

КАВКАЗ И РОССИЯ

Прошлое и настоящее

История

Обычай

Религия



КАВКАЗ И РОССИЯ

Прошлое и настоящее

**История
Обычай
Религия**

**Журнал «ЗВЕЗДА»
Санкт-Петербург**

ББК 84.Р7

Р 76

*Издание осуществлено на средства
Международного благотворительного фонда
им. Д. С. Лихачева в рамках проекта
«Историко-культурный центр „Россия–Кавказ”»*

ISBN 5-7439-0099-X

© ЗАО «Журнал „Звезда”»

В. В. Латин

КАВКАЗСКАЯ ВОЙНА

Ограничение Кавказской войны традиционными хронологическими границами (1817–1864) — от основания крепости Грозная до прекращения организованного сопротивления черкесских племен — является следствием того, что дореволюционная и советская историография стремились уменьшить масштабы этого конфликта.

Начало вмешательства России в дела на Кавказе восходит к середине XVI века. Русские периодически помогали своим союзникам в кабардинских междоусобицах и в борьбе с крымскими татарами, а отряды кабардинцев воевали совместно с царскими ратями в Ливонии, на литовской и крымской границах. На рубеже XVI–XVII вв. Россия решила обеспечить связь с Грузией, своим новым стратегическим партнером, путем установления на престоле в шамхальстве Тарковском грузинского царевича. В 1594 и 1605 гг. русские рати дважды разбивали отряды шамхала, но затем оказывались в западне и уничтожались горцами при отступлении. Во время Русско-турецкой войны 1711 г. татары, ногайцы и черкесы разорили земли вокруг Пензы и Саратова, повторив набег в 1717 г. Ответным шагом стало строительство в 1715–1720 гг. оборонительных линий (Царицынская, Моздокская), а также карательные экспедиции. В результате Персидского похода в 1722–1723 гг. к России было присоединено западное побережье Каспия. Бои с ополчениями дагестанцев продолжались. В 1730–50 гг. русские отряды в отместку за набеги проводили масштабные карательные операции в Чечне, неся при этом серьезные потери. В 1785 г. мусульманский проповедник Ушурма, принявший титул шейха Мансура, объявил русским священную

войну. Для его пленения был направлен отряд полковника Пьери в составе 4-х батальонов при двух орудиях. Шейха захватить не удалось, а сам отряд при возвращении был истреблен чеченцами в лесном бою.

До начала 1770-х гг. русско-кабардинские отношения в целом развивались под знаком союзничества, но ситуация коренным образом изменилась после ликвидации угрозы нападения крымских татар. Напряженность, нараставшая в течение десяти лет после основания крепости Моздок (1763 г.), привела к мощному восстанию 1774 г., ставшему первым в череде выступлений местной знати, поддержанной значительной частью простых общинников (1778–1779, 1785, 1794–1795 гг.). В 1770 г. был заключен договор с несколькими «обществами» Восточной Осетии на следующих условиях: русские оказывают осетинам военную помощь, оплачивают часть расходов по строительству мостов в долине Терека; осетины содержат в исправности дорогу и помогают проходящим командам и курьерам. Несмотря на это и другие соглашения, «шалости» на дороге продолжались, что вызывало ответные действия. Несколько восстаний осетин было подавлено с исключительной даже для этих мест жестокостью. После присоединения Восточной Грузии в 1801 г. логика конфликта привела к тому, что русские войска в двух войнах с Персией (1804–1813 и 1826–1828 гг.) продвинули границу империи до реки Аракс. Силой и угрозой ее применения к России были присоединены Имеретия, Мингрелия и Гурия, с 1810 г. подданным русского царя стали числиться правители Абхазии.

В 1817 г. начался качественно новый этап присоединения Кавказа к России — постепенное установление контроля над горными районами Адыгеи, Чечни и Дагестана. Этого правительство рассчитывало достичь комплексом силовых и мирных средств: карательными экспедициями, устройством крепостей в стратегически важных точках, экономической блокадой, сведением лесов, строительством дорог, выселением горцев на равнину, основанием казачьих станиц на землях горцев для закрепления российского «присутствия». Именно бои в этих областях и стали впоследствии называть Кавказско-горской войной. После нескольких крупных

поражений в первых столкновениях чеченцы и дагестанцы объявили о своей покорности, но уже в начале 1820-х гг. сопротивление стало нарастать и не прекращалось до 1859 г., причем в 1840–47 гг. правительство фактически утратило контроль над Чечней и Дагестаном. Одновременно с войной на Восточном Кавказе ни на один день с конца XVIII в. не прекращались боевые действия в Адыгее. Только весной 1864 г. племена Западного Кавказа одно за другим объявили о своей покорности. Только в 1866 г. подавлением очередного массового восстания завершилось присоединение Абхазии, начавшееся еще в 1810 г., когда в Сухуми был размещен небольшой русский гарнизон. В 1877 г. правительство утратило контроль над несколькими районами Чечни и Дагестана, поскольку начало Русско-турецкой войны породило в горах надежду на возможность свержения власти «неверных». Командованию Кавказским корпусом пришлось вести полномасштабные боевые действия с применением артиллерии. Потери войска понесли такие же, как в самые жаркие годы «при Шамиле».

Таким образом, столкновения между русскими войсками и горами стали регулярными еще при Петре I (боевые действия на Кубани в 1711 г. и Персидский поход 1722–1723 гг.), а закончились подавлением восстания в Чечне и Дагестане в 1877–1878 гг. Покорение Адыгеи, Абхазии, Кабарды, Осетии и Северо-Восточного Кавказа невозможно рассматривать вне связи с присоединением к России Закавказья и вне связи с российско-турецким и российско-персидским противостоянием, проявившимся в войнах XVIII–XIX вв.

Анализ событий XVIII–XIX вв. на Северном Кавказе и в Закавказье свидетельствует о том, что война, длившаяся более полутора столетий, распадалась на множество разновременных, разномасштабных и разнохарактерных конфликтов, заполнивших собой период с 1722 по 1878 г.

На протяжении всего периода продвижения России на Кавказ главным стратегическим противником была Турция. Притязания Порты на этот регион подкреплялись основанием здесь еще в XVI–XVII вв. Анапы, Суджук-Кале (Новороссийск), Сухум-Кале (Сухум), Поти. Однако влияние комендантов этих турецких крепостей

не распространялось многим далее крепостных валов. В Абхазии турки держались только при помощи местной знати, заинтересованной в их поддержке. Черкесы внимательно следили, чтобы анапский паша не превращался в местного владыку, и сопротивлялись устройству других турецких крепостей на Кавказском побережье. Крымские ханы считали весь Западный Кавказ своим владением, но сами его жители думали иначе. Итальянский путешественник К. Главани писал в конце XVII в.: «Адыгея ни от кого не зависит и состоит под покровительством крымского хана, насколько сама признает это для себя удобным; в случае предъявления им каких-либо чрезвычайных требований отвергает их без стеснения». Когда один высокий чин попытался объяснить черкесам, что Турция по условиям мирного договора 1829 г. уступила Кавказ России, один из местных жителей показал на птицу, сидевшую на дереве, и сказал: «Дарю ее тебе, генерал!»

В 1774 г. русские впервые в этом регионе столкнулись с турками (экспедиционный отряд генерала Г. Тотлебена). Затем каждая Русско-турецкая война (1789–1791, 1806–1812, 1828–1829, 1853–1856, 1877–1878 гг.) сопровождалась сражениями царских и султанских войск в Закавказье.

Несмотря на то, что Турция всячески демонстрировала свою солидарность с горцами, она так и не смогла преодолеть недоверие последних. Когда в 1791 г. султан предпринял попытку восстановить свою гегемонию на Кавказе и двинул 30-тысячную армию от Анапы через Кабарду на Кизляр, она была разгромлена в основном силами местных жителей, оказавших впоследствии не менее ожесточенное сопротивление и русским войскам. Во время кампаний 1806–1812 и 1828–1829 гг. адыгейские племена уклонились от совместных операций с турками. Более того, когда в 1806 г. турецкий флот подошел к Сухум-Кале, чтобы высадить десант и наказать «ослушника» Келеш-Бея, его встретило изготовившееся к бою многотысячное ополчение абхазов, убыхов и абазин. Турки настроили против себя и Шамиля, отказавшегося координировать с ними свои действия. Во время Крымской войны горцы западного Кавказа уклонились от сотрудничества с антироссийской коалицией.

Позиция Ирана по отношению к Кавказу определялась соперничеством с Турцией в овладении материальными ресурсами этого региона, религиозным конфликтом с суннитами (персы-шииты), стремлением улучшить стратегическое положение (путем установления контроля над Дагестаном, через который проходили турецко-татарские войска). Даже в периоды возвышения (начало XVII в.) притязания Персии ограничивались Восточной Грузией, Азербайджаном и Дагестаном, причем во многих случаях власть Тегерана над этими территориями была чисто номинальной. Уже в начале XVIII в. Персия была не в состоянии противостоять России: в 1722–1723 гг. Петр Великий без особых усилий присоединил к империи западное и южное побережье Каспия, а его наследники отказались от этих приобретений не по причине персидского реванша, а из-за турецкой угрозы, большой смертности войск и экономической нецелесообразности сохранения за Россией этих земель, казавшихся ранее богатейшими.

В конце XVIII в. Кавказ становится перекрестком международных противоречий, частью так называемого восточного вопроса. В 1791 г. Турция, пытаясь минимизировать потери при заключении мира с Россией, сделала все возможное и невозможное, чтобы втянуть в переговорный процесс европейские державы, которые и без того были озабочены успехами Петербурга в пространстве между Каспийским и Черным морями. Наибольшую активность проявляла Англия, всячески противившаяся установлению российского господства в этом регионе.

Война на Кавказе практически на всем своем протяжении имела откровенно периферийный характер. Если турки и персы считались «настоящими» противниками и в боях с ними можно было заслужить чины и ордена, то горцев называли «разбойниками», «мятежниками», «хищниками», «бунтовщиками», и, соответственно, победы над ними оценивались до 1830-х гг. не очень высоко. В войнах с Турцией Закавказский фронт считался второстепенным, и его главной задачей было оттягивание сил противника с главного, Балканского, фронта.

Для характеристики Кавказской войны, для адекватной оценки поведения армии, всего, что происходило с русскими офицерами и

солдатами на этой имперской окраине, важен ответ на вопрос: зачем Россия завоевывала этот регион?

При наличии огромных неосвоенных пространств в Южной Сибири, Поволжье, Новороссии завоевание еще одной территории в нескольких тысяч квадратных километров, населенной к тому же воинственными племенами, не могло быть оправдано ни с экономической, ни с социально-политической точки зрения. Переселенческое движение на Кавказ было исключительно «организованным», т. е. осуществлялось в соответствии с видами правительства и дорого обходилось казне. Казачья колонизация на Тереке и на Кубани имела своей основой не экономические, а военные резоны: командование хотело выселением горцев и устройством станиц разрушить хозяйственный фундамент сопротивления, создать на границе надежный заслон из военизированных поселений. Даже через много лет после того как на Кавказе установилось спокойствие, крестьяне предпочитали перебраться в Сибирь, нежели на Кавказ.

Не оправдались и надежды на богатство кавказских недр. Соответствующими действительности оказались только сведения о запасах нефти, но до 1880-х гг. экономическое значение этого важнейшего ныне энергетического сырья было ничтожным.

Россию интересовали возможности выращивания ряда технических и пищевых культур: хлопка, чая, табака, марены, винограда, риса, citrusовых, а также производство шелка. И здесь правительство ожидало жестокое разочарование: рост производства сельскохозяйственного сырья сдерживался политической нестабильностью, консервативным укладом коренного населения, ограниченностью земель, пригодных для выращивания технических культур. Оказалось, что выгоднее доставлять колониальные товары морем в Одессу или Петербург, нежели производить «у себя».

Рассказы о богатстве Западного и Южного побережья Каспия привлекали Петра I, рассчитывавшего не просто увеличить свои владения, а приобрести земли, которые помогли бы пополнить казну прямыми и косвенными налогами. Но доходов от завоеванных в 1722–1723 гг. областей не хватало даже на обеспечение расположенных там гарнизонов. О компенсации за счет Дагестана и Азербай-

джана громадных затрат на сам Персидский поход, на строительство Каспийской флотилии не было и речи. Ограниченность местных ресурсов, необходимость сохранения источников доходов местной феодальной и родовой элиты, опасения вызвать массовое недовольство населения податями настолько сужали доходную часть местного бюджета, что какого-либо «выкачивания» денег с помощью «колониальной эксплуатации» не происходило. Только в 1840-е гг. в Закавказье местные доходы покрыли расходы на гражданскую администрацию, тогда как бремя содержания войск даже в мирное время на этой окраине империи возлагалось на остальные ее части. Во время войн с Турцией затраты на армию в этом регионе возрастали настолько, что о какой-то компенсации за счет местных ресурсов не могло быть и речи. Даже в 1890 г., когда бакинская нефть стала претендовать на статус «черного золота», дефицит государственных расходов по региону составил более 24 млн. рублей. Разумеется, огромные средства уходили на содержание войск, на создание инфраструктуры, позволявшей контролировать этот стратегически важный район, существовала значительная ценовая диспропорция, из-за которой сельскохозяйственные регионы оказывались в невыгодном экономическом положении, но все это не меняло сути проблемы: Россия потратила сотни тысяч человеческих жизней и миллионы рублей, чтобы владеть территорией, которая не обогащала, а истощала государственную казну.

Для продвижения России на Кавказ в начале XVIII в. немалое значение имела перспектива использования Волго-Балтийского пути для доставки восточных товаров в Европу. Соединение каналами Волги с Невой могло создать новую трассу транзитной торговли, доходы от которой озолотили бы империю. В 1708 г. было открыто сквозное движение по Вышневолоцкой водной системе, которая, однако, оказалась «улицей с односторонним движением»: из-за сложных навигационных условий на реке Мсте плавание судов от Невы к Волге было решительно невозможно. К началу XIX в. эйфория по поводу чудодейственного экономического снабдья уже улетучилась, правительство довольно трезво оценивало перспективы создания трассы Баку—Петербург. Прорубание «окна в Азию» не стало лозунгом завоевания Кавказа. При оценке экономической

целесообразности завоевания этого края необходимо учитывать то обстоятельство, что наибольший доход приносили Грузия, Армения и Азербайджан, тогда как Северный Кавказ, на присоединение которого было потрачено гораздо больше сил и средств, до конца имперского периода доставлял казне одни убытки.

Сами земли горцев вовсе не были завидной добычей, но по военно-стратегическим соображениям установление контроля над ними было весьма важным делом. Во-первых, непокорные горцы угрожали тылу русских армий, действовавших в Закавказье; во-вторых, обеспечивалась надежная связь между внутренними губерниями и Грузией; в-третьих, прекращались набеги на российские владения. Мотивы движения России на Кавказ лежали вне сферы экономических интересов.

Особое значение здесь имела внутренняя логика войны, военно-стратегические резоны. Прикрытие Алазанской долины от набегов горцев означало затяжной конфликт с племенами западного Дагестана. Для установления контроля над долиной Куры, которая была дорогой в Грузию с востока, в 1804 г. русские войска взяли Гянджу, что развязало войну с Персией, в результате которой были присоединены Шурагельское, Ширванское, Шекинское, Карабахское, Бакинское и Кубинское, Кюринское и Талышинское ханства. Наиболее удобной в военном отношении линией границы в Восточном Закавказье была река Аракс и Талышские горы, что и было закреплено мирным договором 1829 г. с Персией.

Контроль над кратчайшей и долгое время единственной дорогой из Грузии в Россию через Дарьяльское ущелье предполагал установление полного контроля над прилегающей к ней территорией Кабарды, Осетии и Ингушетии. Снабжение войск в Закавказье требовало выхода к Черноморскому побережью и, соответственно, ликвидации независимости в 1810 г. Имеретии, Гурии и Мингрелии. После этого наступила очередь Абхазии как возможного турецкого плацдарма у западных границ новых владений.

Складыванию особой внутренней логики конфликта способствовала пестрота и неопределенность этнической и политической карты этого региона. Аварское, Мехтулинское, Кайтагское, Дербент-

ское, Кюринское, Казикумухское, Елисуйское, Тарковское ханства делили между собой равнины и предгорья Дагестана. В горных районах существовало около 80 так называемых «вольных» обществ, причем некоторые объединялись в «федерации». Это были особые этно-территориально-политические объединения свободных общинников, управлявшиеся по принципам военной демократии. На несколько десятков родоплеменных образований, находившихся в состоянии перманентного соперничества, часто переходящего в открытую вражду, разделялись и другие народы, населявшие Северный Кавказ. Практически все государства и родоплеменные организации имели застарелые конфликты со своими соседями и взаимные территориальные претензии, поэтому присоединение каждого района автоматически вело к новым столкновениям.

Россия заплатила очень высокую цену за присоединение Кавказа. До сих пор не представляется возможным произвести сколько-нибудь точные подсчеты людских потерь и финансовых затрат. Общие боевые потери за весь период завоевания Кавказа составили около 100 тысяч человек. От болезней и разного рода лишений погибало гораздо более военнослужащих. В войсках на западном берегу Каспийского моря в 1722–1731 гг. на одного убитого приходилось 8 умерших. Пехотный Тенгинский полк в 1820–1824 гг. потерял убитыми 10 человек и умершими 1159 человек, Лейб-гвардии Сводный полк в 1826–1828 гг. соответственно одного и триста девятнадцать. В конце 1820-х гг. по подсчетам титулярного советника Покровского, представившего в 1831 г. главнокомандующему на Кавказе генералу Розену проект «О мерах и скорых к покорению кавказско-горских народов и к приведению всего Грузинского края в цветущее состояние способами», финансовые затраты составляли порядка 24 миллионов рублей серебром, а людские ежегодные потери порядка 6 тысяч человек (при общей численности войск на Кавказе 60 тысяч человек). Несложные подсчеты позволяют предположить, что завоевание Кавказа Россия оплатила жизнями почти миллиона военнослужащих. Невозможно назвать число убитых в боях горцев, поскольку рапорты военачальников сильно преувеличивали потери противника, но опять же, по ряду косвен-

ных признаков, их следует принять примерно равными потерям русских войск. Огромными были жертвы среди мирного населения, жестоко страдавшего от разорения жилищ, от уничтожения запасов продовольствия и скота, от невозможности нормально вести хозяйство. Для того чтобы включить в состав империи еще четыре миллиона новых подданных, потребовалось погубить два миллиона таковых.

Для европейцев того времени их культурное превосходство над всеми остальными было аксиомой. Из этого следовало, что они получали право бороться с «невежеством и суеверием», в число которых включалось все, что не укладывалось в европейские рамки представлений о социальном и политическом устройстве, о религии и быте. В своем поведении на Кавказе в XVIII–XIX вв. Россия исходила из превосходства российской культуры и цивилизаторской роли русской администрации, а также из необходимости борьбы с «кавказским варварством» и распространения православия среди «впавших в ложное учение Магомета» и т.д. Причем именно эти идеи как таковые были мощнейшим двигателем европейской экспансии. Их роль в качестве цветистого покрывала для сокрытия корыстных интересов ничтожна, поскольку, исходя из тех же представлений о превосходстве «белого человека», идеологи имперского расширения без всяких церемоний заявляли о том, что туземцы в силу своей дикости не в состоянии пользоваться благами своей земли и потому должны ее уступить.

Победы в Русско-турецких войнах второй половины XIX столетия, мечты Екатерины II, Павла I и Александра I о радикальных изменениях политической карты в Восточном Средиземноморье заострили вопрос о возрождении на Кавказе христианских держав — Грузии и Армении. Очередь Кавказа наступила тогда, когда укоренившееся представление о себе как о великой державе оказалось прочно связанным с идеей цивилизаторской миссии России на Востоке и с обязательствами защиты христианства (православия). Это совпало с периодом радикальных перемен в геополитическом мышлении. Географическая карта прочно вошла в обиход, представления о различных объектах (города, страны, моря, реки и т.д.) в сознании образованных людей, а главное, тех, кто принимал важ-

ные «государственные» решения, определялись соответствующими масштабными изображениями на картах. «Непокорный» Северный Кавказ отделял присоединенное к России Закавказье сплошной полосой от Черного до Каспийского моря, причем полоса эта означала не только «зону непокорности», но еще и сферу распространения ислама, сферу интересов Турции — вечного врага в Причерноморье.

