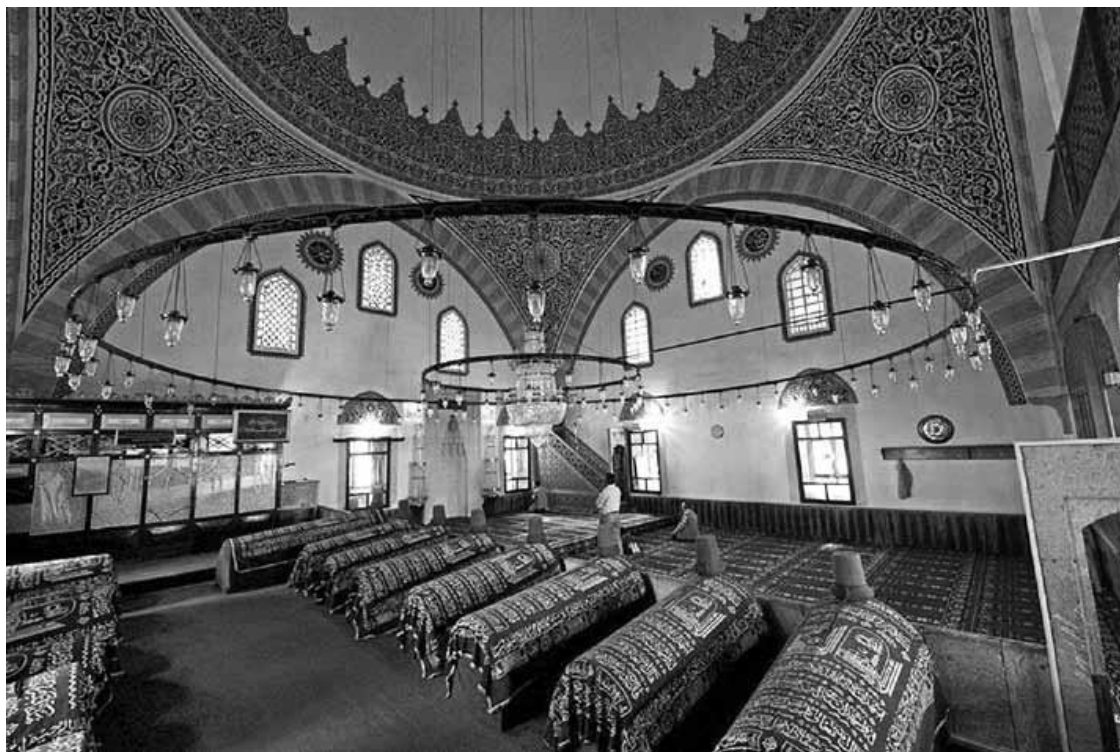
Между тем архитектура бейликов (в том числе Карамана) не ограничилась упрощением сельджукских типов построек и воспроизведением уже опробованных моделей, но оказалась способна на самостоятельные планировочные, композиционные и конструктивные решения, причем довольно смелые даже по сравнению с достижениями раннеосманского зодчества. Так, в мемориальном комплексе Ак-текке («Белая обитель», 1370) в Ларенде зал мечети, чуть вытянутый по михрабной оси, перекрыт имеющим овальное основание большим куполом на низко опущенных парусах; основания минаретов, поставленных на северных углах зала, и выступы стен на северных углах играют роль необходимых в данной конструкции контрфорсов. Хотя к этому времени мастера северо-западной Анатолии уже активно экспериментировали с купольными перекрытиями, в синхронных османских мечетях диаметр куполов, опиравшихся либо на тромпы, либо на «турецкие треугольники», не превышал 10 м; поднятый на парусах купол Ак-текке достигает 13 м. Вероятно, своим происхождением конструкция перекрытий Актекке обязана не османским влияниям, а знаменитым сельджукским купольным медресе Коньи XIII в., в которых мощные тромпы были скрыты визуально схожими с парусами большими составными сферическими треугольниками. Явное конструктивное и композиционное

достижение караманской архитектуры может быть объяснено прямым развитием сельджукских наработок, хотя ближайшим аналогом конструкции перекрытия Актекке-джами является более скромный купол на парусах в Худавендигар-джами, именно в это время возводимой в османской Бурсе Мурадом I, тестем Алаеддина Али Караманоглу⁴⁵.

Архитектура Карамана не могла, да и не должна была развиваться в изоляции от османских влияний: сдержанное политическое противостояние двух наиболее могущественных эмиратов Анатолии не препятствовало контактам между ними, в том числе в области мусульманской архитектуры. В той же мечети Ак-текке можно отметить ряд архитектурных «османизмов», – закрытый с торцов портик с повышенным уровнем пола боковых ячеек, имеющих михрабные ниши, акцентирование угловых устоев (как в Орхание-джами в Биледжике). Однако именно в культовой архитектуре столицы Карамана уже в третьей четверти XIV в. появилось единое зальное пространство, перекрытое большим куполом, т. е. была реализована та задача, к решению которой спустя несколько десятилетий будут стремиться зодчие османских мечетей. Необходимо отметить также, что в ларендской «Белой обители» расширение подкупольного зала за счет добавления северного вестибюля произошло на десятилетие раньше, чем в раннеосманской Йешил-джами в Изнике⁴⁶.



Ак-текке, Караман. План (по Кызылтану)



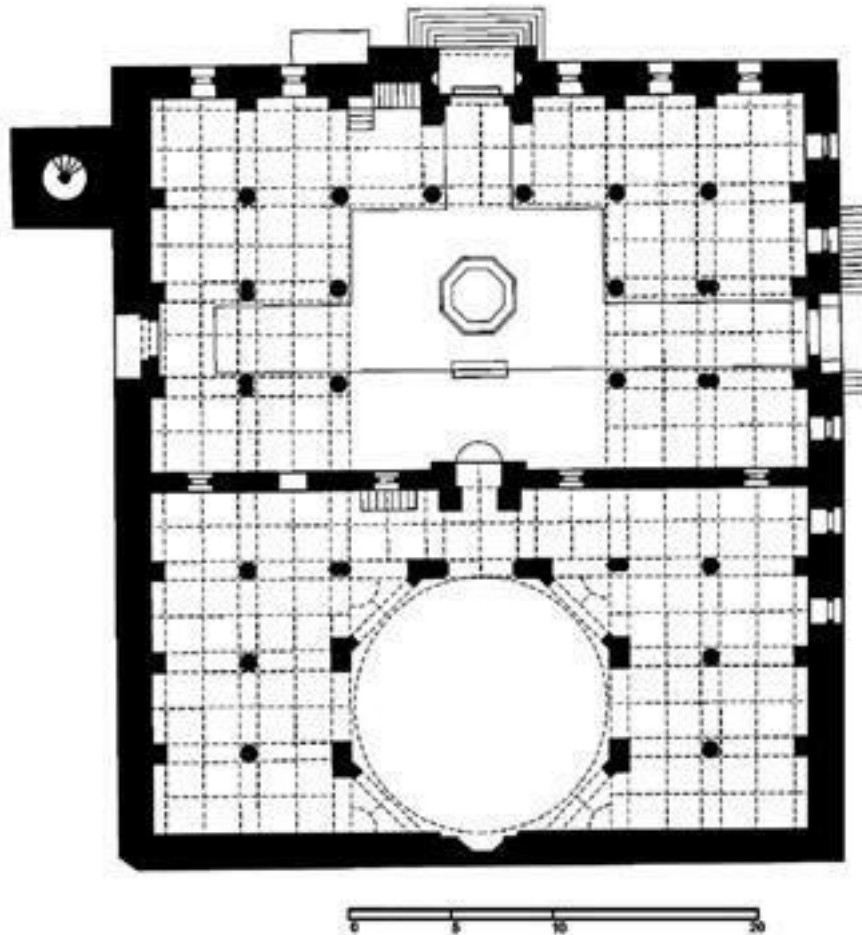
Ак-текке, Караман. Интерьер. Вид с северо-востока