Население Российской империи узнавало о событиях на Кавказе из публикаций в «Русском инвалиде» — официозе военного ведомства, перепечатававшего статьи тифлисского «Кавказа», выходившего с 1846 г. Правительство следило за тем, чтобы Россия получала информацию только из этого источника: в октябре 1850 г. вышел запрет всем газетам публиковать какие бы то ни было известия о положении в крае до появления информации об этом на страницах «Русского инвалида». О том же, как составлялись репортажи и какие изменения они претерпевали на пути к публикации, можно судить по тому, что обычной практикой в 1840–50-е гг. была личная цензура Николая I или цесаревича Александра Николаевича. Практически во все публикации царь и цесаревич вносили исправления. Из текстов изымались сведения, которые, по мнению августейших цензоров, составляли военную тайну. К таковым относились разного рода предположения о будущих операциях, сведения о родах и племенах, готовых перейти на нашу сторону, данные о месте расположения войск и начальствующих лиц. В статье о Шамиле аккуратно были вычеркнуты слова «деспот» и «деспотичный». В целом император удалял из публикаций «ненужные частности», придавал им характер строгого военного рапорта. Фактическими авторами сообщений о событиях 1853–1856 гг. на Кавказе были военный министр В. А. Долгоруков и его ближайший сотрудник Д. А. Милютин, готовившие официальные публикации на основе поступивших к ним донесений. Но даже таких сухих сведений публиковалось очень мало. В 1830 г. «Русский инвалид» всего один раз упомянул о войне на Кавказе.

Вообще, судя по публикациям в прессе, русское общество гораздо сильнее интересовалось Пруско-Датской войной, Польским

восстанием 1863–1864 гг., положением негров рабов в США, французской экспедицией в Мексику и дебатами в британском парламенте, чем событиями на южной окраине империи.

В какой-то мере память о Кавказской войне оживлялась публикациями воспоминаний ее участников. Эти мемуары представляют собой не только ценный исторический источник о включении этого региона в состав империи, но и служат для характеристики отношения русского общества к этому событию. Поскольку писатель практически всегда предугадывает настроения и симпатии своих потенциальных читателей, можно с уверенностью говорить, что содержание и направленность этих произведений в целом соответствовали взглядам тогдашнего российского общества. В этом огромном комплексе (около 500 текстов разного формата) не встречаются осуждения этой войны как таковой, критике подвергаются только генералы, недостаточно искусно готовившие операции. «Дикость» горцев, необходимость их «замирения» и право России диктовать свои условия не подвергаются сомнению. Авторы воспоминаний бестрепетно пишут о расстреле горских селений корабельной артиллерией, о разорении аулов, о гибели женщин и детей во время приступов. В общем и целом отечественная мемуаристика созвучна имперской традиции в публицистике и научной литературе. При этом нет различий между сочинениями, прошедшими цензуру перед публикациями и оставшимися в рукописях.

Анализ различных сторон коллективной памяти позволяет говорить о феномене «периферийности» Кавказской войны. Об этом, например, свидетельствует ономастика. В Российском военно-морском флоте существовала традиция давать крупным кораблям имена, напоминавшие о победах и подвигах русского оружия на суше и на море. Каждый пятый из 1400 линейных кораблей и фрегатов (крейсеров, эсминцев), построенных в 1696–1917 гг., был своеобразным плавучим памятником. При этом в выборе имени прослеживается как отклик на веяния времени, так и определенная мемориальная иерархия. Кавказская «тема» проявилась лишь трижды: в 1807 и 1828 гг. линейные корабли Черноморского флота были названы «Анапа» в честь взятия этой турецкой крепости, а Петр

Великий окрестил построенный в 1724 г. 64-пушечный корабль «Дербентом» в память о Персидском походе 1722–1723 гг. Отзвуком этой войны можно считать разве что надписи на борту трех винтовых клиперов «Джигит», «Абрек» и «Пластун» (построены в 1861–1864 гг.), которые по замыслу командования в случае войны должны были вызвать переполох на британских морских путях.

Кавказская война довольно слабо запечатлена и в других знаках военной славы — топонимике, в памятниках, в праздниках, в специальных наградах и т.д. В столице империи в честь военачальников и героев Кавказской войны не было названо ни одной улицы. Зато во всех городах края таких топонимов было предостаточно: Ермоловские, Воронцовские, Головинские, Емануэлевские, Лазаревские, Евдокимовские, Бярятинские улицы, площади, парки и водные источники значатся на планах почти всех населенных пунктов. Абсолютно все монументы в честь героев Кавказа установлены за Терек и Кубанью, что можно расценивать, с одной стороны, как использование монументальной пропаганды в целях укрепления коронной власти, а с другой, как вольный или невольный отказ покорителям Дагестана и Чечни в статусе «общегосударственных» героев.

«Периферийный» характер Кавказской войны отчетливо проявился и в такой сфере исторической памяти государства и общества, как наградная система. Первая специальная «кавказская» награда — медаль «За взятие штурмом Ахульго» — была выбита спустя двадцать лет (!) после начала активных боев — в 1839 г. В конце XIX–начале XX вв. Россия пережила настоящую эпидемию юбилейных торжеств. Пышно, на уровне ответственных государственных мероприятий, отпраздновали 200-летие различных деяний Петра Великого — основание Петербурга (1703), победу под Полтавой (1709), взятие Выборга (1710), учреждение Сената (1711) и т. д. С большой помпой отметили 50-летие отмены крепостного права (1861), 100-летие со дня рождения А. С. Пушкина и 100-летие смерти А. В. Суворова. 1912-й и 1913-й годы страна вообще прожила под знаками проведения и подготовки празднования столетнего юбилея Отечественной войны 1812 года и 300-летия дома Романовых. Страна не вспомнила ни о 50-летию покорения Чечни и Дагестана (1859),

ни о такой же годовщине официального окончания Кавказской войны (1864). Юбилеи были отмечены единичными и бесцветными публикациями в нескольких газетах и более чем скромными празднествами в Красной Поляне и в Новороссийске.

В целом общество занимало по отношению к Кавказской войне позиции, близкие к правительственным, что объясняется рядом обстоятельств. Во-первых, армия была священной короной, и только тыловые учреждения или специально отданные на съедение журналистам ретрограды-генералы могли стать объектом жестокой критики на страницах печатных изданий. Во-вторых, жесткость «хищников», как официально называли горцев, прорвавшихся через Терек и Кубань, репутация работорговцев, религиозный фанатизм сторонников Шамиля отталкивали тех, кто мог воспринимать их как борцов «за нашу и вашу свободу». Если венгерские и польские повстанцы вызывали симпатии в некоторых слоях российского общества, то повстанцы чеченцы и дагестанцы не могли на это рассчитывать. В-третьих, большинство «читающей и думающей» России в XIX столетии имело откровенно прозападную ориентацию и потому охотно воспринимало тезис о цивилизационной миссии империи.

Военная слава — едва ли не главная основа национального самосознания в XIX столетии, и любые сомнения в правомерности действий, эту славу составивших, выглядели неуместно. Какое-либо сомнение в правомерности действий России на Кавказе, в необходимости жестких мер по отношению к горцам, вообще скольконибудь негативное отношение к этой войне ставило человека в позицию очернителя священной памяти павших героев. Как известно, давней и живой отечественной традицией является измерение воинским заслуг степенью жертвенности. Миллион русских, легших в завоеванную землю, становились гарантом того, что всякие попытки предложить «иной» взгляд на присоединение Кавказа представляли собой посягательство на один из устоев национального сознания с минимальными шансами на успех.

Поскольку длительная и кровавая война на Кавказе с ее неудачами не без оснований ассоциировалась с николаевским царствованием, а победное ее завершение — с правлением нового императо-

ра Александра II, то создавались благоприятные предпосылки для того, чтобы включить эту победу в ряд прогрессивных преобразований 1860–1870-х гг. Свидетельство того — соответствующая памятная доска на стене храма Спаса-на-Крови в Петербурге в числе других, перечисляющих деяния царя-освободителя.

Сыграл свою роль и незыблемый культ Петра Великого, положивший начало покорению Кавказа. Петербург в своих действиях в этом регионе постоянно ссылался на приверженность заветам царя-полководца. Не случайно первым сюжетом в серии картин Ф. Рубо, заказанных ему военным ведомством для Военно-исторического музея в Тифлисе («Храм славы»), было вступление русских войск во главе с царем в дагестанский город Тарки 13 июня 1722 года.

Освещение событий на Кавказе в отечественной печати, особенности отражения их в коллективной памяти россиян позволяют утверждать, что завоевание этого края стало для империи некой константой. Война там стала восприниматься как норма, как часть повседневности, причем рутиной не всех вооруженных сил, а только их части — Отдельного Кавказского корпуса. Боевые действия против горцев оказались на периферии общественного внимания, что само по себе является признаком превращения ее в часть имперского политического быта. В первой половине XIX в. Кавказ усилиями популярных литераторов становится местом, куда стремилась романтически настроенная дворянская молодежь. Тогдашняя увлеченность Востоком также внесла свою лепту в формирование общественного мнения, настроенного на победоносное завершение конфликта с горцами. Когда же успехи Шамиля стали уязвлять национальное самолюбие, чрезвычайно чувствительное к ситуации в военной сфере, все россияне оказались едины в своем желании одержать верх в борьбе с «варварами».

Военное дело в Европе изменялось в общем русле развития западной цивилизации. Стратегия, тактика, организация системы комплектования и материального обеспечения, обычаи и эстетические представления — все это определялось экономическими, социальными, политическими, правовыми и культурными реалиями

Старого Света. Главной целью боевых действий в XVIII–XIX вв. стало доказательство противнику своего превосходства, принуждение его принимать выгодное победителю политическое решение. Приложение к военному искусству научных методов привело к рождению различных доктрин, объединенных наличием общих представлений о знаках поражения или победы. Та сторона, которая брала верх в генеральном сражении или захватывала некие «важнейшие» пункты, в большинстве случаев и диктовала свои условия мира. Аксиоматичность существования символов, определявших победителя и побежденного, играла огромную роль в выработке стратегии.

На протяжении столетий применялись два стратегических принципа: сокрушение и истощение. Первый предусматривал концентрацию сил и нанесение противнику решительного удара в генеральном сражении. В основе второго стратегического принципа (истощение) был расчет на организационную и моральную неустойчивость армии как системы. При этом одна сторона уклонялась от прямого столкновения и своими маневрами вынуждала другую сторону занять невыгодную позицию, распылить свои силы, довести их до состояния разложения. Для применения такой стратегии была необходима уверенность в большей подвижности и психологической прочности собственных войск.

Европейские основы стратегии оказались совершенно не приемлемыми на Северном Кавказе. Здесь не существовало таких пунктов, захват которых означал бы победу, признаваемую обеими сторонами. Русские войска брали аулы, считавшиеся «оплотом» неприятеля — Салты, Гуниб, Ведено, Ахульго и даже Дарго — столицу Шамиля, но заметных признаков поражения в рядах горцев не наблюдалось. «В этой стране не существует такого центрального пункта, занятие которого решило бы ее завоевание. Кавказские племена лишь в весьма ничтожной степени находятся в зависимости друг от друга и в политическом и в материальном отношении...» — сделал вывод один из офицеров.

Попытка разгромить противника в генеральном сражении также не принесла удачи. Организуя поход на аул Дарго в 1845 г., генералы полагали, что Шамиль у ворот своей «резиденции» обя-

зательно даст генеральное сражение, в котором возьмут верх регулярные войска.

Однако такого сражения не произошло. Вместо этого русские войска ждали изматывающий поход, постоянные обстрелы и нападения, переходившие в кровавую резню, когда горцам удавалось застать противника в невыгодных для него условиях. Потери составили около семи тысяч убитыми, ранеными и пропавшими без вести. Отсутствие у горцев военной организации европейского типа не позволяло закончить войну одним решительным ударом. Но для осознания этого факта российской военной элите потребовалось немало времени.

Не принесла плодов и кордонная стратегия. Несмотря на ее заведомую порочность, российское командование пыталось отгородиться от горцев укрепленными линиями, что было данью традиции, восходящей к засечным чертам, устраиваемым в XV–XVII вв. против татарских набегов. В 1718–1720 гг. появилась Царицынская линия протяженностью 60 верст. От Царицына на Волге до станции Качалинской на Дону выкопали ров, насыпали вал, построили 23 форпоста и 4 крепости. В дальнейшем на Кавказе было создано еще несколько оборонительных линий: Моздокская (1763–1769); Азово-Моздокская (1770–1780); линия Моздок—Владикавказ (1784); Кубанская (Черноморская) (1792); Сунженская (1817–1828); Лезгинская (1830–1857); Черноморская береговая (1837–1839); Лабинская (1840); Белореченская (1860).

Военное руководство прекрасно осознавало всю невыгодность оборонительных линий, но было вынуждено пойти на такую меру. Во-первых, это сковывало горцев, особенно когда они возвращались с добычей. Во-вторых, так достаточно четко очерчивалась зона ответственности военных за безопасность — маркировалась линия, отделявшая фронт от тыла. В-третьих, при абсолютной невозможности различать мирных и немирных горцев по внешним признакам, линия станиц и крепостей делала это «территориально».

Не более успешным оказалось устройство укреплений в «стратегически» важных точках. К этому подталкивало характерное для Кавказа смешение военных и политических составляющих. Начальству было важно продемонстрировать контроль правительства над

определенной территорией, показать, что русский флаг развеивается еще в одном районе. Укрепления возводились «...для указания предела или окраины занятой нами территории».

При этом не афишировалось то обстоятельство, что гарнизон такого форта в большинстве случаев днем и ночью ждал нападения, что для доставки припасов и подкреплений в него приходилось организовывать настоящие боевые операции, и, что самое главное, границы влияния этого укрепления ограничивались дальностью прямого выстрела.

Можно предположить, что причина образования сети этих в общем-то бесполезных укреплений — стремление создать более или менее понятную картину театра военных действий. Из хаоса стычек и внезапных нападений начинала складываться какая-то система. Более того, даже произвольно выбранное место для укрепления автоматически превращало его в важный стратегический пункт, поскольку теперь командованию было что защищать, что принимать за точку отсчета в рейдах и т.д. Генералы в буквальном смысле слова конструировали пространство войны. Крепости на Кавказе позволяли определить хотя бы место возможного столкновения (сам форт или его окрестности), оставляя горцам право выбирать время.

Еще одним, столь же нерезультативным средством покорения Кавказа были экспедиции, совершавшиеся отрядами различной численности. Схема действий в целом выглядела следующим образом: несколько батальонов пехоты в сопровождении 2–3 сотен казаков и туземной милиции, имея при себе 2–3 пушки и небольшой обоз, медленно продвигались к назначенной цели. Таковой обычно являлся «непокорный» аул или даже несколько таких селений. Войска шли вперед, с боями преодолевая завалы, которые устраивали на их пути горцы. Глубина проникновения на вражескую территорию зависела от планов командования, от запасов провианта и множества других обстоятельств. Если добивались объявления о покорности, возвращались к месту дислокации без особых проблем. Если горцы решали оказать сопротивление, войска разоряли аул и начинали отступление, отбиваясь от наседавшего противника. Одни экспедиции в соотношении «потери-результат» признавались удач-

ными, и их участники получали награды, другие считались поражениями, и о них старались поскорее забыть. Почти все эти походы завершались либо уничтожением «гнезд разбойников», либо присягой их обитателей на верность русскому правительству. Однако в стратегическом отношении значение таких операций оказывалось ничтожным. «Ураганом проносились по горским землям, особенно по Чечне и Дагестану, большие отряды русских войск, оставляя за собой кровавые следы и груды развалин. Ряд кровопролитных битв и блестящих единичных подвигов, масса убитых и раненых и наш материальный ущерб — вот, в сущности, результаты старых экспедиций, после которых спокойствие края считалось утвержденным...» — писал впоследствии один из участников такого похода.

Неэффективность крупных экспедиций, превращавшихся большей частью в изнуряющие войска переходы по горному бездорожью при непрерывных налетах и обстрелах партизан, и такая же неэффективность сети опорных пунктов и кордонных линий подталкивали кавказское командование к использованию по существу туземной стратегии набегов — экзекуционных и превентивных.

Набеговая система приживалась в русских войсках еще и по причине того, что она давала им возможность выживать в буквальном смысле этого слова. Для того, чтобы заготовить дрова, сено, пасти скот, доставлять «казенный» провиант, солдаты должны были обеспечивать безопасность, так как именно во время хозяйственных работ они в наибольшей степени чувствовали свою уязвимость. Наиболее надежным способом избежать нападения на лесосеке или покосе была превентивная атака или «достойный» ответ на предшествующее нападение.

Однако натуральное или полунатуральное хозяйство горцев, пастбищное скотоводство, земледелие с доминированием однолетних культур, отсутствие каких-либо капитальных сооружений (мельницы, ирригационные системы и т. п.) делали его малоуязвимым и способным к быстрой регенерации. После нескольких лет или даже месяцев мира наказанный аул восстанавливал свое благосостояние, и ненависть к пришельцам, обидчикам-кровникам брала верх над опасениями вновь подвергнуться репрессиям. Русские оказались

втянутыми в колесо бесконечных стычек, характерных для общества эпохи военной демократии.

Кроме того, набеги вели к варваризации войск, поскольку именно при такой стратегии ни о каком соблюдении «цивилизованных» приемов не могло быть и речи. Такая стратегия вела к приватизации войны, превращению ее в нескончаемую средневековую междоусобицу.

Существует представление, что правильная стратегия «осады» была применена Ермоловым, его преемники от таковой отказались и вернулись только при Бярятинском, который победоносно завершил войну. Не умаляя достоинств ни одного из упомянутых генералов, эта схема требует некоторых комментариев. При Бярятинском, так же как и при его предшественниках, практиковались набеги, экспедиции, не были упразднены кордонные линии. Заслуга этого командующего заключалась прежде всего в том, что он «... в самое короткое время приучил нас смотреть на неприятеля, как на нашего боевого соперника, иначе бы мы, пожалуй, еще долго «наказывали» его». Бярятинского не признавали преемником Ермолова как приверженца теории осады даже некоторые историки покорения Кавказа, писавшие «по горячим следам». При всех словах о полезности мирных средств, высказанных генералами, они в своей практической деятельности исходили из принципа, с предельной ясностью обозначенного А. А. Вельяминовым в его мемории «О Кавказе и Кавказской линии»: «... Оружие есть главное средство к обузданию кавказских народов. Вопрос состоит в том только, каким образом употреблять оное, дабы достигнуть сей цели». На принятие стратегических решений и вообще на весь ход войны огромное влияние оказывало то, что генералы действовали на Кавказе с постоянными оглядками на Петербург. Планы военных действий на год должны были получить одобрение императора и военного министра. В столице подробно прописывали даже расположение отдельных частей — до батальона включительно.

Логика войны подсказывала выход из ситуации, когда войска не могли обеспечиваться с помощью обоза: реквизиции, которые трудно было отделить от элементарного грабежа. На Кавказе похо-

ды «за сеном» представляли собой настоящие военные экспедиции с обязательным привлечением боевых частей, а чаще всего заготовками занимались сами солдаты. «Гораздо труднее было сохранить порядок, если фуражировка происходила около аулов, только что брошенных жителями: тогда уже все старались ворваться в сакли. Через несколько времени можно было заметить бродящие партии, из которых одни, постукивая прикладами о землю, отыскивали ямы, в которых горцы зарывают на зиму зерно; другие копались в уже разбитых амбарах; третьи бродили в окрестностях аула, отыскивая в кустах пожитки бежавших жителей; четвертые все отпирающим ключом — прикладом открывали найденные сундуки и т. д. Замечательнее других искателей абадзехского добра по своей энергии были так называемые «курятники», специально занимавшиеся ловлей кур...» — так выглядело «использование местных ресурсов» в записках участника походов на Западном Кавказе.