Если архитектура бейликов Центральной и Восточной Анатолии могла опереться на не прерывавшиеся традиции зодчества Сельджуков Рума, то на приэгейском западе Малой Азии, исламизированном только в XIV в., таких традиций не было. Правители западных бейликов обошлись без заимствования сельджукской административной системы, создавая новые модели и экономических, и межрелигиозных отношений, при этом приспособив для своих нужд уже существовавшие типы мусульманской архитектуры. Сохранившиеся здания, позволяющие судить о направлении эволюции архитектуры эгейских княжеств, единичны, однако уцелели эти памятники не в последнюю очередь именно из-за своей архитектурной уникальности, которую османские власти оказались способны оценить даже в качестве образцов для собственной строительной практики⁴⁷.

В первую очередь это касается Манисы, столицы бейлика Сарухан, позже ставшей фактически «вторым двором» османских султанов, куда наместниками для «стажировки» назначались наиболее перспективные престолонаследники и куда при необходимости удалялись женщины из монаршей семьи, выступавшие патронами местных архитектурных памятников.

Улу-джами в Манисе (1368–1376) Г. Крэйн охарактеризовал как «самую важную и интересную по планировке азиатскую мечеть XIV в.»⁴⁸ План постройки представляет собой практически идеальный квадрат, разделенный на две почти равные части, – двор (29,9 x 16,9 м) и молитвенный зал (29,9 x 15,3 м). Обе части можно представить как абсолютно идентичные, состоящие из квадратных ячеек, расположенных по четыре на михрабной оси и по семь на поперечной, со слиянием девяти ячеек в единое пространство, примыкающее к южным стенам двора и зала, – в северной половине образуется открытый двор, окруженный галереей-рева-ком, а в южной – большая ячейка, перекрытая куполом на парусных тропях. Основание купола диаметром 10,8 м покоится на выступах стены киблы и шести массивных столбах, имеющих на внутренней стороне угол, подчеркивающий октагональность подкупольного пространства. Треугольные ячейки, образующиеся в углах квадрата, в который вписывается октагон, перекрываются лотками; остальные 19 ячеек молитвенного зала перекрыты сомкнутыми сводами на стрельчатых арках.

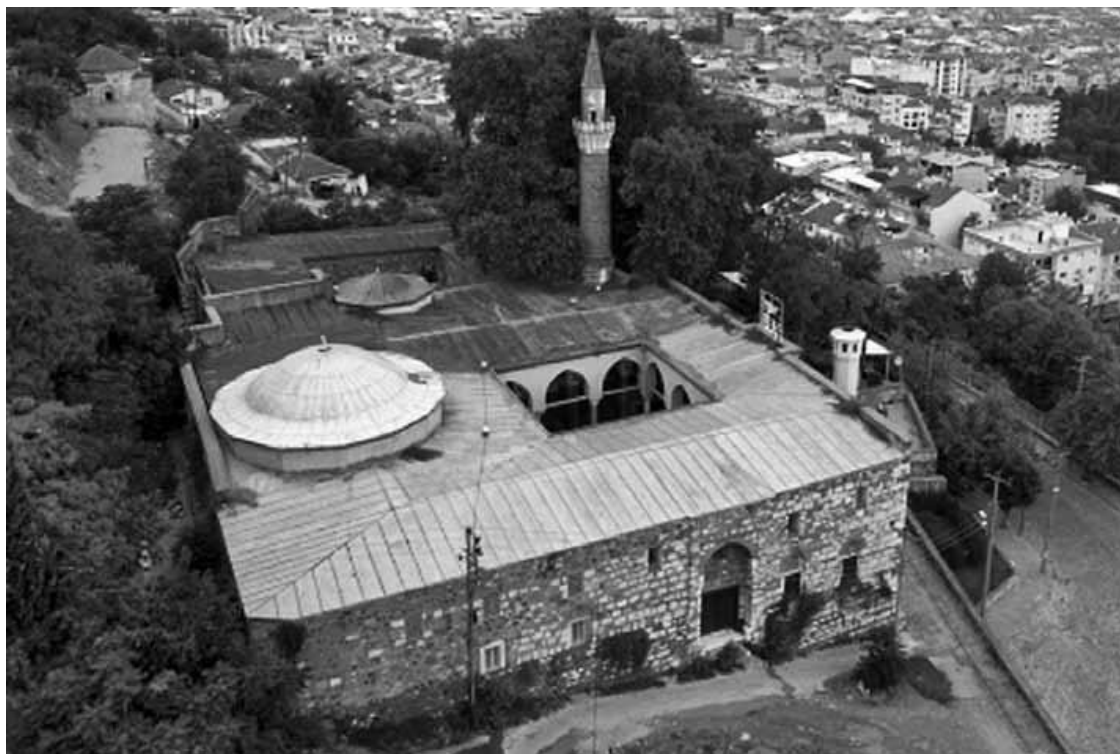
Архитекторы Улу-джами Манисы вернули в планировку анатолийской мечети открытый двор-*сахн*, который уже в культовых зданиях Данишмендидов XII в. и Сельджуков Рума XIII в. был заменен световой ячейкой в интерьере молитвенного зала. Правда, открытая часть двора Улу-джами Манисы уменьшена до размеров подкупольной секции молитвенного зала и занимает лишь 9 ячеек из 28, но, тем не менее, двор четко отделен от молитвенного зала и имеет собственную поперечную ось, образованную проходами в восточной и западной стенах и акцентированную как понижением уровня пола, так и рядами сдвоенных колонн.



Улу-джами, Маниса. План (по Гудвину)



*Улу-джами, Маниса. Интерьер.
Вид с северо-запада*



Улу-джами, Маниса. Вид с юго-востока

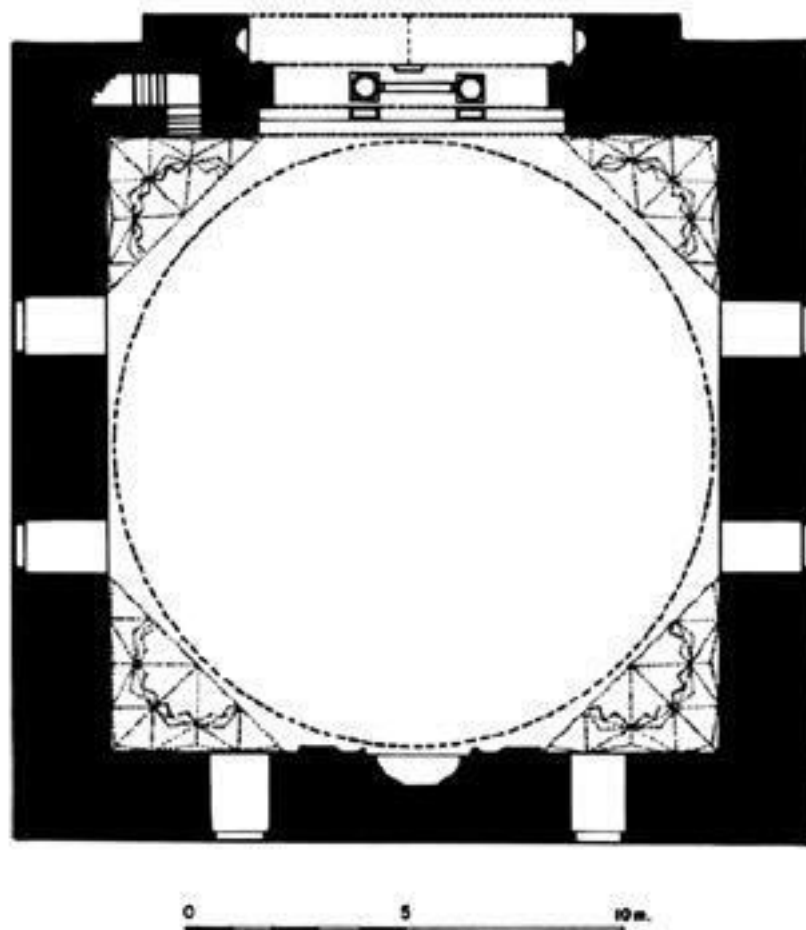
Необходимо отметить, что все элементы плана Улу-джами Манисы, выглядящие новациями по сравнению с памятниками османской архитектуры, уже существовали в анатолийском зодчестве; более того – поперечная ориентация изолированного молитвенного зала и открытый двор, предоставляющий единственную возможность входа в зал, могут расцениваться как архаизмы – именно от них старательно избавлялись архитекторы Данишмендидов и Сельджуков Рума, превращая мечеть в продольную базилику и сливая пространства *зуллы* и *сахна* в зальном интерьере со световой ячейкой. План молитвенного зала саруханского памятника вызывает ассоциации с артукидскими мечетями XII в. – преобладанием поперечной оси, объединением нескольких поперечных нефов в подкупольной секции, октагональной постановкой опор, конструктивной необходимостью дополнительного северного нефа, принимающего распор купола по оси михраба. Однако зодчие мечети Манисы, пользуясь давно отработанными элементами, создали новую композицию: с одной стороны, объединили молитвенный зал и двор в единое и по высоте, и по пропорциям здание, уже самими размерами подчеркнув равенство двух частей сооружения; с другой – обеспечили доминанту купола в интерьере молитвенного зала: в данном случае не купол вводится в поперечную нефную базилику в качестве перекрытия максуры, а продольные нефы фланкируют с боков подкупольное пространство, подчиняющее себе правую и левую части интерьера.

Ранние мусульманские здания бейлика Ментеше демонстрировали предельно простую альтернативу развитым сводчатым конструкциям постсельджукских мечетей и куполам византийских церквей, но недолгое османское влияние, проявившееся после присоединения княжества к Османскому государству, оказалось столь значительным, что план и композиция Ильясбей-джами в Балате (1404), возведенной после восстановления независимости бейлика Тимуром, напоминают самые ранние османские мечети в Изнике и в Бурсе, однако строительные возможности, возросшие за несколько десятков лет, позволили перекрыть почти квадратную ячейку (18 X 18,5 м) куполом диаметром 14 м – самым крупным из современных ему анатолийских купольных перекрытий, поднятым на почти 18-метровую высоту.

Памятники анатолийских бейликов свидетельствуют о том, что накопленные в течение XIII в. конструктивные и типологические наработки вполне позволяли создавать композиции культовых зданий, составлявшие достойную альтернативу решениям, примененным в ранне-османских мечетях, и достижения мастеров бейликов могли служить ориентирами для зодчих северо-запада Малой Азии.

* * *

В течение четырех столетий с момента исламизации Анатолии в архитектуре северо-запада мусульманского мира накапливались предпосылки для возникновения нового типа архитектуры культового здания – зально-купольного. Именно пошаговое развитие зального пространства и понимания места купола в композиции молитвенного зала, эксперименты с конструкцией купольных перекрытий, исчезновение и возвращение двора в архитектурную композицию привели к появлению особой модели сооружения, которая во второй половине XV в. в османском зодчестве Стамбула приобрела композиционные характеристики «большой османской мечети».



*Ильяс-бей-джамии, Балат.
План (по Курану)*



Ильяс-бей-джами, Балат. Вид с севера

Присоединение Юго-Восточной Анатолии к державе Великих Сельджуков сопровождалось выбором образцов для мусульманского строительства. Таким образом для первой сельджукской мечети по целому ряду причин (географическая близость прототипов в Алеппо и Дамаске, подготовленность мастеров, следование династической риторике) стала омейядская традиция: в Улу-джами Диярбакыра были воспроизведены поперечно-базиликальный трехнефный зал с акцентирующим михрабную ось трансептом и обстроенный зданиями двор-сохн. Но уже в следующих мечетях, построенных в первой трети XII в. в Битлисе и Сиирте под формальным патронатом Великих Сельджуков, размеры молитвенного зала оказались резко сокращены, понефное стропильное перекрытие уступило место цилиндрическим сводам, из композиции культового здания исчез двор – очевидно, не востребованный как место совершения коллективной молитвы в условиях климата Курдистана. Анатолийские зодчие оказались способны на поиск самостоятельных конструктивных и композиционных решений в пределах избранной модели, что предопределило акцентирование архитектурного объема молитвенного зала и появление зально-купольной мечети.