Офицер-кавказец, решивший найти нужный стратегический рецепт в работах признанных теоретиков, должен был испытать разочарование. То, что писал знаменитый Жомини, участники дагестанских походов уже прошли на практике: «Войны народные... суть самые опасные... Каждый шаг земли приобретается с боя; армия, учинившая нашествие, владеет только тем местом, на котором она расположена. Снабжение ее может быть производимо только вооруженной рукой, а подвозы ее повсюду или подвержены опасности или отбиваемы.

Подобное восстание целого народа редко случается; и если оно представляет нечто великое и благородное, внушающее удивление, то последствия его столь ужасны, что для блага человечества должно желать, чтобы оно никогда не случилось... В высоких горах народ всегда бывает опаснее. За сим следуют страны, пересеченные обширными лесами... Препятствия, встречаемые регулярной армией в войнах за мнения и в народных войнах, неимоверны и соделывают положение главнокомандующего весьма затруднительным... Эти затруднения становятся в особенности неимоверны, когда страна представляет местность, пересеченную естественными препятствиями: каждый житель знает малейшие тропинки и их выходы, они везде находят родственника, брата, друга, который ему

помогает; начальники, зная также страну и узнавая немедленно каждое ваше движение, могут принять самые верные средства, чтобы нарушить ваши предприятия; между тем как вы, лишенные всех сведений, не осмеливаясь посылать разьезды для получения их, не имея другой опоры кроме штыков ваших и находя безопасность только в сосредоточении ваших колонн, действуете как слепые; каждое ваше соображение соделывается ошибкой, и когда после движений, наилучшим образом соображенных, после быстрейших и затруднительнейших переходов полагаете, что достигли вашей цели и нанесли громовой удар, вы не находите других следов неприятеля кроме дыма его бивуака. Подобно Дон Кихоту вы таким образом стремитесь за ветряными мельницами, между тем как ваш противник нападает на ваши сообщения, уничтожает отряды, оставленные для их обеспечения, захватывает ваши подвозы, ваши склады и ведет ужасную войну, в которой вы наконец должны погибнуть».

У горцев система организации военного пространства ориентировалась на действия самостоятельных локальных мобильных групп, не требовавших стабильной связи и управления. Поэтому стратегические и оперативные принципы, успешно реализовывавшиеся на полях сражений в Европе, на Северном Кавказе оказывались совершенно неприемлемыми.

Европейские боевые уставы конца XVII—первой половины XIX вв. поражают сложностью и многообразием пехотных и кавалерийских эволюций, но большая часть из них являлась продуктом кабинетного творчества и не применялась в полевых условиях. Своим происхождением эти перестроения, характерные для парадов, во многом обязаны существовавшему тогда представлению о всепобеждающей силе разума. В это время возродились появившиеся еще в античности попытки использовать в тактике и стратегии законы и приемы математики. Военные теоретики пытались выработать набор стандартных ответов на разнообразные вызовы боевой практики. Парад был одновременно и обучающим и ритуальным действием, причем трудно переоценить магическую силу второго в военном деле, где так много зависело от психологического состояния людей. Значение парада как «боевого танца» прекрасно подметил такой знаток военной культуры, как Л. Н. Толстой, когда писал о

настроении в русской армии, царившем после смотра войск перед Аустерлицем: «Все после смотра были уверены в победе больше, чем бы могли быть после двух выигранных сражений».

Данные построения позволяли с максимальной эффективностью использовать возможности огнестрельного оружия и регулярной армии, но они на Кавказе не выдержали испытания.

Здесь самым ответственным пунктом был не авангард, который в Европе является едва ли не синонимом отваги, а арьергард, замыкающая часть колонны. Отважные, отчаянные и подчас безрассудные атаки кавказских войск являлись порождением опыта, ясно показавшего, что упорная оборона и осторожное отступление грозят гораздо большими потерями, чем решительное наступление. Спасение — только в разгроме противника — это правило кавказские солдаты и офицеры усвоили очень быстро, поскольку оно было написано кровью. Любая ошибка при отходе приводила к большим потерям.

Трудности действия арьергарда объяснялись прежде всего тем, что козырной картой русских войск была штыковая атака, которая в условиях отступления не могла быть решительной, так как атакующая часть, наступавшая в направлении, противоположном движению колонны, постоянно рисковала оторваться от основных сил и оказаться в полном окружении. Солдаты, прикрывавшие тыл колонны, вынуждены были вступать в перестрелку с противником, вооруженным винтовками и потому имевшим преимущество. Лучший в Кавказском корпусе Кабардинский полк называли «арьергардным», что являлось признанием его навыков выполнять самую трудную ратную работу — прикрывать отступающую колонну.

Вот описание, можно сказать, типичного боя отдельной части, оказавшейся в изолированном положении и вынужденной отступать, составленное на основе рапорта генерала Клюки фон Клюгенау корпусному начальнику: «...Подпоручик Ошмянец с взводом в числе 80 рядовых, при восьми унтер-офицерах отправился для обозрения ущелья по направлению к Моксоху. Ошмянец выступил в семь часов утра и благополучно, без всяких встреч с неприятелем, дошел до хуторов, лежащих в двух верстах от Моксоха, оставив

позади себя на высотах в двух пунктах извещательные пикеты. Партии (отряды горцев. — *Ред.*), занимавшие селения Унцукуль и Харачи, вероятно уведомленные своими постами о движении нашей незначительной команды, быстро собрались в числе 700 человек, при семи значках, бросились по следам ее и заняли путь отступления. Хотя подпоручик Ошмянец и был предупрежден об этом своими пикетами, но все-таки двинулся обратно — вероятно, не думая, чтобы силы неприятеля были так много для него несоизмеримы. Лишь только он втянулся в ущелье, как толпы неприятельской конницы низверзлись по покатоности гор, отрезали ему дорогу и атаковали со всех сторон. Одна из первых пуль сразила самого Ошмянца. Командование взводом принял унтер-офицер Фетис Киселев и начал пробиваться по узкой между скал тропе на штыках, так как другого исхода не было. Мужественно подавался он с позиции на позицию, устилая путь телами неприятеля, но за то ежеминутно и сам терял одного за другим своих героев. Ружейная трескотня, прерывавшая время от времени рукопашный бой, была услышана в Белоканы, и штабс-капитан Еременко тотчас выслал подкрепление взводу сорок рядовых под командой подпоручика Левицкого. Последний, пройдя около четырех верст, занял небольшим числом людей возвышенности по обе стороны пути отступления и, несмотря на то, что неприятель несколько раз бросался на его команду, намереваясь опрокинуть ее и оттеснить в Белоканы, отстоял свою позицию и принял остатки несчастного взвода... Майор Голтвинский, прибыв по поводу этого рокового случая в Белоканы, отправил команду для розыска павших героев, и команда эта нашла и похоронила в ущелье только 23 тела, но 28-ми человек не разыскала. Впоследствии оказалось, что пятнадцать раненых попали в плен, но куда девались остальные — так и осталось неизвестным».

При организации блокады Кавказского побережья Черноморский флот оказался в сложном положении, похожем на положение сухопутной армии. Вместо «правильного» эскадренного боя приходилось вести утомительную «малую», партизанскую войну в морском ее варианте. Точно так же, как «мирный» горец становился противником только после откровенно враждебных действий,

турецкую фелюгу, везущую горцам оружие и порох или идущую обратно с грузом рабов, можно было атаковать только в трехмильной прибрежной полосе, вне которой это было судно нейтральной державы, свободное от досмотра и плывущее куда ему вздумается в нейтральных водах. Защищенность морским правом позволяла контрабандистам успешно применять следующую тактику: они держались за пределами морской границы, выжидая удобного момента для того, чтобы рвануться к берегу под парусом или на веслах. Преследование редко было успешным, так как крейсера (фрегаты и бриги, большие шхуны) не могли подходить близко к берегу, а во время штиля вообще только провожали взглядом нарушителей границы, идущих на веслах. Погоня осложнялась еще тем обстоятельством, что корабли того времени имели ограниченные возможности для стрельбы на курсовых углах, так как рангоут и такелаж мешали размещению артиллерии в носовой части.

После Крымской войны крейсерам стало еще труднее. Турецкие шкиперы в Трабзоне или Батуме оформляли у русского консула документы до Анапы и спокойно шли вдоль всего побережья к пункту своего назначения, не опасаясь обвинения в контрабанде. Обман открывался только при обнаружении кочермы при разгрузке в «незаконном» месте. В зависимости от меткости артиллеристов и дальности стрельбы уничтожение судна контрабандистов обходилось казне в 900–1500 рублей, а стоила сама кочерма всего 700 рублей.

Военные неудачи заставляли военное руководство говорить о политических средствах умиротворения. В начале XIX столетия военное министерство пыталось сделать ставку на мирные методы решения конфликта, сдержанно реагируя на «шалости» горцев. Такие меры находили полное понимание и поддержку в комитете министров. В 1840 г. Николай I напоминал, что силовым акциям не следует придавать характер «неумолимой жестокости», что надо постоянно убеждать горцев: «...искреннее изъявление покорности во всякое время принято будет со свойственным его величеству великодушием».

Генерала Ладынский в своей записке «О мерах покорения восставших горцев» от 16.06.1842 предлагал отказаться от экспедиций

и попытаться решить проблему организацией раскола среди горцев, укреплением позиций лиц, склонных к коллаборационизму, уважением к народным традициям и использованием туземных войск для борьбы с самыми упорными. Военный министр А. В. Чернышев в своем письме генералу Головину от 19.07.1842 предполагал, что «...тайные сношения, направленные ловко и осторожно и поддержанные деньгами, не останутся без выгодных для нас результатов... Англичане умели утвердить владычество свое в Индии политическими средствами. Этим путем сберегли они войска и выиграли время в покорении края. Не должны ли и мы испытать эту систему?» В ответном письме от 28.08.1842 генерал Головин осторожно согласился с предложением своего начальника, но весь тон его послания говорит о том, что ему самому очень плохо верилось в эту затею. Головин ясно давал понять, что без решительных успехов на поле боя политические шаги не принесут видимой пользы, признавая в то же время, что они могут положительно влиять на развитие событий. О политических мерах говорится и в письме Николая I Головину. Сообщая о высылке на Кавказ 2-х дивизий, царь приказывал «всюду пронестись грозою», но одновременно сыпать деньги, стараясь привлечь людей, пользующихся влиянием на племена, «оказывая уважения к муллам, мечетям и вере, чтобы разрушить и уничтожить и тень мысли, что мы точно ведем духовную войну». Вообще о политических, мирных способах умиротворения горцев писали много, но до каких-то практических шагов дело не дошло, поскольку их никто собственно и не формулировал.

Таким образом, европейское военное дело XVIII–XIX вв. предполагало совершенно определенную организацию «пространства войны», включающую в себя элементы стратегии, тактики, снабжения, управления и фортификации, а также устойчивых представлений, как это все должно выглядеть. На Кавказе почти все эти европейские представления оказались ложными.

Прежде всего, за редким исключением, регулярным войскам пришлось сражаться не на поле боя, а там, где они по западным меркам не должны были этого делать: в лесах и горах, причем часто в таких лесах и горах, где нелегким делом становилось даже

передвижение отдельных людей, а тем более — отрядов. Это разом перечеркнуло не только военно-балетные па, пригодные только для хорошо утоптанного плаца, но и уставные боевые построения, применявшиеся в европейской практике.

В XVIII–первой половине XIX вв. в Европе военные технологии вкупе с морально-правовыми нормами и организацией вооруженных сил стали основой для складывания особого типа войны. Обе стороны придерживались единых принципов организации «пространства войны», получившего название «театра военных действий».

В первые годы войны происходило ознакомление обеих сторон друг с другом, поскольку боевые возможности европейцев были также мало известны горцам, как военные качества кавказцев — европейцам. Обе стороны заплатили за «расширение кругозора» очень высокую цену. Практически везде в первых боях местные ополчения самоуверенно принимали бой на открытом месте, предполагая лихой атакой раздавить малочисленные по сравнению с ними квадратики русской пехоты. Однако они вскоре прониклись уважением к «царским пистолетам», как часто стали называть пушки, дававшие русским войскам огромные преимущества, и поняли, что невозможно в чистом поле смять оцетинившееся штыками каре. Для русской стороны шоком была мясорубка, которую ей устраивали горцы в чеченских лесах и дагестанских теснинах.

На Кавказе вооруженные силы России столкнулись с противником, имевшим коренные отличия в военной организации и вооружении. Политические, социально-экономические и природно-климатические реалии этого региона определили особый характер организации «пространства войны», в котором многие европейские стратегические установки и тактические приемы оказались неэффективными. Все это повлекло за собой заметные сдвиги в обычаях, сделало сам рисунок конфликта отличным от того, что можно увидеть на батальных полотнах Старого Света.

Нежелание и неспособность российских военачальников понять образ мышления горцев, их обычаи и жизненный уклад туго затягивали узел конфликта. Так, одним из частых поводов для проведения карательных операций было «предоставление пристанища»

участникам набегов на русские села и укрепления. В рапортах уничтожение того или иного аула объяснялось тем, что он «...служил только приютом для разбойников».

Обычаи горцев, ориентированные на купирование военного конфликта в «кавказском варианте», на перевод его в режим некоего ритуального действия, в войне против русских, нередко становились тем самым культурным элементом, который провоцировал репрессии. Горский этикет не разрешал интересоваться личностью гостей и целью их путешествия, а сами путники никогда не обсуждали вслух свои планы и никогда не повторяли свой маршрут. Русское же командование рассматривало гостеприимство как соучастие в преступлении, а отказ в информации о госте (которая в самом деле могла быть предельно ограниченной) — как укрывательство преступника. Тифлисский военный губернатор Стрекалов в рапорте Паскевичу указывал, что у осетин как на всем Кавказе «...кровомщение и ложное понимание гостеприимства... были главными препятствиями к распространению «между дикарями» образованности... Всякий преступник, преследуемый по справедливому приговору наших законов, мог быть уверен, что найдет безопасное пристанище, особенно, если какой-нибудь услугой стяжал себе право на гостеприимство».

Ситуацию усугублял обычай выбирать для ночлега дом самого уважаемого человека (визиты поднимали рейтинг хозяина). Наказания «за пособничество хищникам» оказывались направленными не только на одну из основ горского быта, но и затрагивали интересы влиятельных фигур. Отказ в крове скитальцу, путнику и тем более кунаку не только покрывал позором домовладельца, но и становился тем же «казус белли». Русские власти упорно требовали от «замиренных» горцев заведомо невыполнимого и затем жестоко карали за это. Неменьший ущерб взаимоотношениям нанесли и неоднократные попытки разоружить население, что было равносильно отказу всех мужчин считать себя таковыми.

16 июля 1825 г. в укрепление Герзель-аул пригласили для переговоров около 300 представителей чеченских и дагестанских родов. Генерал Лисаневич в грубой форме обратился к собравшимся и даже приказал арестовать некоторых из них. Ответом на гру-

бость стал смертельный удар кинжалом, после чего разъяренные солдаты перебили почти всех горцев, оказавшихся в крепости. Причиной трагедии стало откровенное пренебрежение нормами общения, характерными для местного общества. Генерал, довольно долго служивший на Кавказе, не учел того, что стоящие перед ним старики — не безответные босяки, а люди, чрезвычайно дорожащие своим достоинством и готовые оплатить защиту этого достоинства своей и чужой жизнью. Старейшины же, в свою очередь, не понимали, что генеральский рык и бесцеремонность — не попытка унижить лично их, а нормальное с российской точки зрения проявление общественного устройства, при котором каждый вышестоящий имеет право орать на нижестоящего в социальной или служебной иерархии. Результатом же было утверждение обеих сторон во мнении, что от противника можно ожидать чего угодно.

Частой причиной столкновений были безадресные карательные операции. Горцы не понимали, что русские власти действительно не в состоянии провести правильное по местным меркам расследование набега и потому «для острастки» разоряли «подозрительный» и часто действительно непричастный к инциденту аул, навлекая на себя справедливые обвинения в неоправданной жесткости и увеличивая ряды врагов.

Другим примером может служить проблема «измен» представителей горской знати. Слово «измена» здесь не случайно взято в кавычки, поскольку переход хана или бека в стан врага может квалифицироваться таковой только при взгляде с российской колокольни. Принятие на службу бывшего врага, награждение его высоким чином (до генеральского включительно), выплата большого жалования рассматривалась горцами не как царская милость, а как скрытая форма дани, как плата за лояльность. Поэтому столь же неуместны в такой ситуации рассуждения о «продажности» ханов или беков, поскольку это являлось элементом политической культуры данного региона. Здесь можно вспомнить о «подарках» крымскому хану, которые по своей ценности не должны были уступать добыче, захватываемой во время набегов. Такая форма отношений позволяла обеим сторонам сохранять лицо, а знати к тому же находить оправдание своему отказу от продолжения войны с русскими.

Переговоры джарских лезгин о подарках были похожи на вымогательство, тем более что сумма, на которую рассчитывали беспокойные соседи Кахетии, примерно равнялась возможному ущербу от их набега.

Никто не мог поручиться за верность ни племени, ни отдельного человека. Не были порукой преданности ни боевые награды, ни прежняя усердная служба. Сотник Дагестанского конно-иррегулярного полка Сеид Гаджи Оглы в 1856 г. в сопровождении еще четырех всадников бежал к «непокорным» горцам, прихватив 757 рублей серебром, выданных ему для подчиненной полусотни (жалование и фуражные деньги). Беглец к тому времени прослужил уже четыре года, храбро воевал, за отличие в боях последовательно был произведен в урядники, прапорщики и сотники. Дагестанские «владельцы» сотрудничали с врагами русских, не смущаясь тем, что сами находились на царской службе и получали солидное жалование.

В марте 1842 г. восстали Казикумухское, Кюринское и Елисейское ханства во главе со своими правителями. Измена Елисейского хана Даниель-бека потрясла русское военное командование, так как именно эта фигура рассматривалась как главная в попытках выстраивания упоминавшейся «политической» линии в умиротворении Кавказа. Конфуз усиливался тем, что Даниель-бек был осыпан царскими милостями, имел чин генерал-майора, буквально за несколько месяцев до измены со своей милицией участвовал в карательных экспедициях. При этом элисейцы действовали столь активно, что командир отряда, в состав которого они входили, из 49-ти георгиевских крестов 14 предназначал для милиционеров. Предводителем восставших в Джаро-Белоканской области в 1861 г. был штабс-капитан милиции Муртуз-Гаджи, ранее лично доставивший командованию 60 отрезанных голов приверженцев Шамиля.

На Кавказе война воспринималась не как тотальная эпидемия разрушения и убийства, а как часть повседневности. При этом традиции возникновения конфликтов уравнивались традициями перевода их в латентное состояние и даже полного прекращения. Другими причинами трудно объяснить, почему, при всей своей воинственности, при виртуозном владении всеми приемами войны в

горах, в условиях жесткой конкуренции между родами и племенами в пользовании ограниченными природными ресурсами, при высокой экономической роли набегов, института кровной мести, значения боевой доблести для положения человека в горском обществе жители Дагестана, Чечни, Адыгеи и Кабарды не стали жертвами взаимного истребления. Дабы продемонстрировать, как это происходило в реальной жизни, можно сделать следующую реконструкцию событий. Два горских рода, потеряв в распрях с обеих сторон по несколько человек, убитых по закону кровной мести, решили прекратить вражду. С помощью посредников, после переговоров, изобилующих ритуальными тонкостями традиционной народной дипломатии, кровники кончали многолетний конфликт взаимным усыновлением детей и (или) уплатой определенной суммы деньгами или скотом. В случае невозможности примирения одна из сторон покидала обжитое место и перебиралась на сравнительно безопасное расстояние от своих «наследственных» врагов. Кроме того, сам акт мести был в высокой степени ритуализирован, опутан множеством традиционных ограничений (запрещение убивать в присутствии женщины, во время праздников и т. д.). В дороге уязвимость горца снижалась за счет обычая, ставившего путника под защиту хозяина, предоставившего ему кров. За пределами своего аула горец мог рассчитывать на помощь кунаков — побратимов. Соседи помогали семье, оказавшейся в сложном положении — заботились о скоте, доставляли продукты, топливо.