Уже в течение XII в. в мусульманской архитектуре Анатолии сложились региональные модели базиликально-купольной мечети, связанные как с различиями в климате Северной Месопотамии и горных районов Каппадокии и Закавказья, так и с государственным патронатом в пределах княжеств Артукидов и Данишмендидов (эта же модель использована салтукидскими мастерами).

Артукидская модель, реализованная в памятниках Сильвана, Мардина, Дунайсыра, Урфы, демонстрирует зависимость от сирийской мечети: поперечная нефная базилика зала предваряется двором, причем в Улу-джами Мардина зал и двор имели одинаковые размеры, что говорит о пропорционировании плана здания. В артукидских мечетях появляются и принципиальные отличия от арабских прототипов: во-первых, граница между молитвенным залом и двором перестает быть проницаемой и превращается в полноценный фасад с входными порталами, михрабными нишами и архитектурным декором (сохранившимся в Дунайсыре и

Сильване), что свидетельствует о продолжении процесса изоляции зала; во-вторых, михрабная ячейка плана зала увеличивается и охватывает два, а то и три нефа (в перестроенной мечети Сильвана), что вынуждает зодчих вводить дополнительные опоры для куполов на тропках, выделяя подкупольное пространство в интерьере, а купол – в объеме молитвенного здания.

Еще более показательные изменения базилики «сирийского типа» произошли в культовой архитектуре Данишмендидов. С одной стороны, имело место конструктивное упрощение перекрытий – сохранившиеся памятники Кайсери и Сиваса приобрели плоские стропильные перекрытия (такое же легко реконструируется в Гюлюк-джами), поднятые на аркадах; с другой – данишмендидские мастера изменили ориентацию базилики с поперечной на продольную, что подчеркнуто и направлением разделяющих нефы аркад вдоль «оси ислама».

Наиболее яркие изменения коснулись *сахна* и михрабной ячейки: из композиции каппадокийской мечети исчез двор, видимо, малофункциональный в условиях прохладного климата и обильных осадков, зато в центральной части интерьера появилась световая ячейка, аналогом которой являются пока еще небольшие дворы синхронных иранских айванных мечетей. Выделение подобного композиционного центра предопределило и акцентирование поперечной оси, образуемой боковыми входами в зал, а последующее перекрытие таких *сахнов* сомкнутыми сводами или куполами с окулусами потребовало усиления опор и вычленения планировочной ячейки в центре интерьера. Появление боковых входов в свою очередь вызвало необходимость изолировать здание мечети в застройке, обеспечить возможность прохода вдоль фасадов, а затем (при строительстве мечетей вне старых кварталов) вычленить здание в пространстве, превращая его в архитектурный объем и особо оформляя фасады.

Выделение в планировке базилик Артукидов и Данишмендидов михрабной ячейки, объединяющей примыкающие продольные и/или поперечные нефы, и перекрытие ее куполами на тропках или парусах потребовало укрепления угловых столбов и придания им Г- или Т-образного сечения; это привело к созданию в интерьере купольной максуры, вычленяющей место перед михрабом и превращающейся в смысловой центр зала. Таким образом, «ось ислама» внутри мечети акцентируется световой ячейкой в центре композиции (в идеале – на пересечении осей) и максурой у стены киблы. Легко предположить, что один из векторов дальнейшей эволюции турецкой мечети будет связан с совмещением этих двух акцентов.

Данишмендидская модель культового здания была положена в основу «официальной сельджукской мечети», сформировавшейся в начале XIII в. в архитектуре Конийского султана. Целый ряд памятников, возведенных под непосредственным патронатом султана или членов его семьи в наиболее важных городах Рума, в том числе в центрах присоединенных уделов мелких князей, демонстрируют единство планировки и композиции – продольные базилики с выделенной купольной максурой и световой ячейкой в центре интерьера, компенсирующей отсутствие двора. Такая унификация мечетей, строящихся по заказу правящей династии, соответствует хорошо описанным процессам проявления «унитарного стиля Алаеддина» в управлении государством, подчинении исламских институтов и культурной политике. Создание модели «официальной сельджукской мечети», отвечающей задачам государственной пропаганды, дополненное формированием «сельджукского портала» как индикатора монаршего заказа, должно расцениваться как один из наиболее ярких примеров программного использования мусульманской культовой архитектуры в качестве инструмента политической риторики⁴⁹, и этому примеру позже будет следовать «большая османская мечеть».

Среди новшеств архитектуры Рума следует выделить активное использование разнообразных сводчатых конструкций – разнонаправленных цилиндрических (Хуанд-хатун-джами и перестроенная Гюлюк-джами в Кайсери, расширенная Улу-джами в Эрзеруме), сомкнутых, крестовых, зеркальных, сложных нервюрных, зонтичных (Дивриги, Малатья, Кайсери), что свидетельствует о широких контактах мастеров и знакомстве как с сирийско-артукидскими и иранскими аналогами, так и с христианскими памятниками⁵⁰.

Преобразование Сельджуков Рума в вассалов ильханов, ослабление и формализация политической власти султанов, дробление династии привели к резкому сокращению монаршего архитектурного патроната во второй половине XIII в. и постепенному исчезновению типа «официальной сельджукской мечети»⁵¹. Крупные культовые здания, возводимые самими султанами или членами их семей (Улу-джами в Девели, Ахмед-паша-джами в Токате), явились плодами не «госзаказа», а личной инициативы и личного же финансирования⁵². Модель «официальной мечети» была использована при перестройке в молитвенные здания караван-сараев и возведении нескольких новых построек (Хаджи Кылыч-джами в Кайсери, Улу-джами в Байбурте, Эшрефоглу-джами в Бейшехире), однако речь должна идти лишь об инерции авторитетного архитектурного типа; тем не менее в новых городских мечетях бережно сохранялись закрепленные в домонгольских сельджукских памятниках визуальные элементы государственной парадигмы.

Изменение системы архитектурного патроната привело к появлению новых групп заказчиков (верхушка сельджукской и монгольской администрации); изменился и сам заказ – во второй половине XIII в. его объектом стали прежде всего небольшие квартальные мечети (*месджиты*), дервишеские обители (*текке*), медресе, благотворительные сооружения (больницы, *хань*, *имареты*). Применительно к этим типам активно разрабатывались композиции купольных зданий, среди которых следует особо выделить восходящую к иранской айванной планировке специфическую для Анатолии модель купольного медресе, в которой небольшой центральный двор был превращен в зал, перекрытый куполом с окулюсом (медресе Бюйюк Каратай и Индже минаре в Конье). Световая купольная ячейка, функционально аналогичная двору-сохну, как центр композиции, дополненной расположенным по оси айваном и боковыми кельями, была в дальнейшем использована в модели османской мечети-завие, а составные сферические треугольники, маскирующие опорные тромпы куполов, повлияли на огромные паруса караманидских *текке*.