Командир роты, солдат которой погиб от руки горца, считающего эту часть родом, которому он обязан мстить, не мог помириться «обычным» по местным понятиям способом. Мыслимо ли представить рапорт, в котором бы сообщалось начальству, что за убитого нижнего чина получено двадцать быков, а для верности сохранения мирных отношений взят на воспитание мальчик? Случай, когда обе стороны достигали консенсуса, имели место, но, поскольку это никак не могло получить одобрения высокого начальства, источники не дают ответа о частоте таких. В 1815 г. с одним из черкесских князей была заключена следующая сделка: русские выдали ему одиннадцать беглых рабов и простили (!) убийство трех солдат. Взамен горцы выдали трех дезертиров, их ружья и

амуницию, поклялись не совершать набегов и выдавать перебежчиков.

Россиянам была непонятна «конкретность» мышления горцев — реалии Кавказа заставляли его ограничивать круг «друзей» действительно знакомыми и друзьями, соплеменниками — по самым разным признакам. Горец мог пойти на смерть за своего русского кунака, но это вовсе не обязывало его считать другом каждого русского, что прекрасно иллюстрируется историей, рассказанной К. К. Бенкендорфом: чеченский лазутчик, доставлявший генералу Фрейтагу сведения о намерениях горцев, неожиданно рассмеялся, увидев Бенкендорфа. На вопрос последнего — в чем причина веселья — горец ответил, что незадолго до встречи он трижды стрелял в него, не попал, и вот, надо же, встретил как товарища по оружию.

При родовой организации общества каждая операция правительственных войск порождала тех, для кого отмщение становилось смыслом жизни. Если в местных междоусобицах выявление виновного было делом возможным и, более того, обязательным, так как ошибка вела к возникновению вражды с другим, незаслуженно наказанным родом, то и в случае с русскими горцы не имели возможности «персонифицировать» месть. Внутренние столкновения имели несоизмеримо меньший масштаб, часто выглядели как единоборства, противники нередко хорошо знали друг друга. Рисунок боев с приходом русских радикально изменился: после десятка батальонных залпов и выстрелов картечью, с последующей кровавой рукопашной схваткой, редко можно было установить — чей штык или чья пуля оборвала жизнь джигита. Поэтому под ответный удар попадали все носители мундира вне зависимости от их личной вины.

Русские на Кавказе становились объектами нападений и в силу того обстоятельства, что они для горцев нередко оказывались более удобной целью, чем соседи. Последние свято исполняли закон кровной мести, всеми силами старались ответить ударом на удар. Войска же могли пойти по ложному следу или, будучи отвлеченными на более важное задание, вообще оставляли налет без ответа. Иногда власти считали возможным не наказывать горцев за набеги, ограничиваясь увещеваниями. Имели место и «прощения»

за серьезные нападения, причем власти «забывали» взыскать наложенные штрафы. Здесь характерно замечание Н. А. Волконского — одного из участников и одновременно первых историков Кавказской войны — о том, что в 1828 г. в Дагестане имели место «...всякого рода грабежи, хищничества и даже частные волнения, но... среди общей тишины являлись ничтожными и для нашего управления в крае бесследными». В донесении генерала Эривова А. П. Ермолову от 29 ноября 1826 г. о джарских лезгинах говорилось: «Дерзость их достигла высочайшей степени. Грабежи и разбои, ими произведенные, не могут уже входить в число грабежей, всегда летом ими производимых и зимой великодушием вашего высокопревосходительства прощаемых». В 1840 г. в центральном Дагестане «...все меры кротости были истощены без всякой пользы, и необходимо было вновь прибегнуть к оружию». При этом нет сведений — что стало пределом терпения русского командования и как это обстоятельство понимали сами горцы. Непоследовательность политики властей по отношению к горцам имела тягостные последствия: те, кто выполнял требования власти, подвергался нападениям немирных, а те, кто «шалил», не подвергались наказаниям, что вызывало недоумение у мирных.

Таким образом, нападение на русских позволяло горцу обрести репутацию храбреца с гораздо меньшими шансами навлечь на свой род гнев соседей. В крайнем случае, в запасе всегда было принятие покорности, как средство избежать суровых репрессий. В своих надеждах на скорое замирение командование неоднократно «прощало» набеги. Пострадавшие от набегов соплеменники таких «подарков» не делали. Как ни парадоксально, но именно непоследовательность русских в их реакции на действия горцев, провоцировала последних, в одних случаях рождая иллюзию безнаказанности, в других — поражая неадекватностью ответных ударов.

В горском социуме военная организация и само общественное устройство были взаимосвязаны самым тесным образом. В некоторых языках слова «войско» и «народ» были синонимами. Армия, в лице которой они видели Россию, демонстрировала им их ближай-

шее будущее в случае принятия русского подданства. Несмотря на то, что в Отдельном Кавказском корпусе, особенно в «ударных частях» — Апшеронском, Кабардинском, Куринском и Тифлисском полках, в отношениях между солдатами и офицерами имелось много черт боевого братства, до полной ликвидации сословных барьеров было далеко. Горцы знали о гауптвахтах, о телесных наказаниях, о том, что командиры являлись полными хозяевами в своих частях. Такая социальная дифференциация и такой тип отношений был неприемлем не только для свободных общинников, но и для тех народов, где было заметным выделение родоплеменной знати. Свободному горцу перспектива оказаться в роли человека, вертящегося на плацу под грубые окрики командира и связанного разными нелепыми запретами, считалась хуже смерти. Не случайно крепости на Кавказе местные жители называли «тюрьмами для русских».

Горцы считали, что их в таком случае ждет рекрутчина или запись в казаки, чего они тоже не желали. Слухи о рекрутчине постоянно распускали лица, враждебно настроенные к России — от британских и турецких эмиссаров до беглых поляков и мюридов Шамиля. Власти поддерживали представление инородцев о военной службе как о наказании тем, что широко практиковали отдачу в солдаты за проступки, совершенные самим человеком, и за провинности «обществ», членом которых он являлся. В период завоевания Кавказа распределение пленных туземцев, а также заложников-аманатов по воинским частям (в том числе несовершеннолетних) было обычной практикой особенно в 1840–50-е гг.

В истории всех военных конфликтов можно найти примеры того, как солдаты и офицеры не только сдавались в плен или перебежали к противнику, но и обращали оружие против своих бывших товарищей по оружию. Особенностью Кавказской войны было то, что переход на сторону врага стал если не массовым, то, по крайней мере, заметным явлением.

Значительную, если не большую часть дезертиров составляли поляки. В 1813 г. Отдельный Кавказский корпус пополнился двумя тысячами уроженцев бывшей Речи Посполитой, воевавших в армии Наполеона Бонапарта и взятых в плен с оружием в руках.

За ними последовали участники восстания 1830–1831 гг. и разного рода «неблагонадежные». Поляки переходили на сторону противника в основном по идейным соображениям: это был их вклад в борьбу за свободу поработенной отчизны. Они добровольно участвовали в боевых операциях, обучали горцев стрельбе из пушек и сами служили канонирами. В критических ситуациях, сдаваясь в плен, солдаты нередко кричали: «Поляк! Поляк!», рассчитывая на милосердие противника.

Другую заметную часть дезертиров составляли татары. Особенно много их бежало к горцам в 1809 и 1810 гг., так как пополнение армии в это время было произведено за счет ополчения (милиции) 1807 г., в котором оказалось много мусульман Поволжья. Генерал-майор Комнино обратился в военное министерство с письмом, в котором просил не распределять новобранцев-татар в полки, расквартированные на Кавказе. Характерно, что незначительное их число становилось на Кавказе мюридами, хотя в источниках встречаются упоминания о том, что в рядах войска Шамиля видели казанских татар, а также то, что их встречали в аулах, живущими на правах свободных общинников.

Общее число перебежчиков определить невозможно, поскольку многие из них оказывались в числе таковых не по своей воле, а по вине обстоятельств. Принимая во внимание то, что дезертирство ложилось пятном на всю часть и на ее командира, многие по документам проходили как пропавшие без вести, пленные, убитые и умершие от болезней. Терские казаки-староверы оказывались во вражеском стане не по политическим или религиозным мотивам, а в силу своего восприятия туземной культуры. Станичник, в случае столкновения с законом, поступал так, как поступал горец, не имевший возможности более находиться в родном ауле — уходил в другое общество или становился абреком. Но в другом казачьем селе-нии ему не находилось пристанища, поскольку судебная власть распространялась по всей Кавказской линии. В глубине России была совсем другая жизнь и — что очень важно — там обитали «поганые» для терцев-староверов приверженцы официального православия. Добраться же до северных или сибирских скитов было крайне трудно. Путь был один — в «немирный» аул, где отверженные получа-

ли приют, разумеется, при условии полного и окончательного разрыва с прежней жизнью. При этом следует помнить, что нравы и обычаи терских казаков создавали немало поводов для столкновения с российским военным законодательством. Особую группу перебежчиков составляли казаки, имевшие родственные связи в горских аулах. Это были местные уроженцы — осетины, кабардинцы, дети от смешанных браков. Когда человек оказывался перед жестким выбором — на чьей он стороне, голос крови часто звучал сильнее присяги.

Беглые находили приют как в «мирных», так и в немирных аулах. Они женились, принимали ислам и часто выступали в роли проводников при набегах. Эти проводники особенно ценились из-за того, что легко вводили в заблуждение русских часовых.

Основную массу дезертиров, воевавших на стороне горцев, составляли русские (в т. ч. украинцы и белорусы). Около аула Ведено существовало целое отдельное селение беглых солдат, женатых на местных женщинах. Их главным занятием была «строительная часть», а также изготовление и ремонт артиллерийских лафетов и ящиков. Они же составляли расчеты орудий. Обучением солдат и надзором за порядком занимались два беглых офицера. Такая же слобода существовала и в Дарго.

Имеются сведения о том, что ближайшая охрана имама состояла из бывших чинов российской армии, принявших ислам и ставших самыми преданными мюридами. Они также выполняли полицейские функции в Дагестане. Состояли дезертиры и в личной охране Гамзат-бека, а офицер-перебежчик состоял при нем военным советником.

При осаде Шуши в 1826 г. в составе персидской армии был целый батальон, составленный из дезертиров и действовавший особенно дерзко. Большую роль в его формировании сыграл беглый вахмистр Нижегородского драгунского полка С.Я. Маклинцев, дослужившийся у шаха до чина генерал-лейтенанта. Николай I во время встречи с персидским наследным принцем в 1837 г. потребовал распустить эту часть, которая состояла из 1400–1500 человек. Шахское правительство делало все возможное, чтобы не выполнять данное обещание, поскольку русские дезертиры были едва ли не лучши-

ми в армии. Батальон служил опорой трона в многочисленных смутах, безжалостно подавлял мятежи, «...составлял надежду военачальников на штурмах и делах решительных». Всем служившим в батальоне Николай I обещал полную амнистию и отправил генерала Л. Л. Альбранта для ведения переговоров и возвращения «блудных сынов» на родину. Альбранту пришлось проявить чудеса дипломатического искусства и фантастическую настойчивость для выполнения своей миссии. Саботаж персидских властей, сопротивление со стороны мусульманского духовенства (все дезертиры приняли ислам) и опасения самих дезертиров привели к тому, что процесс возвращения растянулся на несколько месяцев. Особенно непримиримо были настроены поляки, составлявшие отдельную роту. Наконец в декабре 1838 г. границу пересекли 597 бывших «беглых» вместе с 206 женами и 281 ребенком. Командирами рот Альбрант назначил наиба Наумова, наиба Лютенко, бек-заде Лысецкого, бек-заде Андриевского и султана Степанова, начальником лазарета — векиль-баши Иконникова. Около 100 человек отказалось идти в Россию.

Некоторых кавказских беглецов судьба заносила в Среднюю Азию. «Министром артиллерии» Хивинского хана Алла-Кулу в 1840-е гг. был Сергей-Ага, беглый фейерверкер Кавказского корпуса, не рассчитывавший на помилование за убийство офицера. Опасаясь выдачи, он перебрался сначала в Персию, а затем в Хиву, где, используя пушки уничтоженного хивинцами отряда князя Бековича-Черкасского, сформировал батарею. Эти орудия позволили Алла-Кулу взять верх в войне с Бухарой, вследствие чего Сергей-Ага стал одним из самых влиятельных людей в этом среднеазиатском государстве.

Шамиль высоко ценил как боевые качества перебежчиков, так и моральный урон, наносимый дезертирством русской армии. Кроме того, сохранение жизни пленным и создание приемлемых условий существования должно было сказаться на стойкости солдат, которые предпочитали погибнуть в бою, чем испытывать муки плена. Будучи инородным телом в горском обществе, русские и поляки не были связаны в своих действиях клановыми интересами и потому с готовностью выполняли любые распоряжения Шамиля и его мюридов.

Поскольку военные уставы предусматривали за переход на сторону врага смертный приговор, перебежчики почти всегда сражались до последнего, так как на пощаду не могли рассчитывать. При этом до суда дело доходило крайне редко, поскольку с попавшими в плен перебежчиками расправлялись их бывшие сослуживцы. При штурме аула Гуниб в плен попал русский артиллерист, который огнем из своего орудия нанес тяжелые потери наступающим. Разъяренные солдаты забили его прикладами до полусмерти, а затем подожгли на нем одежду. В 1828 г. несколько дезертиров, схваченных с оружием в руках при штурме Ахалцыха, были брошены в огонь. Столь суровое отношение к перебежчикам привело к тому, что дезертир, который вывел колонну Воронцова из западни под Дарго, не понадеялся на прощение и бежал.

Важнейшей причиной такого явления, как активное участие дезертиров в боях на стороне горцев, был специфический характер этой войны. В отличие от Европы, где принуждение пленных к участию в боевых действиях запрещалось писаными и неписаными правилами, на Кавказе измена оказывалась единственной альтернативой невыносимого рабства или казни. Многие солдаты оказывались в чужом стане по одной и той же роковой схеме, повторявшейся с незначительными вариациями: проступок — побег из части, чтобы избежать наказания, — плен — роль проводника (под угрозой расправы). После участия в набеге пути назад уже не было, и до активного участия в походах оставался один шаг. Так, например, один солдат украл шинель, будучи уличенным и боясь причитающихся за такое дело розог, бежал из части, попался горцам, которые вынудили его выступить в роли проводника. Переход в ислам гарантировал то, что беглецов не выдадут ни при каких обстоятельствах.

Другой причиной появления такого числа «предателей» стала «приватизация» войны. Она до такой степени становилась частным делом, что позволяла отдельным личностям выбирать свой особый путь. Войска Отдельного Кавказского корпуса, принимая местные обычаи войны, вместе с ними усваивали и многие элементы мировоззрения туземцев. Трансформация кавказского полка в особое

«племя» создавала благоприятные психологические условия для того, чтобы бежавший к горцам солдат, например, Тенгинского полка, без смущения стрелял в апшеронца или эриванца, поскольку это вполне укладывалось к его «племенное» сознание. В известной мере этому же служил и пример горцев, которые охотно воевали против своих соплеменников. Если в факте массового дезертирства поляков и татар просматриваются издержки организации и комплектования имперской армии, а также последствия использования службы как формы наказания и санации общества путем удаления элементов, опасных в социальном и политическом отношениях, то в переходе на сторону врага русских (в тогдашнем понимании этого слова) в полной мере проявилась «особость» Кавказской войны.

В «европейской» войне XVIII–XIX вв. принадлежность к вооруженным силам обозначалась с помощью определенной и всем понятной системы символов (оружие, мундир, специальные знаки на одежде и т.д.). На Кавказе по внешним признакам отличить мирного жителя от противника оказывалось практически невозможно, поскольку каждый мужчина был вооружен, а униформу заменяла повседневная одежда. История войны в Чечне и Дагестане знает множество примеров того, как ошибки в определении границы между мирными и немирными горцами заканчивались трагически для той или другой стороны.

В действиях русского командования отчетливо проявлялось нежелание или неспособность понимать положение так называемых мирных горцев, которые занимали буферную зону между русскими станицами и непокорными аулами. Они должны были покупать свое спокойствие сотрудничеством, вернее искупать свою вину за сотрудничество с русскими, которые, заставив их покориться, оказывались не в состоянии защитить их от нападений.

Разделение горцев на мирных и немирных действительно было одной из сложнейших проблем. С полной достоверностью это можно было определить только на поле боя, что не могло устраивать русское командование. Присягу на верность горцы воспринимали как наилучший способ поскорее избавиться от надзора военных властей и потому с большой легкостью ее нарушали.

Настоящие «мирные», раз и навсегда выбравшие искреннее сотрудничество с русскими властями, составляли только незначительную часть горцев. Столь же небольшой была и численность «непримиримых», считавших преступлением любой контакт с пришельцами. Основная масса действовала по обстановке: «...мирные, когда того требовал интерес и их личная безопасность, немирные, когда счастье улыбалось имаму при его вторжениях в наши пределы; людям этой категории все сходило с рук; русские не ставили им измены в вину на том основании, что они были увлечены силой обстоятельств, наконец, еще и потому, что они составляли громадное большинство...»

Наиболее серьезные проблемы с «мирными» горцами возникали на равнине между Терекком и Сунжой, где еще в конце XVIII в. поселились чеченцы, обещавшие содержать кордонную линию и охранять российские земли от набегов. Вместо защитников казаки обрели в новых соседях едва ли не самых злейших врагов. «Мирные аулы служили притоном для разбойников всех кавказских племен; в них укрывались партии перед тем, чтобы сделать набег на линию; здесь находили радушный прием все преступники; и нигде не было так много беглых русских солдат, как именно в этих надтеречных аулах. Приняв магометанство, многие из дезертиров женились, обзавелись хозяйством и при набегах были лучшими проводниками для чеченских партий...» Человек, знавший Кавказ не понаслышке, писал о том, что коварство (в европейском понимании) здесь считалось военной хитростью. Служба царю и связи с его врагами не считались горцами чем-то позорным или противоестественным. История знает множество примеров перехода из одного стана в другой и обратно. До 1850-х гг. «мирные» и «немирные» легко находили общий язык, участвовали в совместных операциях, причем первые участвовали в набегах на казачьи станицы, нападали из засад на русские колонны, а вторые вместе с правительственными войсками шли в поход, если их интересы совпадали, что в условиях постоянных межродовых и межплеменных усобиц было совсем не редким явлением. Только в конце Кавказской войны разделение на «мирных» и «немирных» стало более четким: огромное

число жертв и кровная месть развела воевавших «большой частью за русских» и «большой частью за Шамиля» по разные стороны фронта. Свидетельства мемуаристов совпадают с данными официальных документов.