Типологическое «распыление» позднесельджукской мусульманской архитектуры стало основой для формирования зодчества анатолийских бейликов XIV в. Сохранившиеся памятники демонстрируют преемственность развития архитектуры XIV в. по отношению к зодчеству Сельджуков Рума. В период монгольского сюзеренитета и после распада Конийского султаната ни один из появившихся ранее в Анатолии типов мусульманской архитектуры – «официальная мечеть», *месджит*, *текке*, айванное и купольное медресе – не исчез; в разной степени их планировочные и композиционные решения были использованы мастерами тюркских княжеств, в том числе Османского государства. Дальнейшая эволюция унифицированного стиля, определенного госзаказом, в условиях политической раздробленности привела к акцентированию различных предпочтений и выделению региональных вариантов, каждый из которых опирался на различные новации мастеров Конийского султаната.

Очень часто образцами для мастеров бейликов становились географически наиболее близкие сельджукские памятники, а в ряде случаев зодчие старались «цитировать» наиболее характерные черты мечетей или медресе Конийского султаната в пределах одного города (мечети Нигде, медресе Эрзерума), что создавало видимость преемственности форм и сохранения местных архитектурных школ. Ориентация на существовавшие образцы не препятствовала архитекторам экспериментировать с уже имевшимися типами мусульманских зданий, например, сочетая айванную планировку медресе с купольным перекрытием двора (ильханидское медресе Якутие в Эрзеруме), соединяя композицию *месджита* с портиком *текке* (джандаридская Ибн Наджар-джами в Кастамону), совмещая под одним куполом мечеть, мавзолей и *завие*, но вынося за пределы здания жилые помещения-табхана (Ак-текке в Карамане).

История архитектуры бейликов – как и политическая история большинства из них – оказывается звеном между сельджукским зодчеством (общей основой) и господством османских форм в результате включения всей Анатолии в состав Османского государства. Продолжитель-

ность существования локальных традиций (там, где о них можно говорить), интенсивность поисков и оригинальность решений по целому ряду причин оказались разными, однако некоторые новации, примененные в культовых памятниках княжеств, опередили находки османских архитекторов и были позже использованы в османских мечетях. Особо следует выделить увеличение размера куполов на парусах, получение единого зального пространства, перекрытого одним куполом, и расширение интерьера за счет введения северного вестибюля, достигнутые в караманском Ак-текке, и разработку композиции мечети, основанной на модульном равенстве купольного зала и двора, в Улу-джами саруханской Манисы.

Именно Улу-джами в Манисе во многом предопределила появление через несколько десятилетий «большой османской мечети» как особого типа культовой архитектуры:

– во-первых, в композицию молитвенного здания был возвращен двор, окруженный широкими галереями;

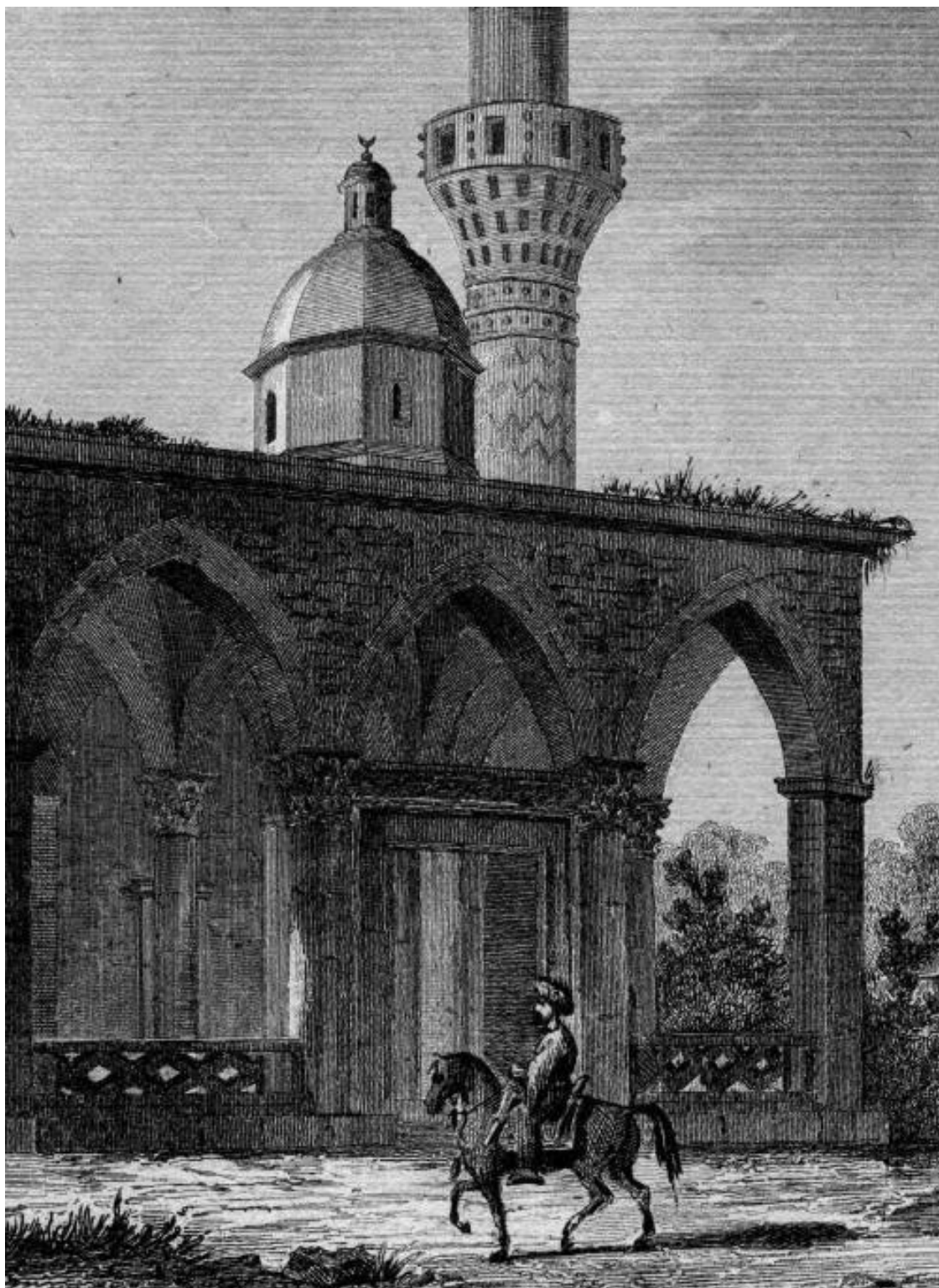
– во-вторых, двор мечети получил собственную поперечную ось, образованную боковыми проходами и акцентированную понижением уровня пола и рядами сдвоенных колонн;

– в-третьих, в поперечно вытянутом зале октагональное подкупольное пространство перед михрабной нишей было развито из максуры в композиционную доминанту интерьера, подчинившую себе боковые части зала без ущерба для конструкции нефов (в отличие от артукидских и данишмендидских памятников);

– в-четвертых, за счет равной высоты стен и единства кладки произошло объединение зала и двора в один архитектурный объем, расчлененный лишь двумя ярусами оконных проемов и входными порталами, что обеспечило доминанту купола на барабане, ощутимую, правда, только на удалении от здания.