В «европейской» войне XVIII–XIX вв. каждая из сторон обозначала свою принадлежность к вооруженным силам с помощью определенной и всем понятной системы символов (униформа, специальные знаки на одежде и т. д.). При четком разделении на армию и мирное население на театре военных действий «комбатантом» считался всякий, имевший в руках оружие. На Кавказе по внешним признакам отличить мирного жителя от противника оказывалось практически невозможно, поскольку каждый мужчина был вооружен, а униформу заменяла повседневная одежда. Главная же проблема заключалась в том, что граница между мирными и немирными горцами была крайне неустойчивой. В 1853 г. прапорщик Щербачев принял группу всадников за мирных чеченцев и заплатил за эту ошибку жизнью. Хорунжий 19-го Донского полка Ежов, наоборот, застрелил мирного горца и лишился за это офицерских погон. Сравнительная мягкость наказания объяснялась тем, что суд учел, что казак принял встречного всадника за «хищника». Вот свидетельство Г. И. Филипсона, человека, который считается одним из знатоков Кавказа: «Мы считали Абхазию покорной, но это было не совсем верно. Правда, что в этом крае не составлялось партий, против которых войска должны были бы действовать оружием, но разбой и убийства были очень часты: одиночных солдат изменнически убивали и брали в виду укреплений и особливо близ Сухуми. Там была главная стоянка крейсирующей эскадры. Матросов трудно было вразумить, что в этом крае нельзя бродить по одиночке и особливо в лесных местах. Все такие случаи, называвшиеся шалостями, оставались безнаказанными; виновных не находили и все сваливали на убухов...» Укладывая данную информацию в стандартный «европейский» формат, читатель не может не сделать вывода о патологическом коварстве абхазов. Судя по всему, к такому же выводу склонялся и сам мемуарист, использовавший эпитет «изменнический» для характеристики их действий. На самом же деле все было сложнее и одновременно — проще.

Объявление войны целому роду или племени, каким считались русские, требовало согласия сородичей, старейшин, местной знати. Открытое столкновение, нападение вступало в противоречие с интересами аула, рода, который тогда считал для себя выгодным сохранение мира. В то же время война была частным делом, каждый взрослый мужчина, носивший оружие, имел право его применять, когда ему вздумается, не навлекая по возможности на свой род кары с противоположной стороны. Поскольку сам аул санкций на нападение не давал (одновременно считая себя не вправе вмешиваться в личную жизнь отдельных сородичей), всякие репрессивные меры ко всему роду, попытки применить принцип коллективной ответственности совершенно справедливо считал неоправданными. Перестрелки и мелкие стычки «войной» в горах не считались, и потому претензии русских властей по поводу подобных инцидентов воспринимались как стремление обострить конфликт. Таким образом, тайная война вполне укладывалась в нормы жизни горцев и вовсе не свидетельствовала об их коварстве. Горцы пытались воевать с русскими так, как они много веков воевали между собой — с соблюдением ритуалов, чередой непрерывных войн и перемирий. На Западном Кавказе черкесы нередко во время посещения укреплений Черноморской линии рассказывали без тени смущения о своих набегах на кубанские станицы, а попытки привлечь их к ответственности за подобные деяния воспринимали как вопиющую несправедливость. Они воевали с «иным племенем» (действительно, отличия кубанских казаков от солдат были видны невооруженным глазом), за десятки верст от форта (по масштабам горного Кавказа — очень далеко) и потому ничем не провинились перед его гарнизоном.

Таким образом, пара «мирный-немирный» на Кавказе вовсе не была тождественна паре «друг-враг» из-за разности представлений обеих сторон о правилах игры. «...Мы требовали той покорности, которая безусловно связана с тишиной и спокойствием в горах, а также с неприкосновенностью наших границ и мирного населения; горцы же были уверены, что для выражения покорности нам совершенно достаточно одних аманатов и относительного спокойствия лишь целых обществ, а что касается до хищнических покушений

отдельных лиц или партий, то это, по их мнению, не могло и не должно было служить поводом для наших претензий».

Оборотной стороной такой неопределенности была возможность контактов между, казалось бы, непримиримыми противниками. Одно из свидетельств «особости» Кавказской войны — история о походе генерала П. П. Нестерова в Чечню в 1848 г., рассказанная на страницах «Кавказского сборника» современником событий, укрывшимся под инициалом «К». Этот уважаемый горцами военачальник будто бы получил от чеченцев приглашение совершить экспедицию, которая послужила бы для них оправданием отказа посылать отряды в Дагестан по требованию Шамиля. Со своей стороны, они обещали полную безопасность для отряда. Нестеров в том году действительно прошел Чечню из края в край, практически без потерь. Имам не получил очень нужных ему подкреплений, русское командование отчиталось за успешно проведенную «рекогносцировку», прозванную самими грозненскими офицерами «пикником». Насколько отражает действительность этот рассказ мемуариста, в данном случае не имеет особого значения. Главное — сама возможность появления такой истории в записках информированного участника военных действий и публикация ее в серьезном журнале.

Особенностью войны на Кавказе являлось то, что армия являлась там единственным административным ресурсом правительства. Фактически военным поручалось не только «покорение», но и «обустройство» края. Государственный совет 25 мая 1833 года одобрил проект «Правил управления закубанским краем и народами его населяющими». В преамбуле указывались основные принципы:

А) «... показывать горцам, при всех случаях, где только дадут они к этому повод, неусыпную бдительность в наблюдении за их замыслами, предприятиями и поступками и превосходство господствующего, образованного народа над грубыми племенами;

В) неукоснительно преследовать и наказывать вооруженной рукой хищничество, грабежи и разбои кавказских народов, щадя к тому неприкосновенных;

С) сохранять строгую правосудность в отношении к сим народам, не нарушая их обычаев и выгод, когда оные безвредны;

Д) являть им по временам и с разборчивостью доводы снисхо-

дительности и великодушия верховной власти отличиями и наградами: имея всегда в виду, что мщение и благодарность суть природные, сильные чувствования, можно сказать страсти в народах почти полудиких, и что сии качества кавказским, может быть более, нежели каким-либо другим принадлежат;

Е) вводимыми у них исподволь установлениями заставить их почувствовать блага мира, порядка, торговли и просвещения». В качестве конкретных мер предлагалось пресекать все контакты с турками и «вообще со всеми иностранцами», запретить работоторговлю и заставить тем самым заняться земледелием и ремеслами, усилить контроль над побережьем с помощью фортов и крейсера, противодействовать мусульманской пропаганде. Всю территорию Западного Кавказа собирались разделить на несколько округов, управляемых специальными советами (начальник — русский чиновник, назначаемый императором, и шесть депутатов от местных жителей). В Ставрополе создавалась специальная комиссия во главе с начальником Кавказской линии, и при нем — группа «заседателей» из числа горцев. При каждом совете предлагалось построить церковь, при которой содержались бы дети-аманаты, воспитывавшиеся как будущие переводчики. Контроль над передвижением туземцев предлагалось осуществлять установлением пропускного режима. Проект был не просто нереалистичным, но и содержал ряд положений, провоцирующих конфликт, одним из участников которого неизбежно становилась армия. Люди, знавшие местный быт, скептически смотрели на проекты, предусматривавшие быстрое «перевоспитание» горцев. «Все попытки расположить к себе горцев перетолковываются противниками русских во вредном виде и воспринимаются благосклонно населением».

Прочие проекты умиротворения по своим основам мало чем отличались от цитируемого документа. Реализацию подобных правил возлагали на людей, получивших воспитание и образование на полковом дворе. Пехотный капитан или в лучшем случае — генерал должен был решать в силу своего разума, является ли обычай «безвредным» или нет. «...Политических и дипломатических деятелей у нас на этой окраине не было, а славные боевые офи-

церы, наполнявшие ряды дагестанских войск, для экстренных в то время подобных надобностей были непригодны».

Участие военных в управлении автоматически превращало каждого военнослужащего в объект ненависти со стороны туземцев. Кроме того, нет сведений — отличали горцы гражданский мундир от армейского или нет, и не приходилось ли драгунам и егерям кровью оплачивать проделки судей, таможенников и прочих служащих по различным ведомствам.

Один из офицеров, наблюдавший поведение туземцев, приезжавших в крепость, заметил, что они в основном заимствовали отнюдь не полезные навыки (пьянство и азартные игры). Ремесло их не привлекало, поскольку это было дело солдат и рабов, а торговля — евреев. О «распространении образования» тоже не было и речи, поскольку сами офицеры не были сильны в науках.

Одной из отличительных черт войны на Кавказе было то, что здесь русская армия использовала приемы, совершенно недопустимые в Европе. Генерал А.А. Вельяминов распорядился отрезать несколько голов убитых горцев, заспиртовать и послать в Российскую академию наук для изучения. Обычным делом был захват в плен женщин и даже малолетних детей. В 1830 г. «для острастки» публично засекали шпицрутенами до смерти осетина, взятого в бою с оружием в руках. Необходимость строгого обращения с горцами, поскольку они доброту понимают как слабость — общее мнение чинов Отдельного Кавказского корпуса.

В 1810 г. главнокомандующий Тормасов пытался руками наемных убийц устранить имеретинского царя Соломона, а также дагестанского владетеля Ших-Али-хана. Койсубулинский пристав майор Габаев вел переговоры с «потомственным» абреком об убийстве Шамиля. А.В. Головин в 1838 г. писал генералу Пулло: «...Зло, которое причиняет этот вредный человек (Шамиль. — *Ред.*), оправдывает всякую меру, которая с успехом может быть употреблена для истребления его. Из преданных нам горцев, без сомнения, найдутся отважные люди, которые за хорошую денежную награду, возьмутся доставить голову возмутителя. Поручаю вам испытать эту меру, тайно предложив убить Шамиля тем из известных вам горцев, в отважности, преданности и предприимчивости коих вы

уверены, обещая в награду до 1000 червонцев, которые, в случае удачного исполнения, будут вам высланы...»

Если кавказское начальство считало, что в борьбе с мятежниками все средства хороши, то в Петербурге испытывали душевный дискомфорт от того, что русская армия применяет варварские методы. Военный министр писал в Тифлис в 1839 г.: «Известный своими разбоями бывший белоканский житель Атар был убит посредством подговоренных к сему подполковником Марковым двух джарских беглецов, которые ценой этой услуги надеялись загладить свои прежние проступки. По всеподданнейшему докладу об этом происшествии, государь император, находя сие совершенно противным чувствам и правилам его величества и недостойным нашего правительства, высочайше повелеть соизволил, чтобы на будущее время подобных средств отнюдь не применять». Тогда же Николай I повелел командиру Отдельного Кавказского корпуса, «...чтобы он старался выводить обычаи горцев доставлять нам отрубленные члены убитых мятежников, потому что обычаи сии вовсе не согласны с достоинством нашего правительства».

Уже в конце XVIII в. русская армия на Кавказе стала использовать принятую в этом регионе систему выдачи заложников-аманатов для «закрепления» мирных договоров. Значительное их число составляли несовершеннолетние. Во время рейдов на аулы среди пленных оказывались женщины и дети. 5 июля 1833 г. правительство распорядилось отдавать девочек-сирот на воспитание «исключительно женщинам в приличные семьи», а по достижению ими 18-ти лет предоставлять свободу и способствовать выдаче их замуж.

Для обеих сторон пленные были средством обмена, а также прибыльным бизнесом. Их меняли на скот, на своих пленных, на тела павших в бою товарищей, на соль и различные товары. Сам обмен производился на меновых дворах, при карантинах. Имелись и специальные агенты, занимавшиеся выкупом и обменом пленными. Казачьи старшины стоили дороже, чем рядовые казаки. Горские князья, знаменитые наездники или удачливые «хищники» обменивались на нескольких солдат. Калек и раненых, всякого рода «неликвидный»

живой товар горцы отдавали за символическую цену или вообще даром. Правда, далеко не все раненые доживали до обмена, так как часто их убивали, чтобы «не мешали». Одним из самых ценных товаров с русской стороны были трупы горцев, поскольку оставление павшего товарища в руках врага считалось позором. Кроме того, родные убитого имели право требовать у участников набега возвращения им тела своего родственника. В феврале 1810 г. после боя за Полтавский курень черкесы отдали 14 пленных казаков за 14 своих погибших. За офицера обычно требовали громадный выкуп. Солдат или рядовой казак в 1841 г. стоил 10 рублей.

О масштабах и отлаженности механизма торговли пленными говорит факт существования квитанции, которые русское командование выдавало горцам при возвращении пленных. По этим квитанциям черкесы получали оговоренные суммы, когда русское военное начальство оказывалось платежеспособным.

Из-за нескончаемой череды стычек война стала восприниматься как рутина. В начале 1850-х гг. весной, когда природа позволяла войскам передвигаться, в штаб-квартирах полков не было заметно особой тщательности ни в составлении планов операций, ни в подготовке припасов и войск. Сезон походов встречали столь же привычно, как земледелец встречал страду. Почти каждый четвертый военный служащий был убит или ранен во время бесчисленных стычек, которые указываются в реляциях даже без общего их количества и точного места события. Особенно впечатляет то обстоятельство, что именно в этих стычках в руки горцев попадало наибольшее количество пленных. Из 5310 солдат и офицеров, оказавшихся в плену с 1820 по 1860 год, 4052 (76%) человека не вернулись в часть именно после этих «разновременных стычек». В некоторые годы (1821, 1822, 1828, 1829, 1833, 1849, 1850, 1852, 1860) этот показатель составлял 100%.

Особый характер Кавказской войны проявлялся в том, что военные здесь занимались не только ратным ремеслом в прямом смысле этого слова (совершали организованное и легализованное насилие), но и решали — к кому, когда и в какой форме это насилие применять. Уровень принятия таких решений (от наместника до

отдельного солдата) зависел от комбинации множества факторов, большинство которых по-разному оценивались обеими воюющими сторонами. Если в «европейской» войне политическое решение принималось теми, кто непосредственно не участвовал в конфликте, то на Кавказе такого разделения не наблюдалось. В силу некорректности задачи, поставленной перед вооруженными силами России, граница между миром и войной на Кавказе оказывалась крайне зыбкой, что соответствовало в целом туземным представлениям о мироустройстве. Однако представления о нарушении таковой у обеих сторон оставались различными, а средства для достижения консенсуса — крайне ограниченными.

Военные действия вспыхивали и разгорались на Кавказе потому, что мотивы действий одной стороны в подавляющем большинстве случаев оказывались неизвестны, а главное — непонятны или неприемлемы для другой. Оба участника конфликта неадекватно оценивали поведение противника, причем в основе этой неадекватности лежало жесткое следование собственным представлениям о «правилах игры». Кавказскую войну вполне можно назвать войной взаимного непонимания. Она стала неизбежной после того, как в соприкосновение вошли две военные структуры, имеющие совершенно различные знаковые системы: русская армия как европеизированная машина устрашения и разрушения XVIII–XIX столетия, с одной стороны, и горцы — с другой, как военная организация, соответствующая эпохе военной демократии или становления феодализма, эпохе, забытой пришельцами и совершенно им непонятной. Знаковые системы горцев и русской армии различались очень сильно, и это стало причиной множества недоразумений с трагическим исходом, а сама война приняла затяжной и ожесточенный характер. Действия войск противоречили правовым нормам и положениям устава, что в свою очередь сыграло важную роль в формировании типа «кавказца». Свое право отступать от европейских норм войны русские военачальники обосновывали тем, что противник сам ведет себя не по-европейски.

Трансформация войск Кавказского корпуса имела важные последствия в доведении ее до окончания. Можно сказать, что войска

произвели своеобразную культурную революцию в этом регионе, оно навязали горцам новые представления о характере военного противостояния. Но это, в свою очередь, вряд ли было возможно, если бы сами войска не принимали образа действия горцев. Варваризация армии, таким образом, способствовала скорейшему окончанию войны в двух смыслах: во-первых, заметно повышалась боевая эффективность (все преимущества регулярной армии совмещались с достоинствами партизан), во-вторых, происходило некое сближение «сигнальных» систем, позволявшее как-то понимать друг друга. До конца 1840-х гг. этого понимания не было вообще. Кавказская армия стала местным субэтносом, она сама переплавилась в военно-культурном котле этого региона. Принятие новых правил войны оказалось совершенно неприемлемо для населения в целом, так как, во-первых, это вступало в противоречие с инстинктом самосохранения народов и племен в целом: перманентная война переставала быть частью образа жизни и превращалась в травматическую эпидемию, грозившую полным уничтожением. Во-вторых, принятие новых правил войны вступало в жесткие противоречия с другими сторонами национальной культуры, ценность которых оказалась большей, чем принятие власти России и ограничение в некоторых областях — отказ от набегов и т. д. Таким образом, трансформация армии оказалась весьма важной составляющей присоединения (умиротворения) Северного Кавказа.

Конфликт, длившийся несколько десятилетий, сделал боевые действия рутинной, а это привело к «приватизации» войны. Месть за павших товарищей стала основной мотивацией, появились «старые счеты» с отдельными племенами и родами, боевые заслуги оказались мерилем положения той или иной части в военном сообществе. Элементы кавказской народной военной культуры приживались в регулярных частях, а сами они постепенно превращались в своеобразные социальные структуры с чертами, характерными для военно-монашеских орденов, с постоянной готовностью к боевым операциям.

В. В. Латин

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ФОРМИРОВАНИЯ В КАВКАЗСКОЙ ВОЙНЕ XVIII–XIX вв.

На всем протяжении истории присоединения Кавказа к России на стороне правительственных войск действовали формирования из местных жителей. В XVI–начале XIX вв. они выступали в роли полноправных союзников (дружины грузинских царей, ополчения кабардинцев и осетин).

Другой способ привлечения туземцев на военную службу состоял в найме целых отрядов или вербовке отдельных людей, что полностью отвечало местным традициям. Еще в XVI в., в городке Терки жили так называемые «новокрещены», вошедшие впоследствии в Кизлярское терское войско. Это небольшое формирование (178 человек в 1792 г.) исполняло в основном разведывательные и дипломатические функции, поскольку большинство служивших в нем знали горские языки. Его составляли разного рода беглые люди (уроженцы Кавказа), по разным причинам не имевшие возможности вернуться в родные аулы. Поиски воинской славы и добычи заносили отряды, составленные из народов Кавказа, даже на берега Балтийского моря. В так называемом Низовом корпусе, размещенном в прикаспийских провинциях в 1720–40 гг., существовали грузинская и армянская роты, общей численностью около 400 человек.

Однако наиболее распространенным вариантом военного сотрудничества туземцев с коронной властью было формирование национальных иррегулярных частей в соответствии с условиями договоров, по которым князья или вольные общества переходили в русское подданство. Так, например, в 1718 и 1732 гг. в грамотах, выданных кумыкам и кабардинцам, указывалось обязательство последних поддерживать своими отрядами действия царских войск.

С помощью осетинской, ингушской и чеченской милиции на рубеже XVIII–XIX вв. пытались организовать охрану Военно-Грузинской дороги. Согласно договору от 8 сентября 1810 г. владикавказского коменданта с ингушами, последние обязывались охранять обозы, проходившие по их землям, и выставлять по требованию тысячу воинов. За это они получали довольствие на время похода по армейским нормам и право на добычу. В 1831 г. И. Ф. Паскевич при назначении Даниель-бека владельцем Элисуйского ханства в числе прочих условий назвал выставление 500 человек «конно-вооруженного войска» для действий вне пределов ханства и 3000 воинов для обороны собственной территории.

С начала XIX столетия применение иррегулярных формирований, составленных из жителей Кавказа и Закавказья, стало быстро возрастать. Это было связано с тем, что боевые действия против турецких и персидских войск, а также «умиротворение» горцев потребовало мобилизации всех военных ресурсов империи в этом регионе. Малочисленность русских частей на Кавказе в начале XIX в. заставляла командование только символически обозначать присутствие вооруженной силы империи на присоединенных территориях. Так, в 1807 г. в Щекинском ханстве находилось 73 солдата и казака, а в Ширванском ханстве 15 нижних чинов при одном унтер-офицере. Их поддерживало соответственно 105 и 125 «конно-вооруженных» местных жителей. Во время войны с Турцией 1806–1812 гг. и с Персией 1804–1813 гг. существенную помощь русским войскам оказали ополчения, составленные из жителей Закавказья. Поскольку в эти годы все силы были брошены на борьбу с армией Наполеона Бонапарта, командование на Кавказе не могло рассчитывать на подход значительных подкреплений. Поэтому главнокомандующий Торماسов надеялся на возможность более широкого использования местных людских ресурсов для борьбы с армиями султана и шаха. В дальнейшем численность грузинских и армянских дружин постоянно увеличивалась, достигая пика в годы войн с Персией и Турцией, когда население было готово поголовно вооружиться для защиты своих очагов.

В состав вспомогательных войск входили отряды грузин, осетин, азербайджанцев, кабардинцев, чеченцев, ингушей, всех наро-

дов Дагестана. Во время войн с персами и турками даже курды, считавшиеся подданными султана или шаха, не упускали возможности в общей суматохе свести счеты со своими недругами, а заодно продемонстрировать свою воинскую доблесть и захватить богатые трофеи.

Обычно каждая сотня или полк говорили на одном наречии. Если собиралось достаточно соплеменников для формирования нескольких частей, то они строились уже по территориальному принципу. Так, из четырех конно-мусульманских полков, сформированных в 1828 г. из азербайджанцев, первый состоял из карабахцев, второй — из жителей Ширванского и Шекинского ханства, третий «из татар грузинских дистанций», четвертый — из мусульман Нахичеванского ханства.

Наибольшее распространение участие местных жителей в экспедициях правительственных войск приобрело в Дагестане с 1819 г. Это было связано с тем, что жителей этого края к участию в боевых действиях на стороне русских подталкивали «вечные» конфликты между родами и племенами, традиция службы в роли «союзника», а затем, с начала 1830-х гг. действия Шамиля. Аулы и целые «общества», не желавшие подчиняться имаму, даже не питая никаких симпатий к русским, поневоле становились их союзниками. В материалах о боевых действиях в Дагестане с середины 1820-х гг. упоминания о местной милиции встречаются уже регулярно, а в 1840-е гг. практически в каждом отряде, оперировавшем в Дагестане, был отряд местной милиции.

Первые сведения об участии чеченцев в боях на стороне России относятся к первому десятилетию XIX в. Во время Русско-турецкой войны 1828–1829 гг. Паскевич пригласил на службу знаменитого Бей-Булата, явившегося в Тифлис с 60-ю чеченскими джигитами, из которых только половина отправилась в действующую армию. На параде в честь взятия Эрзерума чеченцы стояли в одном ряду с казаками линейного полка. В отряд Бей-Булата сначала собралось 195 человек, но в район боевых действий отправилось всего 33 всадника. Об их участии в боях сведений не сохранилось.

На Западном Кавказе отряды местной милиции были очень не-

велики и только эпизодически привлекались к боевым операциям. Иногда собирали группу в 50–100 всадников, которые служили в основном проводниками, и распускали ее сразу после окончания похода. В 1841 г. из 10 добровольно перешедших на русскую службу молодых натухайцев полковник Рот сформировал конный конвой. В 1842 г. был создан Анапский Горский полуэскадрон, переименованный в 1861 г. в Кубанский конно-иррегулярный эскадрон, снова сокращенный до полуэскадрона в 1865 и упраздненный в 1866 г. Из числа желавших продолжать службу была набрана сотня Кубанской постоянной милиции. Такие перемены в названии этой части — показатель того, что, несмотря на явное военное преимущество русских на последнем этапе Кавказской войны, в Черкесии было очень мало согласных воевать под царскими знаменами.

В 1855 г. в разгар Крымской войны численность кавказской милиции достигла 30 тысяч. Наибольшую активность проявили жители Грузии, опасавшиеся мести турок за переход в российское подданство. Гурийцы едва ли не поголовно пошли в ополчение — из 50-ти грузинских сотен 32 были составлены из крестьян и дворян этого западного княжества. Угроза турецкого нашествия вызвала большой патриотический подъем по всей Грузии: на сборные пункты являлись отряды из восточных районов, которым нашествие фактически не грозило. Около 25% милиции составили жители Азербайджана, которых не смущало то обстоятельство, что им приходится воевать со своими единоверцами. То же самое можно сказать и о кабардинцах. Во время русско-турецкой войны 1877–78 гг. были сформировано 285 конных и пеших сотен общей численностью около 40 тыс. человек.

Набор и роспуск временных национальных формирований на Кавказе был прочно увязан с военной обстановкой, причем обе стороны — и правительство и население — действовали как бы в унисон. Одним из главных стимулов для кавказских жителей была потребность защиты своих жилищ, надежда на военную добычу и желание молодежи отличиться в бою. Сначала собирались сотни или дружины, если таковые оказывались достаточно многочисленными, их переформировывали в полки или дивизионы. Когда по-

требность в этих частях миновала, их сокращали, упраздняли или переводили в состав местных полицейских структур. Некоторые дружины и сотни, по разным причинам проявившие особую «жизнеспособность», стали основой для формирования регулярных частей при распространении воинской повинности на христиан Закавказья в последней трети XIX в. В 1849 г. для охраны Кахетии сформировалась Грузинская конная дружина охотников, которая в 1862 г. влилась в состав Кутаисского конно-иррегулярного полка, переформированного в 1886 г. в Кутаисский драгунский. В 1831 г. из ополчений Сигнахского и Телавского уездов был сформирован Грузинский пеший полк, известный под именем «Джар», реорганизованный в 1849 г. в Грузинскую пешую дружину. В 1887 г. эта часть стала основой 1-й Кавказской туземной стрелковой дружины, а в 1899 г. ее переименовали в 5-й Кавказский стрелковый батальон.

Традиции формирования ополчений во времена междоусобиц и нашествий иноземцев, тотальная милитаризация знати и прочные навыки владения оружием практически всех взрослых мужчин облегчали мобилизацию людских ресурсов на Кавказе. Даже те представители военного ведомства, которые были в целом невысокого мнения о воинских качествах большинства нерусских народов, считали уроженцев края «прекрасным материалом» для воспитания солдата. Русский комендант Шуши, осажденной персами в 1826 г., писал: «...относительно армян, защищавших крепость, долгом себе поставлю объяснить, что служба их достойна внимания, ибо все они действовали с отличной храбростью, выдерживали многократные приступы, отражали неприятеля с возможным уроном, презирали недостаток продовольствия и никогда не помышляли о сдаче крепости».

Однако при использовании местных военных ресурсов правилу приходилось сохранять традиционные для этого края способы комплектования и организации иррегулярных национальных формирований. Прежде всего население панически боялось введения рекрутской повинности, и даже слухи об ее введении порождали серьезные волнения. Почву же для таких слухов нередко готовили сами власти своими неуклюжими действиями. Так, например, в

мае 1827 г. И. Ф. Паскевич приказал сформировать несколько грузинских и армянских батальонов по 945 человек в каждом. Чиновники, не мудрствуя лукаво, использовали за основу для составления инструкций по набору в ополчение российский рекрутский устав (нормы мобилизации, порядок медицинского освидетельствования, комплектования частей, назначение командиров, обучение и т.д.). Медицинские и возрастные нормы исключали призыв многих грузинских дворян и знаменитых воинов. Предложение служить в пехоте грузинская знать расценила как намеренное оскорбление. Все эти новшества поставили Закавказье на грань мятежа, которого удалось избежать, вообще отказавшись от комплектования национальных частей. Не более популярной для большинства горцев оказалась и казачья форма службы. В казаки записывались только осетины, кабардинцы и лица, вынужденные порвать со своими родственниками и навсегда покинуть свои аулы.

Принятое в 1842 г. «Положение о милиции» включало в себя множество уже опробованных и ставших обычными правил службы туземных формирований на Кавказе. Милиционеры приходили на службу со своим вооружением, получая от казны порох и свинец. Провиант они получали от времени выступления из сборного пункта до возвращения домой, хотя иногда предписывалось иметь провиант на две недели. Важным условием была компенсация за потерянную в походе лошадь. Семьи погибших и увеченных получали денежное вспомоществование. Важным стимулом к активным действиям ополченцев была надежда на трофеи. В походе на Дагестан в 1829 г. азербайджанские сотни действовали молодецки, находя богатую добычу в разграбленных аулах. Участие в операциях правительственных войск позволяло милиционерам угонять скот у сторонников Шамиля.

Закрепившееся в официальных документах название «милиция» не вполне точно передает характер кавказских национальных формирований, поскольку милиционная форма военной организации предполагает наличие устойчивой структуры, учебных сборов, стабильного командного состава. Ничего этого у кавказских милиционеров не было. По существу на стороне правительства сражались

местные ополчения, во главе которых стояли известные народу военные предводители, получившие чины за службу. Униформу милиционерам заменяла повседневная одежда, офицеры имели право на ношение эполетов и погон. В большинстве случаев командование отрядов не вмешивалось в действия ополченцев, даже если таковые расходились с европейскими представлениями о правилах войны, например, когда мингрельская и имеретинская милиция отрезала убитым и пленным головы. Обычной практикой было назначение командиром полка офицера русской службы (часто уроженца Кавказа), которому подчинялись командиры сотен — представители местной знати.

Среди российских военных не было единство во взглядах на использование национальных формирований в имперских целях. Они сходились в высокой оценке приспособленности местных жителей к специфическим условиям края. По мнению одних привычные к местным условиям, они могли бы стать прекрасным вспомогательным войском. Другие генералы скептически относились к боевой ценности туземных формирований. А. П. Ермолов в 1827 г. указывал в одном из своих рапортов: «Ополчения сии по сродному войскам сего рода неустройству, по склонности здешних народов к грабежу, который всегда бывал единственной целью в войне, никогда не принесут и половины той пользы, которую приносят устроенные войска, а издержек потребуется на них в соразмерности гораздо более...».

Использование национальных формирований на Кавказе было одним из проявлений известного имперского девиза «разделяй и властвуй». В рапорте военному министру от 30 сентября 1810 г. генерал Булгаков писал о важности перехода на русскую сторону ингушского народа, «...который по своей враждебности чеченцам будет верным». Одним из пунктов плана военных действий на 1832 г. было предписание собирать отряды горцев и предоставлять им возможность грабить аулы «...дабы через то укоренить между ними вражду и не опасаться общего против нас соединения». Генерал А. А. Вельяминов, одна из самых ярких фигур в истории покорения Кавказа, скептически смотрел на возможность победить горцев руками их соплеменников. Он писал: «Многие полагают, что, застав-

ляя сражаться мусульман друг против друга, мы можем возродить между ними ненависть. Мнение сие кажется мне ошибочным. Сколько раз употребляли мы кумык против чеченцев, чеченцев против кабардинцев, сии последние употреблены были против закубанцев, закубанские ногайцы против абадзехов и шапсугов, но это не произвело до сих пор ни малейшей между ними неприязни. Все готовы помогать друг другу к ниспровержению владычества нашего, коль скоро находят хотя малейшую к тому возможность».

На Кавказе было немало людей, которых прекращение междоусобиц и запрещение набегов оставило без средств к существованию. Сбором милиции пытались решить проблему «удальцов» — людей, не видевших другого способа занять достойное положение в горском обществе как с помощью винтовки и кинжала. Именно эти люди становились зачинщиками и первыми участниками всех беспорядков и восстаний. Военная служба позволяла установить какой-то контроль над ними и направить их энергию в направление, согласное с видами правительства. Военный министр Д. А. Милютин в своих воспоминаниях указывал, что «...формирование этих милиций из туземцев приносило двойную пользу: давало возможность уменьшать наряд казаков и вместе с тем извлекало из туземного населения и дисциплинировало именно тех бездомных сорванцов, которые обыкновенно являются первыми зачинщиками в народных волнениях и мятежах». Во время русско-турецкой войны 1828–1829 гг. у некоторых военачальников была идея увести в Армению побольше «ненадежных» чеченцев в расчете на то, что они оттуда не вернуться.

Разница во взглядах на боевую ценность милиции во многом объяснялась тем, что одни акцентировали внимание на воинских качествах ополченцев, а другие оценивали их с точки зрения надежности, дисциплины и других достоинств, присущих обычно регулярным войскам. Все сходились в высокой оценке отваги и смелости всадников Анапско-горского полуэскадрона, Дагестанского конного полка, Конно-мусульманских (азербайджанских) полков, казикумухской милиции и тушинов. Участники боев в Дагестане отмечали храбрость и высокие боевые качества табасаранской, цудахарской, акушинской и ахтынской милиции.

Одной из особенностей местных формирований была необходимость постоянного контакта с командованием. «Заочные» распоряжения (письменные приказы, а также распоряжения, передаваемые посыльными) выполнялись очень редко. Если командир отряда, в который включалась милиция, не знал этой особенности, он легко мог оказаться в неприятном положении. В случае гибели или тяжелого ранения своего предводителя ополчение прекращало свое существование как боевая единица. Горцы не были склонны к скучной сторожевой службе. Они предпочитали повоевать, пострелять, пограбить и разойтись. Вообще бездействие в течение нескольких дней способно было полностью деморализовать любое кавказское ополчение.

В 1861 г. милиция сыграла важную роль в разгроме отрядов чеченских вожakov Ата-бая и Ума-дуя в труднодоступном Аргунском ущелье. В Дагестане силами одной милиции был взят в плен наиб Шамиля Каракуль-Магома вместе с 150-ю своими сподвижниками. В то же время в рапортах командиров отрядов имеются многочисленные свидетельства противоположного характера. Горские ополчения нередко уклонялись от выполнения боевых задач, имитировали свое участие в бою (стреляли в воздух), а иногда даже переходили на сторону противника. Вот описание одного такого случая: «...Когда отряд вышел на равнину и на него нахлынули толпы Бейбулата, наши мнимые друзья, следовавшие в числе ста человек, с несколькими среди них казаками, без противодействия подпустили к себе одну из атакующих партий человек в тридцать или сорок, отдали ей в жертву двух казаков, а сами, будто бы устрасясь нападения, бросили отряд и понеслись от него без оглядки к сунженской деревне; там они остановились и спешились. До двадцати человек из аула Старого Юрта преспокойно повернули коней и самым бесцеремонным, наглым образом уехали домой на глазах у всех; остальные наши бритые соратники, ограждая себя от нападения, стали примыкать к нашим казакам, будто бы под их защиту, но в то же время из скопища выскочило не более десяти человек, которые бросились им вдогонку. Повернув тыл, наши чеченцы без всякой перестрелки пустились вперед и не останавливали своих лошадей, пока не подъехали к грозненскому люнету».

Служба в милиции и даже офицерский чин вовсе не гарантировали того, что человек становился благонамеренным подданным. В 1863 г. несколько сотен джарских лезгин, имевших чины милиции, сочувственно отнеслись к подготовке восстания, а некоторые приняли участие в штурме крепости Закаталы. Прапорщик Осиев в 1856 г. был выслан с Кавказа в Нижегородскую губернию «...за внушение милиционерам горской милиции бывшего действующего корпуса на кавказско-турецкой границе понятия, что правила Корана воспрещают мусульманам всякое неприязненное действие против единоверцев их турок...».

Национальные ополчения проявляли высокую боеспособность только в тех случаях, когда имели дело с «природными» врагами. Мингрелы и гурийцы с охотой откликнулись на призыв Торماسова напасть на Имеретию. Воевать против персов в 1827 г. были готовы и грузинские дворяне, и армяне, и курды, хотя их отношения простыми назвать сложно. В 1837 г. восстание в Кубинском ханстве было подавлено исключительно силами соседей — ширванской милиции, отметившей свой путь неслыханными грабежами. Грузинская милиция охотно действовала против осетин, азербайджанцев и курдов. А. П. Ермолов неоднократно предписывал владикавказскому коменданту полковнику Скворцову вооружать ингушей и осетин против чеченцев, используя взаимные трения этих народов. Одна из операций русских войск в районе Ханкалы в 1851 г. совпала с «внутричеченским» конфликтом, и потому солдаты получили неожиданную помощь со стороны «мирных» аулов. По свидетельству командира русского отряда, даже сдавшиеся в плен «...падали жертвами частных кровавых мщений. Я сам и офицеры мои старались удержать убийства, но это почти было невозможно... Мирные чеченцы дрались в этот день с ожесточением против своих единоверцев...». Во время Крымской войны «удалось пересорить» гурийцев, живущих по обе стороны границы и тем самым избежать их объединения под турецкими знаменами. По свидетельству русского офицера, совершившего инкогнито разведывательную поездку по Западному Кавказу, наряду с войной против царских войск происходили постоянные стычки племен, родов и отдельных удальцов. В один из убыхских аулов при нем привезли тела

четырёх джигитов, убитых кабардинцами за попытку угнать табун. В тех же краях за 5 дней в октябре 1859 г. кровники двух семейств убили 42 человека. Согласно рапорту генерал-майора Коцебу военному министру от 17 марта 1839 г. «...около 2 тысяч черкес под предводительством убыхского князя Барзеха напали на абхазскую деревню Дурубаша, сожгли оную и взяли в плен 69 душ обоего пола. Владетель Абхазии князь Ширвашидзе, узнав о сем, собрал наскоро до 100 человек конных и пеших абхазцев, бросился за неприятелем и настиг его, завязал перестрелку, в продолжении коей у неприятеля убито 18 и взято в плен 9 человек; абхазцев же убито и ранено 30». Описание боевых действий Дагестанского конно-иррегулярного полка наводит на мысль, что она не просто выполняла распоряжения командования, а вела «свою войну».

В ряде случаев горцы, вступая в бой с противниками России, сражались исключительно за свои интересы, без всякого побуждения со стороны царского командования. Так было, например, при обороне аула Хунзах. Тем не менее, за эту победу всему аварскому народу было пожаловано георгиевское знамя. Этот шаг русского правительства можно расценить как попытку представить самостоятельные действия населения царской службой.

Однако в тех случаях, когда командование пыталось направить национальные формирования на тех, к кому они вражды не питали, оно терпело фиаско. Горцы или вообще отказывались идти в поход, или саботировали выполнение боевых приказов.

В этой связи привлекает внимание тот факт, что во время пленения Шамиля последний потребовал, чтобы мусульманскую милицию отвели за линию русских войск, что и было сделано. Это было последнее требование заблокированного имама. Вероятно, Шамиль всерьез опасался того, что среди милиционеров найдутся те, кто попытается использовать удобный момент капитуляции для сведения счетов. Возможно, Шамиль не желал усугублять позор плена насмешками «изменников», вставших под знамена «гяуров», или признавать того, что он не является защитником интересов всех горцев.

Для кавказских жителей служба в милиции могла обернуться

большими проблемами из-за кровной мести. В случае гибели «при исполнении» он ставил свой род в положение, враждебное к роду убийцы, и наоборот, подстрелив противника на службе, он навлекая на свой род большие неприятности. В 1853 г. к Шамиллю ушли пять всадников Дагестанского конно-иррегулярного полка. Нет сведений, разной ли была их вина перед имамом или инициатор побега «покупал» себе прощение, но фактом остается то, что в живых оставили только его. В 1854 г. из полка дезертировало несколько человек под давлением родственников, которым в свою очередь угрожали расправой мюриды. Спустя пять лет беглецы встретились с бывшими однополчанами, и к ним никто не предъявлял никаких претензий. Плен для милиционеров означал расправу только в том случае, если противник был рассержен особо какими-то действиями тех, кто сражался на стороне русских. В 1842 г. укрепленный аул Казикумух был сдан изменниками, в результате чего в руках мюридов оказались кроме русских солдат 45 милиционеров-аварцев и 20 нукеров, служивших в дружине кузикумухского хана — приверженца России. Русских раздали по аулам, аварцев отпустили, а нукеров изрубили шашками.

Мусульманский фактор как таковой не оказывал серьезного влияния на формирование милиций и на их готовность воевать против турок и персов. Даже имеющиеся редкие свидетельства о негативном воздействии религиозной пропаганды не в состоянии разрушить этот тезис, поскольку отказ горцев идти на войну с единоверцами всегда сопровождался дополнительными обстоятельствами. Так, в 1829 г. кумыки отказались идти в ополчение под воздействием пропаганды дервишей, но, во-первых, это не мешало им и до и после сражаться с единоверцами, во-вторых, действительной причиной отказа могло быть нежелание стоять в одном строю с ненавистными казаками, как этого желало командование.