Можно говорить о том, что, отталкиваясь от одних и тех же источников, архитекторы бейликов (в том числе Османского) на протяжении XIV в. решали одни и те же задачи и предложили сразу несколько вариантов зально-купольной мечети. Конструктивные решения, на которые отважились мастера бейликов, порой оказывались смелее, чем позволяли себе их османские коллеги (купол Ак-текке в Карамане, Ильяс-бей-джами в Балате, планировка и конструкция Улу-джами Манисы). То, что появившееся в середине XV в. огромное купольное здание султанской мечети, ассоциирующееся с образом «турецкой мечети» в целом, стало именно «османским», было предопределено исключительно политическими причинами.

Мечеть в раннеосманской архитектуре: основные типы



Периодизация и типология османской архитектуры

При обращении к истории османской культуры выявляется не только понятное для историков искусства несовпадение исторической и стилистической периодизации, но и, как ни

странно, отсутствие некоего общепринятого варианта последней, во всяком случае, применительно к османской архитектуре. Впрочем, то же самое можно сказать и о периодизации истории самого Османского государства, которая может быть как словарно-обобщенной (с неизменным выделением разной длительности «золотого века империи» и соответственно периодов «становления» и «упадка»), так и предельно дробной (по годам правления султанов).

Однако привычная двухчастная европейская периодизация, рассматривающая историю Османской империи только как «взлет и падение» (с кратким «великолепным веком»), уже давно подвергается критике, причем если и хронологические рамки, и содержание «взлета» споров не вызывают, то этап «падения» (*decline*), которому некоторые исследователи отводили более трех столетий (с конца XVI по начало XX в.), кажется и чрезмерно затянутым, и не соответствующим такой оценке. На протяжении большей части этого периода Османская империя оставалась и грозной военной державой, союза с которой искали европейские монархи, и владычицей обширнейших территорий. Вторая половина XVI в. ознаменовала изменение модели развития Империи: исчерпание возможностей экстенсивного развития (прежде всего *газавата*) и переход к администрированию – децентрализации власти, делегированию полномочий, реформированию правовой и финансовой систем, госаппарата, образования, распределению налоговых поступлений. И султан, и визири понимали и принимали необходимость подобных преобразований; центральная власть осознавала вызовы времени и пыталась на них реагировать имевшимися средствами (например, предоставляя некоторую автономию провинциям и одновременно ограничивая амбиции местных элит, распространяя практику откупа натурального налога, удовлетворяя требования янычар), что во многом подготовило реформаторскую политику султанов XIX в.¹

Исходя из удобства объяснения политических процессов, Л. Дарлинг предложила иную периодизацию истории Османской империи, выделив этапы «экспансии» (1300–1550), «консолидации» (1550–1718) и «трансформации» государства (1718–1923)². Такое деление длительного периода «упадка» действительно позволяет обозначить преемственность целого ряда изменений, однако очевидно, что если логичная для историков рубежная дата «1718 год» (Пожаревацкий мир с Австрией и Венецией, после которого Османы активно включаются в европейскую дипломатию) была бы удобна и для периодизации османской культуры, отмечая начало «эпохи тюльпанов», то проведение какой-либо хронологической границы в 1550-х годах грубо разделяет и «великолепный век» в целом, и деятельность Синана в частности (хотя такое деление было бы аналогично, например, привычному разделению Высокого и Позднего Возрождения).

Многие авторы обобщающих работ в той или иной мере опирались на предложенную еще в 1930-х гг. Дж. Арсевеном «стилевую периодизацию» османского искусства. Таких «стилей» Арсевен выделил семь: «стиль Бурсы» (1325–1501); «классический стиль» (1501–1616); «обновленный классический стиль» (1616–1703); «стиль [эпохи] тюльпанов» (1703–1730); барокко (1730–1808); ампир и псевдоренессанс (1808–1874); неоклассический стиль (1875–1923)³. В этой модели «пионер турецкого искусствознания» по примеру своих европейских учителей опирался именно на смену архитектурных стилей, распространяемую им на другие виды искусства и ремесла. Нетрудно заметить, что «стили» эти выделены искусственно, по аналогии с существовавшими европейскими концепциями, взятыми за образец гуманитариями молодой Турецкой Республики, а приводимые точные хронологические рубежи не соответствуют реальным художественным процессам. Так, выделение некоего «стиля Бурсы», охватывающего почти 200 лет, не отражает эволюцию искусства периода становления Османской империи и превращения ее в мировую державу, сопровождавшегося как освоением достижений интегрированных в нее региональных культур, так и выработкой собственной идеологии и соответствовавшего ей художественного языка.

Тем же путем пошел Ю. Миллер, разделив книгу «Искусство Турции» на крупные хронологические «блоки»: конец XIV – вторая половина XV в., конец XV – начало XVII в., первая половина XVII – начало XVIII в., XVIII – начало XIX в., – акцентировав (в соответствии с требованиями времени издания книги) социально-политические изменения, на самом деле мало или запоздало влиявшие на развитие искусства⁴.

Почти одновременно с работой Ю. Миллера была опубликована хрестоматийная монография турецкого исследователя Апталлы Курана «Мечеть в раннеосманской архитектуре», и по сей день остающаяся отправным пунктом для любых попыток типологического рассмотрения османского культового зодчества. Замысел исследования Курана был намного шире – во Введении к монографии автор огласил структуру задуманного им трехтомного исследования османской мечети, и сама эта структура обозначила вариант периодизации всего материала: изданный как самостоятельная монография I, «раннеосманский», том охватил XIV–XV вв., II том должен был быть посвящен «золотому веку» Османского государства (XVI–XVII столетия), III том охватывал бы памятники периода «упадка» (*decline*) Империи (с начала XVIII в. до Первой мировой войны)⁵. Тем самым Куран предопределил логичную трехчастную схему, основанную на выделении некоего классического периода османской архитектуры (очевидно совпадающего с расцветом государства), соответственно предшествующего (раннеосманского) этапа становления этой архитектуры и неизбежного после «золотого века» ее упадка (позднеосманского периода).