В 1833 г. лезгинские старшины заявили, что их народ готов воевать под царскими знаменами где угодно, но только не против мусульман. Николай I приказал подготовить доклад о формировании лезгинского дивизиона, с прикомандированием этой части к сводному линейному казачьему полку. Кроме того, царь повелел

прислать в Петербург несколько человек из местной знати для службы в своем конвое. Однако, пока шла переписка, выяснилось, что старшины сделали заявление в расчете на подарки, что поступать в дивизион никто всерьез не собирался и желающих служить при царе также не нашлось, поскольку отправка представителей знатных фамилий в Петербург ставила под удар тех, кто оставался в пределах досягаемости мюридов Шамиля. Кроме того, служба за тысячи верст от родных мест в глазах горцев очень была похожа на взятие в заложники-аманаты. Таким образом, и в этом случае религиозная составляющая оказывалась малозначительной.

В царствование Николая I из жителей Кавказа были сформированы три постоянные части — Конно-мусульманский полк, Дагестанский конно-иррегулярный полк и Кавказско-горский эскадрон в составе императорского конвоя. О целях создания последней части шеф жандармов А. Х. Бенкендорф откровенно писал командиру Отдельного Кавказского корпуса Розену в 1828 г.: «...Напитанный дикостью и раздражительный горский народ, враждующий с русскими, не может познать истинной причины беспрестанной вражды и удостовериться в желании Российского государя не уничтожать свободу горцев, а напротив того, даровать благоденствие, каким пользуются и другие его подданные. Чтобы внушить предварительно хотя некоторым из них эти благотворные виды, должно стараться приготовить их в положении, в котором спокойствие души дает возможность человеку выслушать и вникнуть в то, что ему объясняют. На этом основании сформирован был лейб-гвардии Кавказско-горский эскадрон и, чтобы более доказать горцам желание государя императора прекратить вражду, назначен в Собственный Его Императорского Величества Конвой». Таким образом, правительство предполагало созданием этой части решить сразу несколько проблем. Во-первых, это был своеобразный учебно-воспитательный центр по подготовке кадров для местной администрации. Во-вторых, трудно было найти более впечатляющий символ покорения Кавказа, чем царский конвой, сформированный из представителей едва ли не всех его племен. Символ же такой очень был нужен в те годы как для «внешнего», так и для «внутрен-

него» использования. Так убеждали иностранцев, что разговоры о «Свободной Черкесии» не имеют под собой основания, и россиян, что столь же неосновательны известия, будто бы в Чечне и Дагестане дела обстоят не очень благополучно. В-третьих, отправка представителей знатных фамилий в Петербург выглядела обычной для востока практикой взятия «аманатов»- заложников. Не обнаружено прямых свидетельств о таких намерениях правительства в данном случае, но к тому времени генералы уже достаточно оценили эффективность такого средства сдерживания. Еще в 1807 г. Таврический губернатор предлагал сформировать «лейб-мурзинскую» сотню, пребывание которой в Петербурге «остудило» бы крымских татар в их намерениях поднять восстание. В Турции и Персии издавна существовал институт таких почетных заложников. В 1830 г. сразу после подавления восстания в Джарской области Николай I повелел включить в состав конвоя нескольких лезгин из наиболее влиятельных родов этого края. Конвойцы производили сильное впечатление на европейцев, посещавших Петербург. Знаменитый французский литератор Теофиль Готье писал в своих воспоминаниях о путешествии по России: «...Очень странно видеть среди самой высокой цивилизации — не на ипподроме и не на подмостках сцены — прямо-таки средневековых воинов в кольчугах, вооруженных стрелами и луками или одетых по-восточному. Вместо седла они сидели на персидских коврах, вместо сабли бряцали дамасскими изогнутыми клинками, исписанными стихами из Корана. Подобные персонажи могли бы входить в кавалькаду какого-нибудь эмира или калифа. Какие воинственные и гордые лица, какая дикарская чистота типов, какие тонкие, изящные и нервные тела, какое изящество движений! А костюмы особого покроя, приятных тонов, так хорошо пригнанные и подчеркивающие всю красоту человека! Цивилизованные люди полностью утратили чувство костюма».

Александр II не оставил идею своего отца иметь конвой символом царской службы кавказских народов. Он отметил в специальном указе необходимость привлечения в него выходцев из «знатнейших и почетнейших фамилий». Служить в конвое могли только лица, не утратившие связи со своими племенами и родами, для чего

предписывалось набирать конвойцев только прямо на Кавказе, не допуская зачисления в его состав обрусевших или поселившихся во внутренних губерниях. Отбор производился в несколько этапов: сначала местные воинские начальники на Кавказской линии, затем — командир Кавказского корпуса, и, наконец, чины Главного штаба. Офицером конвоя можно было стать после окончания военно-учебного заведения или двухгодичной службы в армейском полку. Исключение делалось для «...отличившихся на Кавказе из почетнейших тамошних фамилий». Развитие во второй половине XIX в. системы военно-учебных заведений, упрочение власти России на Кавказе и в Закавказье, комплектование милиционных и регулярных частей уроженцами этого края решили в целом проблему определения на военную службу грузин, армян и азербайджанцев. Конвой утратил статус единственного центра обучения горцев. Не могли не сказаться на судьбе этой части и националистические взгляды Александра III, и ужесточение требований к режиму охраны императора и его семьи. 1 февраля 1882 г. Лейб-гвардии кавказско-горский эскадрон был упразднен, все офицеры получили следующие чины, пожизненный пенсион в 1200 руб. и были зачислены по кавалерии. Все рядовые получили чин прапорщика милиции. За время своего существования конвой стал школой для военного обучения 754 офицеров, из которых 524 вышли корнетами в кавалерию, а 230 — прапорщиками в милицию.

В целом успешная служба конвойцев к началу 1830-х гг. и желание увеличить масштабы «эксперимента» стали причиной того, что, несмотря на противодействие со стороны некоторых генералов, главнокомандующему И.Ф. Паскевичу удалось убедить Николая I в возможности создать два постоянных полка из кавказских уроженцев. В 1835 г. началось формирование Мусульманского и Кавказско-горского полков. Части эти разместили в Варшаве — в новом месте службы Паскевича, который хотел «...показать на европейской границе империи все разнообразие состава наших боевых сил, разнообразие, связанное притом с его именем». Преемник Паскевича М. Д. Горчаков не пожелал принять это «наследство», и в начале 1857 г. обе части были упразднены.

Дагестанский конно-иррегулярный полк своим созданием обя-

зан особой обстановке, которая сложилась на северо-восточном Кавказе в конце 1830-х — начале 1840-х гг. Жестокие меры Шамиля по утверждению своей власти, казни всех, кто пытался ему противостоять, в условиях института кровной мести способствовали тому, что в Дагестане появились сотни тех, для кого месть за близких стала главной целью дальнейшей жизни. Почти все они были уроженцами Аварского ханства. Многие не сразу определились, с кем они. В 1851—1853 гг. из 532 всадников, зачисленных в полк, обратно в горы бежало 45 человек. Хорошее и регулярно выплачиваемое жалование «...привлекло в ряды его из неприятельских племен многих предводителей шаек и вообще людей, снискивающих дневное пропитание набегами и грабежами в наших же пределах».

Установить строгую дисциплину в полку было практически невозможно уже потому, что значительная часть служивших в нем имела уголовное прошлое как по местным, так и по российским законам: «...в полк охотнее принимали даже людей, наделавших в горах какие-нибудь проказы: убийство, поранение, ссоры с набом и т.п., так как знали, что им трудно вернуться в горы и потому считали более надежными для службы в полку». В 1864 г. в связи с окончанием Кавказской войны завязалась переписка между военным министерством и начальником Дагестанской области на предмет упразднения полка. Местные власти категорически воспротивились этому, мотивируя сохранение части как гаранта безопасности региона. М.Т. Лорис-Меликов писал о том, что неэтично исключать из службы несколько сотен туземцев, поскольку «..одни из них, состоя некогда в ополчениях Шамиля, никогда не знали мирных занятий для приобретения средств к жизни, другие, неся в полку боевую и форпостную службу, совершенно отвыкли от земледелия».

Во время Кавказской войны любой представитель национальной элиты мог поступить на военную службу юнкером, чтобы выслужить первый офицерский чин. Наличие большого числа воинских частей в крае, постоянная потребность в пополнении, обычная практика содержать офицеров «сверх комплекта» делали офицерские погоны очень доступными. Главным же обстоятельством,

облегчавшим местной молодежи дорогу к чинам, была, конечно, непрекращавшаяся война, позволявшая получить офицерские погоны «за отличие». Офицеры кавказской милиции получали все виды довольствия по «казачьим», но имели особую линию чинопроизводства. В официальных документах была принята формулировка «азиатец» (азиятец), без вложения в нее какого-то уничижительного смысла. В 1848 г. Николай I повелел прикомандировывать офицеров из азиатцев к казачьим полкам, так как совместная служба, по мнению верховной власти, сближала русских и туземцев. Сохранявшееся недоверие к горцам проявлялось в том, что полагалось не более одного местного жителя на сотню. В преамбуле указа прямо говорилось о том, что «... на неизменную преданность горцев вполне положиться еще невозможно». При формировании иррегулярных полков их командирами почти всегда назначали русских офицеров, а командирами дивизионов и сотен — представителей туземной знати. В 1848 г. состоящих по милиции азиатцев разрешалось награждать или повышать в чинах за выслугу только в тех случаях, когда они действительно служили. Особое чинопроизводство имели и офицеры-туземцы, служившие в постоянных иррегулярных полках. За выслугу лет им давали только первый оберофицерский чин, причем за неимением вакансий произведенный прикомандировывался к казачьим полкам, где была своя линия производства. Следующий чин можно было получить только после окончания военно-учебного заведения, что выглядело утопией. Единственным путем для повышения в чинах было отличие в боях. «Многие офицеры из азиатцев служат прикомандированными к казачьим полкам и батальонам, и, не имея никакой линии для производства в чины, повышаются только за отличия в сражениях». 11 октября 1846 года император утвердил положение «О правилах на счет приема офицеров из туземцев на Кавказе на службу». Туземцы, получившие офицерские чины за боевые и прочие заслуги, не будучи в составе регулярных частей, прикомандировывались к полкам для прохождения службы нижним чином сроком на один год, после чего сдавали экзамен по программе от 11 марта 1844 г. для туземцев, поступающих на службу в Кавказском крае.

В этот период они получали содержание как портупей-прапор-

щики и имели право носить серебряный темляк. Невыдержавшие испытание первый раз могли повторить цикл или «вернуться в первобытное состояние». В 1850 г. 1300 коренных жителей Кавказа имели офицерские чины, но только 110 из них находились «при должности», а остальные как тогда говорили, «проживали в своих домах». Почти все они были очень бедны, не получали жалования, что роняло в глазах местного населения престиж царской службы и классного чина. Чтобы исправить это положение, офицеров-туземцев стали прикомандировывать к казачьим линейным полкам — не более чем по 6 человек на одну часть. Эти офицеры находились вне линии «производства» и могли без окончания военно-учебного заведения или без совершения боевых подвигов рассчитывать только на получение чина прапорщика.

Правила награждения чинов кавказских милиций 1858 г. свидетельствуют о стремлении избежать пополнения рядов русского дворянства уроженцами Кавказа. Вне зависимости от заслуг и подвигов устанавливалась следующая «цепочка» поощрений: серебряная медаль, чин юнкера, знаки военного ордена 4-х степеней, чин прапорщика, медаль «За храбрость» на георгиевской ленте, и только потом — Станислав или Владимир. Представителям тех народов, где не выделено особое благородное сословие, «...чины юнкера и прапорщика предоставляются с строгой разборчивостью, только наиболее почетнейшим лицам, пользующимся особенным уважением в народе и имеющим влияние на соплеменников».

В целом опыт формирования национальных частей на Кавказе и применения их в ходе операций как против иностранных армий, так и против народных ополчений не выходит за рамки того, что происходило в зонах боевых действий европейских войск против войск неевропейских: в максимальной степени использование традиционных форм военной организации, привлечение в первую очередь туземной элиты на службу на командных должностях. В регионах с пестрым этническим составом российские власти успешно пользовались давним соперничеством или даже враждой отдельных племен и родов. История национальных формирований на Кавказе является серьезным доводом в пользу того, что устоявшийся в отечественной историографии тезис об антиколониальном, нацио-

нально-освободительном характере Кавказской войны требует основательной ревизии.

Применение национальных милиций приводило к тому, что не только русские использовали горцев в своих целях, но и горцы умело втягивали правительственные войска в свои распри. Многие карательные экспедиции были предприняты для защиты мирных горцев от «хищников», в то время как набеги «непокорных» часто были спровоцированы разбойничьими действиями «мирных». В 1857 г. один из лазутчиков, преследуя свои цели, направил действия русского отряда на аулы своих обидчиков-кровников. Милиционная система впутывала коронную власть в сложный клубок отношений внутри горского общества. Туземная знать в обмен за свою службу искала в русских штаб-квартирах управу на своих непокорных подданных. Одни «общества» ожидали помощи в столкновениях с соседями.

С другой стороны, национальные формирования сыграли положительную роль в окончании войны. Уже упоминавшаяся политическая дробность и аморфность горского общества не позволяла европейской военной машине найти точку приложения своей силы. Действия милиции и частей типа Дагестанского конно-иррегулярного полка доводили едва ли не до каждого жителя представление о «преимуществах» русского оружия, способствуя тем самым погашению конфликта. Кроме того, воюя под царскими знаменами, горцы и жители Закавказья испытывали сильное инокультурное влияние, которое также помогало понизить градус враждебности.

Использование национальных формирований для разведки, для создания так называемой «завесы», которая служила прикрытием основных сил от дозорных противника, для боевого охранения и связи давало возможность сократить потери регулярных войск и казаков, особенно страдавших от столкновений мелкими группами. В отличие от других национальных формирований кавказские части почти не использовались вне Кавказа. Отчасти это объясняется тем, что не было резона отправлять горцев за тысячи верст, когда их было чем занять на месте. Даже в 1812 г., когда империя мобилизовала все ресурсы для борьбы с Наполеоном, в рядах войск, двинувшихся в Европу, не оказалось уроженцев Кавказа.

В. А. Дмитриев

АДАТЫ И ШАРИАТ У КАВКАЗСКИХ ГОРЦЕВ

Адат и шариат входят в систему народного правового урегулирования общественной жизни, включая семейные отношения, у народов, входящих в зону распространения исламской цивилизации.

«Адат» — слово арабское, означающее «обычай» во множественном числе. Адат — согласно каноническому определению, у мусульман Кавказа, как и в других регионах исламского мира, комплекс традиционно сложившихся местных юридических и бытовых институтов и норм, не отраженных в шариате. Слово вошло в кавказские языки через персидское и тюркское посредничество в ходе исламизации региона и закрепилось в значениях: обычное право, суд по обычному праву, неправовой обычай.¹ Древнейшими свидетельствами существования адата в народно-правовой практике горцев Северного Кавказа (вместе с Дагестаном) являются тексты на арабском языке, обнаруженные в нагорном Дагестане, в даргинском селении Худуц (1318), лезгинском Курах (1356) и даргинском Ашты, содержащие решения по земельным вопросам.² В первой половине XIX в. по инициативе российской администрации на Кавказе была произведена запись адатов: в 1825 г. в Кабарде, в 1843 г. в Чечне и Малой Кабарде, в 1845 г. в Адыгее, в 1865–66 гг. в горном Дагестане. Публикации адатов кавказских горцев представляют собой весьма ценные источники по обычному праву.³ В основном адаты являлись памятниками устного народного творчества и бесписьменной традиции, но данное утверждение более применимо к северо-западному Кавказу, чем к северо-восточному.

«Шариат» — слово, производное от арабского выражения *аш-ША-РИА*, которое переводится как «прямой, правильный путь». Этим термином обозначают закон, предписания, авторитетно уста-

новленные в качестве обязательных; комплекс закрепленных прежде всего Кораном (священная книга мусульман) и сунной (предание о поступках Пророка, его высказываниях и негласном одобрении, являющееся следующим после Корана источником сведений о богоугодном поведении) предписаний, которые определяют убеждения, формируют нравственные ценности, религиозную совесть мусульман и выступают источниками конкретных норм, регулирующих поведение.⁴

Верующими шариат воспринимается как праведный образ жизни в целом, как комплекс, включающий в себя всеобразные нормы поведения. В этом смысле шариат — закон, но не в юридическом, а общесоциальном смысле. Основой шариата является внутренняя мотивация поступков, направленных на нравственное совершенствование правоверного, его религиозные убеждения.

Весьма условно можно говорить, что шариат как правовая система состоит из норм, определяющих религиозные обязанности верующих, правил поведения, определяющих поведение мусульман, и собственно права и юриспруденции — *ал-фикх*. Признается и такое представление о структуре шариата: религиозная догматика — *акаид*, религиозная этика — *ахлак*, и практические нормы — правила религиозного культа — *мба-дат*, являющиеся неизменяемым наследием, закрепленным в священных источниках, и правила взаимоотношений людей — *муамалат*, корректируемые повседневным опытом. Собственно последние и являются нормами права, они могут развиваться на основе толкования признанных источников — *заннипат аддалала*, рациональных методов — *иджстихад* и на согласии мнений крупных правоведов и общины — *иджма*.⁵ Соотношение между шариатом и правом — ал-фикх строго не установлено, и мусульманскими богословами они трактуются различно.

Нормы мусульманского права считаются действительными только если они исполняются мусульманами и относительно мусульман. Так как мусульманином мог считаться любой признавший символ веры *аш-Шахада* — «Нет; никакого божества, кроме Аллаха, и Мухаммед-посланник Аллаха», то, с одной стороны, это облегчало распространение норм шариата. С другой стороны, относительная легкость принятия ислама способствовала сохранению местных правовых норм, особенно, на периферии исламского мира, что периодически приводило к всплескам борьбы за чистоту соблюдения норм шариата.

В таких случаях активизировались настроения *джихада*, борьбы за чистоту веры. Сложное и многоаспектное понятие джихада включает в себя борьбу с собственными дурными наклонностями, борьбу с нарушителями норм нравственности в собственной среде и борьбу с неверными. В таком культурном пространстве, как исламизированные районы Кавказа, отличавшемся устойчивостью традиций и норм общинного уклада, религиозным синкретизмом, нормы шариата и адата сосуществовали и успешно взаимозаменяли друг друга, но в периоды острых цивилизационных катаклизмов предпринимались и предпринимаются попытки добиться приоритета правил шариата. Такими периодами были, как можно увидеть, эпоха Кавказской войны XIX в. (когда Россия вела борьбу за присоединение Кавказа) и время, наступившее после распада СССР (когда Россия резко ослабила свое присутствие в кавказском регионе). Российско-северокавказское взаимодействие также было фактором, влиявшим на соотношение норм адата и шариата в горах Кавказа. До Кавказской войны их роль определялась местными условиями, в колониальный период администрация царской России пыталась строить на Кавказе правовое поле в сочетании законов Империи с нормами адата, а советская власть в первое десятилетие своего существования выражала поддержку институтам, формировавшимся на основе шариата.

На Северном Кавказе исторически сложилась такая ситуация, при которой правовые нормы шариата, имевшие различные интерпретации, существовали с местными системами адата при добавлении элементов разных типов государственного права, от законов, восходивших к кодексу византийского императора Юстиниана, до норм современного российского законодательства. Такая правовая эклектика обозначается термином «правовой плюрализм», что означает состояние общества, в котором присутствует более чем один правопорядок. Концепция правового полиюридизма на Северном Кавказе имеет сейчас достаточно много сторонников.⁶

Полиюридизм на Северном Кавказе являлся частным случаем сочетания местных и исламских обычаев, характерным для всего исламского мира. Общей особенностью повсеместно является то, что позиции адата были сильнее в области имущественного, уголовного и поземельного права, а шариата — в семейном и наследственном праве, договорное право имело промежуточное значение.⁷ Местной особенностью являются в данном случае и сильные пози-

ции адатов в наследственном праве. Также важно иметь в виду, что сближение шариата с адатом на кавказской почве было обусловлено такой особенностью горского менталитета, как признание права авторитетных лиц толковать и охранять правовые и бытовые нормы. Условно можно считать хранителями адатов старейшин, а шариата — *кадиев*, знатоков мусульманского закона или *имамов* мечети. К кадиям обращались безусловно в тех случаях, когда брак заключался по шариату, в остальных случаях значение каждого из них определяла ситуация в конкретном селе. Суды, существовавшие до российской власти или организованные ею во второй половине XIX в., сельские словесные суды, состояли из имама соборной мечети, секретаря и нескольких старейшин. В пореформенный период в состав суда стал входить сельский староста. Членов суда должно было быть не менее трех и обязательно нечетное число.⁸

Эффективность работы горских судов зависела от авторитета его членов, слово уважаемого старца, представлявшего могущественный род, всегда на Кавказе было выше мнения всех остальных. Старцы составляли социальную группу, индивидуальное лидерство в которой было производным от группового статуса. Авторитет знатоков шариата завоевывался индивидуальными достижениями в разборе трудных споров, оценке инцидента, исходя из трактовки соответствующих мест Корана и Сунны, умелым применением норм шариата там, где суд по адату заводил решение дела в тупик. Нельзя не отметить наличие своеобразной статусной группы *хаджи*, старцев, в жизненном пути которых было паломничество в Мекку или Стамбул, религиозные столицы исламского мира.