Эта же трехчастная схема используется и в обобщающей литературе последних лет, иногда в закамуфлированном виде: в частности, Д. Кубан в своей грандиозной «Османской архитектуре» разделил подробное рассмотрение материала на четыре части, объединенные в два больших раздела – «Османская архитектура до Синана» и «Османская архитектура после Синана»⁶, при этом часть III, формально входящая в «послесинановский» раздел, озаглавлена «Синан и классическая османская архитектура».

Безусловно, введение любой периодизации – не более чем условность, принимаемая для облегчения систематизации (а в случае обобщающего исследования – и рубрикации) материала в зависимости от избранных критериев; однако при разговоре о развитии (т. е. историческом процессе) конкретного архитектурного типа на протяжении нескольких столетий необходимо оговорить, какие временные рамки подразумеваются под неизбежно используемыми определениями «раннеосманский» и «позднеосманский», «этап формирования» и «этап эволюции».

Очевидными историческими рубежами рассмотрения любой фактологии, связанной с Османским государством, являются даты «1299» (прокламация независимости бейлика Османа) и «1922» (упразднение султаната). Также не вызывает сомнения выделение в качестве «высокой фазы» середины XVI столетия – в истории это «великолепный век» Сулеймана I, достижение Империей наивысшего политического могущества, в истории архитектуры – «эпоха Синана», разделившая османское зодчество на «до» и «после». Вопросы вызывает определение длительности этой «высокой фазы», рубежных памятников, а также внутренняя «рубрикация» ранне-и позднеосманского периодов, достаточно длительных и неоднородных.

При любом выделении раннеосманского этапа в сложении османской архитектуры для эволюции имперской идеологии, – во всяком случае, для осознания этой идеи османами и ее последующего выражения в архитектурных памятниках, – более чем какое-либо другое событие (будь то выход в Европу, завоевание Анатолии или восстановление халифата) важно взятие Константинополя и восприятие османами себя преемниками Второго Рима, создателями новой мировой Империи. Именно дата падения Константинополя (1453) должна маркировать вступление Османского государства – и архитектуры этого государства, – в стадию зрелости. «Обретение Стамбула» (долго сохранявшего османизированное название Константины, *Konstantîniyye*) и перенесение сюда столицы государства маркируют начало следующего

исторического этапа, связанного с укреплением государственной власти, достижением Османской империей предельного могущества и превращением ее в халифат⁷. Изменения по сравнению с предшествующим раннеосманским периодом легко отмечаются уже в первых стамбульских мечетях, возведенных по заказу сановников, не говоря уже о комплексах, заложенных под непосредственным патронатом Мехмеда Завоевателя и предопределивших сложение нового типа культового здания, который далее придется обозначать как «большую османскую мечеть».

Для рассмотрения истории османской культовой архитектуры кажется логичным отсчитывать начало «классического этапа» от взятия Константинополя и продлить этот этап до конца XVI в. Основным содержанием этого этапа в свете избранной темы становятся формирование архитектурного типа «большой османской мечети» и разработка его вариаций в творчестве Синана.

На «позднеклассическом» этапе, охватывающем XVII и XVIII вв., отчасти объединяющем исторические периоды «консолидации» и «трансформации» Империи (по Л. Дарлинг), происходила адаптация типа «большой османской мечети» к изменившимся условиям заказа, кристаллизация уже найденных решений, обогащение османской культуры как европейскими (прежде всего барочными) заимствованиями, так и архаизирующими элементами, создающими отсылки к историческому наследию. Небольшое количество сохранившихся памятников, иллюстрирующих направления художественного поиска в сфере культовой архитектуры, также оправдывает дидактическую задачу объединения материала двух столетий (по Арсеvenu, относящегося к «обновленному классическому стилю», «стилю тюльпанов» и «османскому барокко»).

Очевидные перемены и в культуре в целом, и в архитектуре в частности в последнее столетие существования Османской империи предполагают более подробное рассмотрение позднеосманского материала XIX – начала XX в. Новые приоритеты заставили пересмотреть и риторику, и привычные формы культового зодчества; «вестернизация» повлекла как интерес к выразительным средствам европейского зодчества, так и перенесение на берега Босфора новейших трендов стилеобразования, в том числе полученных из первых рук; попытки предложить новые идеологические ориентиры стимулировали поиск соответствующих им репрезентативных форм, продолженный уже после распада Империи, ликвидации халифата и создания Турецкой Республики.

Как уже указывалось, призмой для рассмотрения эволюции мусульманской архитектуры окажется «большая османская мечеть», о которой ниже придется говорить особо. Этот архитектурный тип, маркирующий «классический этап» эволюции османского зодчества, представленный хрестоматийными постройками, предопределившими панораму Стамбула и ныне оцениваемый как национальный визуальный бренд Турции, логично дополняет несколько типов мечети, получивших развитие уже на протяжении раннеосманского периода.

Именно типологическая систематизация архитектуры раннеосманской мечети была целью упомянутой фундаментальной работы А. Курана, на которую уже полвека опираются все исследования, в той или иной степени затрагивающие типологию османской архитектуры. Исследователь выделил три типа планировочно-композиционных решений:

1) *single-unit mosque* – здание, композиция которого сводится к одной (или очевидно доминирующей) ячейке, как правило перекрытой куполом; внутри этого типа выделены «мечеть с единым объемом» (*single-unit mosque with complex massing*) и «мечеть с разделенным интерьером» (*singleunit mosque with articulated interior*);

2) айванная мечеть – здание с выраженной центральной планировочной секцией, вокруг которой группируются другие ячейки (тут выделены подтипы «осевая айванная мечеть» (*axial eyvan mosque*) и «айванная мечеть с пересекающимися осями» (*cross-axial eyvan mosque*));

3) *multi-unit mosque* – мечети, пространство которых состоит из нескольких объемов, среди которых выделены подтипы «с одинаковыми ячейками» (*with similar units*)⁸ и «с различными ячейками» (*with dissimilar units*)⁸.

Необходимо обратить внимание на то, что в основу типологии Курана положен способ формирования архитектурной композиции, но аналогичные типы можно выделить, исходя из функций культовых зданий. Мечеть, сводящаяся к одному объему, – это, как правило, небольшое купольное здание ограниченной вместимости, соответствующее понятию *месджит* и обычно выполняющее функции квартальной мечети. А. Куран указывал на появление этого простейшего композиционного решения только в османском зодчестве; между тем опирающиеся непосредственно на стены сводчатые перекрытия единственной ячейки плана были достаточно разработаны еще в сельджукских мавзолеях, а месджиты в анатолийской архитектуре получили распространение уже во второй половине XIII в. в рамках индивидуального и общинного (корпоративного) заказа.

Под «айванной мечетью» подразумевается тип, который в более поздних исследованиях именуется «мечетью Т-образной планировки»⁹ или «мечетью типа Бурсы». В качестве источника этой архитектурной композиции справедливо указаны купольные медресе позднесельджукской Коньи, а в качестве предшествующего «функционального аналога» – дервишеские обители-текке. Такие здания появились в городах Анатолии во второй половине XIII в. и служили не только местом коллективной молитвы, но и резиденциями почитаемых духовных лидеров, где могли собираться члены определенных братств (*тарикатов*), проводились особые формы поклонения (*зикр, сема*), диспуты, занятия с учителями. Маленькие *текке*, связывая странствующих дервишей, местную элиту, ремесленные объединения, торговцев, горожан, иммигрантов, становились центрами не только религиозной, но и социальной активности в анатолийских городах. Строительство *текке* позволяло заказчику не только продемонстрировать благочестие и увековечить свое имя на портале культового здания, но и получить поддержку влиятельных групп суфиев или дервишей, к которым прислушивались горожане и купцы. Кроме того, содержание культового сооружения давало возможность защитить имущество от возможных посягательств государства и переводить часть собственности в категорию *вакфа* (т. е. укрывать активы от налогообложения), что превращало мусульманскую благотворительность в финансово выгодное предприятие¹⁰. Несмотря на небольшие размеры, ограниченную вместительность и предельную архитектурную простоту (непременным элементом всех обителей был квадратный зал, использовавшийся для всех публичных мероприятий, в который открывались айваны и вокруг которого группировались жилые помещения-табхана), дервишеские обители весьма успешно выполняли и градостроительную функцию, формируя вокруг себя необходимую инфраструктуру целых микрорайонов-махалла¹¹.

Симметричное расположение боковых келий и айванов относительно центральной оси в некоторых обителях должно рассматриваться как непосредственный аналог «айванных мечетей с пересекающимися осями». Подобные мечети возникли в раннеосманском зодчестве прежде всего как «мемориальные» – они являлись центрами комплексов-куллие, обычно включавших в себя и гробницу заказчика, и, будучи общедоступными, обладали ограниченной вместимостью и не являлись «соборными», но предоставляли помещения-табхана для длительного пребывания духовных учителей, молившихся об упокоении основателя такого комплекса. *Куллие* с «мемориальными мечетями» также создавали необходимую инфраструктуру и становились центрами новых кварталов.

Наконец, под «мечетями, составленными из нескольких объемов» Куран подразумевал формирование единого зального пространства. Это прежде всего вместительные раннеосманские *улу-джами*, типологически и функционально восходящие к «официальным сельджукским мечетям» и, как будет показано, предвосхитившие «большие османские мечети».

При всех несомненных достоинствах типологии османской мечети А. Курана ее очевидным недостатком является выделение композиции молитвенного зала в качестве единственного типологического критерия. Турецкий исследователь проигнорировал наличие двора мечети, который следует рассматривать как неотъемлемую часть и ритуального пространства мусульманского культового сооружения, и архитектурной композиции здания. Объяснением этому служит сосредоточение автора на раннеосманском материале: действительно, в анатолийских и румелийских памятниках XIV- первой половины XV в., справедливо рассмотренных как развитие типологии культового зодчества султаната Сельджуков Рума, наличие архитектурно оформленного двора являлось редкостью. Возможно, в анонсированном втором томе исследования А. Куран скорректировал бы созданную им типологию мечети применительно к «золотому веку» (XVI–XVII столетия); но необходимо указать, что в подтип «многообъемных мечетей с неодинаковыми ячейками» (*multi-unit mosque with dissimilar units'*) оказались включены как мечети с двором, так и двора не имевшие, что нарушает логику архитектурной композиции¹²; увы, второй том так и не появился, и как и насколько предложенная типология могла измениться применительно к материалу «классического периода», можно только догадываться. Очевидно, что сложение «больших османских мечетей» в XVI в. должно было эту типологию смешать: даже беглый просмотр планов привлекаемых Кураном сооружений наводит на мысль, что за хронологическими пределами раннеосманской архитектуры грань между выделенными типами стирается.

Кроме того, введенная Кураном «композиционная» типология в случаях, когда автор пытался показать ее эволюцию, вступала в противоречие с им же предложенной периодизацией (например, исходя из списка памятников в «Приложении» сооружения конца XV в. – периода правления Баязида II – должны быть разделены на «раннеосманские» и «классические»).

Однако, несмотря на замечания, при необходимости кратко обрисовать развитие раннеосманской культовой архитектуры и подвести читателя к памятникам середины XV в., не вошедшим в «Анатолийскую мечеть», группировка материала именно по типологическому принципу оказывается наиболее удобной, и в этом случае типология Курана себя полностью оправдывает.

Становление османского культового зодчества

Как и все западноанатолийские княжества, бейлик Османа возник на землях, не входивших в состав Конийского султаната, и не унаследовал напрямую ни позднесельджукскую административную систему, ни регламентированную практику вакуфного патроната, но вполне мог их заимствовать и приспособлять к своим нуждам и особенностям. Османское государство периода его становления следует рассматривать лишь как один из бейликов, притом возникший достаточно поздно (по сравнению с, например, Караманом и Хамидом), дольше многих других княжеств сохранявший вассалитет по отношению к Сельджукам Рума и далеко не самый могущественный.

Османы в полной мере воспользовались уникальностью и момента, и географического положения своих земель: удаленный и от Коньи, и от ильханов, бейлик сложился в условиях политического вакуума в Западной Анатолии, когда византийские государственные органы переместились из Никеи в едва отдышавшийся после IV крестового похода Константинополь, а укрепление новой мусульманской державы и расширение ее территории первоначально оправдывалось *газаватом*, что позволяло привлекать тюркских воинов-гази. Литературный штамп: «Османам повезло с географией»¹³ – вполне оправдан, и создание нового бейлика на границе с византийской Вифинией, рассматриваемой мусульманами как *дар аль-харб* («территория войны»), стало очередной фазой процесса исламизации и тюркизации Анатолии, лишь приостановленного в XIII в. крестовыми походами и монгольским нашествием.

Османская государственность отсчитывается с 1299 г., когда *улубей* Фахреддин Осман Гази (1258–1326), наследник вождя огузского клана Кайы Эртогрула, декларировал независимость своих владений в районе Биледжика и Согута от номинального сюзерена – Конийского султаната. Несмотря на удаленность от центров Анатолии, а вернее, благодаря этому, пограничный бейлик Османа уже в первые десятилетия своего существования зарекомендовал себя как наиболее активная политическая сила: сюда, на крайний запад мусульманского мира, стекались мигранты из разоренных монголами земель, готовые стать *газа* – защитниками веры. Победа под Коюнхисаром (1302) отдала Осману Вифинию, после чего его гази вышли к Эгейскому, Мраморному и Черному морям и отрезали Византию от Анатолии, обеспечив контроль над сухопутными контактами тюркских эмиратов и христианского Запада.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.