При переплетении норм адата и шариата между ними имелись принципиальные различия, которые мы рассмотрим ниже. Притом что местные адаты по определению являются своеобразными, а нормы права всегда характеризовались локальными чертами, апеллируя к опыту предков или имевшим место юридическим прецедентам, в объеме настоящей статьи целесообразно рассмотреть только общие признаки адата и шариата относительно местных условий Северного Кавказа. К сожалению, придется отказаться по ограниченности объема статьи и от красочных примеров, обычных при рассказе о нормах народного права.

Основным принципом адата являлось применение принципа ответственности не по отношению к личности, а к тому коллекти-

ву, к которому она принадлежит. Проступок, наказание, взаимоотношение двух лиц были не индивидуальными или межличностными, а коллективными действиями. Субъектом права выступал не человек, а его семейная группа или селение, в котором он проживал. В дагестанских адатах есть такое положение: если кто не будет проявлять единодушие с обществом, то его дом будет разрушен.⁹ Выпавший из семейных связей человек превращался в изгоя, которого безнаказанно можно было оскорбить, превратить в раба, убить.

По адатам преступника не наказывали, а возлагали вину на его родственник коллектив. По адатам родственники убитого могли выбрать среди стороны убийцы любого человека себе в кровники, если не удавалось установить личность самого убийцы.¹⁰ Максимально, что могли утвердить адаты в этом плане, так только ограничить число будущих жертв, определив, скольким лицам надо отомстить, чтобы получить удовлетворение.¹¹ В то же время полным удовлетворением мстящих вражда могла закончиться только по истечении семи поколений враждующих.

Согласно существовавшим нормам обычного права народов Северного Кавказа за убийство, воровство, прелюбодеяние виновных приговаривали к штрафу в пользу семьи потерпевшего или его родни, а также и в пользу селения или общества, в пространстве которого произошло преступление, вследствие чего считалось, что нанесено оскорбление в первую очередь самой общине. Отсюда возник и распространенный в горах способ урегулирования споров по поводу, например, кражи имущества, когда подозреваемый очищался присягой перед обществом или общественной святыней (кузница, могила, священное дерево и т.д.). В Андийском обществе в XIX в. для признания любого человека убийцей требовалось данных под присягой показаний 50 человек из числа родственников убитого. Для отрицания преступления требовалась присяга такого же числа родственников подозреваемого.¹² Если присягавших не хватало в числе родственников, то известны случаи, когда недостающее их количество набиралось в среде односельчан. Само свидетельство признавалось только в том случае, если присягу приносили односельчане подозреваемого. Взыскание наложенного штрафа происходило с виновного, но если его средств не хватало, то отбиралось имущество его ближних и дальних родственников, а затем и далее, но только в том случае, если иссякало имущество на всех предыду-

щих стадиях.¹³ При том что общество было постоянно третьей стороной при разбирательстве дел, в отношении внутри родственной группы оно не вмешивалось, ее глава должен был решать внутри семьи сам все возникшие споры. Самая суровая кара ждала того, кто совершал преступление против самого общества, его имущества и святынь. Виновника, отказавшегося возмещать многократно увеличенный ущерб или не способного это сделать, ждало изгнание и преследование по законам кровной мести. Решение, вынесенное внутри своей общины, считалось окончательным и никогда не пересматривалось, даже если оно было вынесено шариатским судом; часто строго оговаривалось, что под страхом строгой кары нельзя было обращаться в шариатский суд другой общины.

Доминирование коллективных прав над индивидуальными в обычном праве горцев свидетельствует о том, что в данном случае адат превалировал над шариатом. Шариат обращался к сознанию отдельного мусульманина, что видно из предлагаемой трактовки поступков, требовавших личной ответственности мусульманина перед Всевышним. По исламским нормам все поступки делятся на *колат* или *мубах* (допустимое или разрешенное), *мандуб* (рекомендованное), *макрух* (предосудительное) и *харам* (недопустимое или запрещенное).

Шариат ввел в горское право такие понятия, как умышленное или неумышленное действие, влияющие на вину преступника обстоятельства, представление о простых и сложных проступках. Главным его вкладом было определение наказания как действия, отличающегося от возмездия. Шариат оказал влияние на некоторые адаты, введя в обычное право пункты, по которым уменьшалась вина совершившего убийство, например, при обороне и нахождении в засаде, при защите от ограбления. Если следовать этим правилам, то даже возмездие утрачивало немедленную рефлексивность, ярость мести ограничивалась раздумьем о судьбе врага, что было событием большого гуманитарного значения.

Особо различия между адатом и шариатом заметны, когда рассматриваются вопросы кровной мести. Обыденное сознание, нормы которого отражает адат, кровомщение рассматривает как долг всех членов семьи мужского рода, как акт, который исполняется до исчерпания людских ресурсов двух конфликтующих групп родственников. Общинное сознание оберегает интересы своей группы, мо-

билизует ее членов в защите одного из них и требует победы своих до полного истребления врагов или признания ими своего поражения и подчинения победившим. «Род мстит роду, аул-аулу» — принцип кровной мести по адатам¹⁴. Кровная месть может быть прекращена только в том случае, если одна из сторон соглашается на проведение обряда примирения кровников, в котором ее представителю приходится разыгрывать ритуалы собственной смерти и возрождения в семье победителей, что сулит принятие проигравших в роли слабых и бесправных членов семьи, выигравшей поединков.

Шариат знает право мести, но не только настаивает на замене крови штрафом, но и, признавая возмездие, протестует против вовлечения в число мстящих других людей. Таким образом мусульманское право теоретически отрицает саму возможность кровомщения, в жизни, по крайней мере, народов Северного Кавказа, распространение ислама не ограничило право кровной мести, и в тех случаях, когда удавалось добиться прекращения действия этого обычая, действенным был ритуал, который соответствовал нормам обычного права.

В отношении урегулирования споров между двумя фамилиями были и серьезные различия адата и шариата. Адат, например, признавал обычай *ишкиль* — захват имущества всей семьи в обеспечение ее долга, отрицаемый шариатом. В относительно урегулированном виде *ишкиль* сводился к трехдневному грабежу имущества и дома виновного. Адат был сословным правом, и вследствие этого система композиций, т.е. штрафов за проступок, резко увеличивалась в зависимости от социального статуса пострадавших. Особо высокие штрафы выплачивались взрослым мужчинам из числа адыгской аристократии, представителям феодальной верхушки в Дагестане. Шариат же исходил из состава преступления. Умышленное убийство человека имело в шариате двойное наказание, божественную кару (убийца после смерти попадает в геенну) и земную (убийца подлежит смерти). По отношению к убийству в шариате предусмотрены два вида наказания преступника, *кызас* (наказание по принципу око за око) и *дийа* (выплата компенсации за убийство или телесные повреждения). Кызас явно восходит к тем же принципам, что диктуются обычным правом, но шариат запрещает переносить месть на других людей, кроме самого преступника. Поэтому применение в данном случае шариата более прогрессивно по сравнению с адатом. Эквивалент-

ность наказания сторонниками шариата рассматривается как средство устрашения будущих преступников, так же как и жестокость его. Неумышленное убийство требовало религиозного искупления — соблюдения поста и выплаты. Цена крови, т. е. убийства человека, в мусульманском праве *дийа*, определялась жестко, согласно установкам шариата, она составляла в полном виде 100 верблюдов, 200 голов крупного рогатого скота, 2 тыс. овец, что равнялось 1 тыс. динаров, 200 кусков дорогой ткани. Требовалось выплатить цену крови как можно быстрее. От полной цены рассчитывались штрафы за другие преступления: открытый перелом стоил 1/Юдийа, выбитый зуб — 1/20, если виновницей проступка была женщина или если ей выплачивался штраф, то сумма пени уменьшалась в два раза.

Адат и шариат сходились в том, что одно из самых строгих наказаний преследовало прелюбодеяние. С точки зрения обычного права грех супружеской измены грозил ущербом семье мужа, был вопиющим нарушением его авторитарного распоряжения судьбами домочадцев. Обычным наказанием, если горец заставал во время прелюбодеяния свою жену, мать, сестру, дочь, внучку, племянницу, тетку и т.д., было убийство обоих виновников, и он не нес за это наказания. Известны случаи, когда община объявляла *канлы*, т.е. состояние кровной мести той семье, один из мужчин которой не совершал убийства любовников. Другим вариантом наказания неверной жены было отрезание носа, обрезание рукавов ее платья, что символически было эквивалентно. В таком виде женщину возвращали в семью ее родителей. Такой поступок был рискованным, так как братья оскорбленной женщины, как было принято на Западном Кавказе, могли и начать мстить неудачливому мужу. Виновный и уличенный в прелюбодеянии мужчина навлекал на себя и своих родичей состояние *канлы* со стороны оскорбленной семьи.

Дела о прелюбодеяниях и изнасилованиях шариатские суды рассматривали без посторонних. В шариате прелюбодеяние рассматривается как серьезное преступление, достойное смертной казни, прелюбодеи (если были семейными людьми) или неверная жена карались побиением камнями. Не состоявшему в браке преступнику назначалось наказание в сто плетей. Мусульманские богословы утверждают, что жестокость кары за прелюбодеяние является лучшим средством предотвращения проступков по легкомысленности, поэтому наказание одного любителя легкодоступных удо-

вольствий предохранит от легкомыслия многих и тем самым спасет их от возможных отступлений в веру. В строгом смысле смертная казнь требуется по отношению к лицам, состоящим в браке. Для вынесения сурового приговора по делу о прелюбодеянии требовалось свидетельство четырех очевидцев, как и для всех преступлений категории *худуд* (см. ниже). Если наказание производилось в результате свидетельствования мужней стороны, то первый камень бросали его родственники. Если же решение суда выносилось на основании показаний свидетелей, то первый камень бросал свидетель проступка. Лжесвидетельство в вопросах прелюбодеяния по шариату жестоко каралось.

Шариат к прелюбодеянию, как и к пьянству, относился как к нарушениям общественной нравственности. Те, кто начинал за нее бороться, обычно давали весьма расширительное толкование нравственным отклонениям. Так, Шамиль в свое время отнес к проступкам музыку и танцы, в наше время нарушения общественного порядка трактуются практически с точки зрения советской милиции, рассматривая их как появление в общественных местах в нетрезвом виде, шум, мешающий соседям и пр. В эпоху Шамиля пьянство наказывалось сорока палочными ударами, пьяниц и курильщиков сажали в тюрьму, алкоголь выливали на землю, табак сжигали. Людей, вторично замеченных в пьянстве и курении, обычно казнили.¹⁵ В классической теории шариата пьянство является скорее грехом, за который преступника ждет вечное наказание в загробной жизни, чем определенная земная кара. Пьяница признавался скорее грешником, чем правонарушителем, его наказание плетью являлось актом предостережения грешнику во избежание загробной кары.

Так, адаты карают за покушение на члена рода и требуют самообороны родственного объединения, а шариат жестокими мерами насаждает общественную нравственность. Обе правовые системы стоят на том, что наказание должно быть неотвратимым и жестоким, смерть виновного или нанесение ему тяжелых физических повреждений является стержневым требованием наказаний. В адате горских народов Кавказа неотвратимость наказания закреплена такими положениями, которые карают хозяина за «проступки» принадлежащих ему домашних животных или вещей, если они нанесли ущерб здоровью другого человека.¹⁶ Однако исполнение наказания по адату сопряжено с тем, что любая пролитая кровь вызывает

ко мщению, и смерть было проще заменить изгнанием преступника, в то же время торжество справедливости зависело от силы родственных групп, оказавшихся в конфликте. Шариат мог утвердиться там, где появлялись общественные группы, отделенные от родственных объединений, что являлось предпосылкой возникновения государственной организации. Как юридическая система шариат был более развит, чем адат, хотя бы потому, что кодифицирует преступления за пределами семейного эгоцентризма, обращаясь за религиозным обоснованием санкций.

С точки зрения исламского права существуют три категории преступлений: *худуд* — проступки, наказание за которые не зависит от воли частных или официальных лиц, *джинайят* — кара за убийство и телесные повреждения, *тазир* — кара за проступки, определяемая людьми. К категории *худуд* относятся *сарика* — кража, *хараба* — восстание или грабеж на большой дороге, *зина* — прелюбодеяние, *казф* — наказание за лжесвидетельства о прелюбодеянии, *сукр* — опьянение, *рнда* — отступничество от веры, *хадд* — мятеж против исламского государства. Таким образом, шариат группирует проступки по принципу покушения со стороны людей на божественный порядок. Отметим, что в группировке проступков заметно то, что осуждению предаются насильственные действия и гипертрофированное мужское поведение, т. е. то, что соответствует полю существования обычного права и включается в базовые принципы общественной психологии кавказских горцев вплоть до настоящего времени.¹⁷ Можно сказать, что в числе черт социального устройства горской демократии находятся: сохранение устоев общинной организации, сохранение т.н. «мужских союзов», таких объединений молодых мужчин, периодическое асоциальное агрессивное поведение членов которых до настоящего времени санкционируется обычаем.¹⁸ Достаточно логично при желании рассматривать существование мужских союзов или отрядов под предводительством полевых коллективов как явление *хараба* в шариатском государстве.

Раздел *тазир* в шариате составляют преступления, которые осуждаются по прецеденту, т. о. в этом разделе уголовного права сохранение норм адатов наиболее вероятно. Народное сознание нормы двух источников практически не разделяет. В число проступков этой категории входят словесные оскорбления, ссоры, драки без нанесения серьезных повреждений, изнасилования, похищения женщин и их

оскорбления. В случае драки участниками судов добивались примирения сторон с компенсацией или без, а на дерущихся, и особенно зачинщиков ссоры, накладывались штрафы в пользу общества. Так же карались и словесные оскорбления. Адат и шариат покушение на честь женщины трактуют одинаково, таким является любое прикосновение к ней, если женщина огласила его криком.

Похищения женщин и покушения на их честь в горах всегда составляли большую долю всех проступков по причине своеобразных санкционированных общественным сознанием семейно-брачных отношений. В числе форм брака брак уводом на Кавказе занимал второе место после брака по сговору. Похищение невесты позволяло снизить брачные расходы обеих сторон, сократить сроки предсвадебного периода, в ряде случаев даже позволяло девушке выйти замуж по желанию, а не по воле родителей.¹⁹

Судя по тому, что движение свадебного поезда, привозившего невесту, изобиловало сценами, в игровой форме напоминающими военный поход и стычки противных сторон, похищение было ранней, закрепленной в этикете формой брака. Похищение женщины является ярким проявлением ценимой мужской агрессивности, значительнее которого могли быть только война и набеги. В то же время оно для ее семьи было прямым оскорблением, вызовом родственникам — мужчинам. Известны адаты, объявлявшие месть родственникам девушки в случае ее добровольного ухода с возлюбленным.²⁰ Народное сознание предлагало для оскорбленной семьи только два выхода: неизбежное преследование похитителя с целью пролития его крови, что вело к кровной мести, или признание брака состоявшимся с принятием свадебного вена. У похитителя насилие над женщиной было единственным способом склонить ее семью ко второму варианту. Вступившая в связь девушка или вдова могла сама принудить вступить в брак с ней своего сожителя, если врвалась в его дом, чтобы там родить ребенка.²¹ Отказ женщины от брака с похитителем был бы препятствием, мешающим семьям достичь соглашения, а ее родственникам — сохранить честь. Сознание маскулинного общества в таком случае возлагало всю вину на пострадавшую, объявляя ее опозоренной, участницей прелюбодеяния, унижая общим презрением и угрожая исключением из рода и физическими увечьями. Естественно, на сопротивление общественному мнению отваживались только единицы. Адаты трактуют похищение женщины как про-

ступок, равноценный убийству, в нормах обычного права формулировались только меры по охране чести оскорбленной семьи и композиции, которые могли ограничить развитие кровной мести, например изгнание похитителя. Благополучным разрешением ситуации для общества было примирение сторон за счет унижения пострадавшей женщины. Понятно, что выход из такой ситуации может быть только при условии спасения женщины от власти общины. Следовательно, и в урбанизированном обществе, если оскорбленная женщина не порывает связи с общинной организацией, то ей остается согласиться на брак с похитителем.

Полиюридизм народного права кавказских горцев проявляется и в отношениях собственности. Обычное право, являющееся выражением обыденной психологии, требует уважения к собственности другой семьи, особенно если она куплена, и почти почитания, если вещи, скот, люди приобретены путем захвата. Любая попытка освободить пленника, приведенного соседом, иначе как через выкуп, будет признана вопиющим нарушением неписаного горского закона. Этика хищения, подкрепленная возможностями присвоения социалистической собственности в советские годы и ее открытым разграблением в последующее время, является весьма живучей, но исторически не абсолютной.²² Адааты в этом плане являлись законом, направленным против данной этики, и ограничивали преступления против собственности, но весьма своеобразно. Адааты охраняют собственность, как частную, так и общественную. За кражи с семейной усадьбы предполагались весьма серьезные наказания: эквивалентность штрафа возрастала по закону по отношению к стоимости похищенного почти в 30 раз, если кража совершалась в самом жилище; на воров накладывался большой штраф, их жестоко избивали, вор мог быть навеки опозорен, по всему Северному Кавказу действовало правило, позволявшее убить вора на месте преступления.²³ У осетин кража из дома каралась семидесятикратным штрафом.²⁴ По адатам и шариату тяжесть преступления усугублялась тем, что вор насильственно вторгся в чужое пространство. Все эти жестокие кары имели место, но только в одном случае, если вор был застигнут непосредственно на месте преступления. Кровная месть за убийство пойманного вора не объявлялась, на его семью падал позор, и преступник даже мог быть проклятым своими родственниками. Отягощающими кражу обстоятельствами были признаны похищение вещей у гостя, кража из свя-

тилищ, мечетей, с общественных полей и пастбищ. Преступления против той собственности, которая находилась в общинном владении, категорически осуждались и преследовались. В этом случае штрафы за проступок увеличивались от 3 до 10 раз, наказание возрастало до изгнания вора и объявления его в состоянии *канлы*.²⁵

Вора преследовали от места преступления до поимки; семья, приютившая его, несла штраф в пользу преследующих. По ингушским адатам преследователи могли удовлетвориться штрафом с семьи укрывателя в 12 быков и отказаться от своих намерений в отношении преступника, а он должен был 12 коров вернуть приютившему его хозяину.²⁶ Данное правило интересно с точки зрения разрешения противоречия между требованием обязательной кары вора или убийцы и предписываемой обычаем защиты до последнего хозяином дома своего гостя.

Обстоятельством, предшествующим и обязательным при вынесении приговора вору, было доказательство его вины. Доказательство осуществлялось присягой обвиняющей стороны и очистительной присягой вора. В суд посредников (медиаторский суд) доказчик являлся тайно или присягал вместе с участниками суда, а главным процессом была очистительная присяга обвиняемого в коллективе, ручавшемся за него. Число присяжников с его стороны зависело от тяжести обвинения и достигало нескольких десятков человек. Существовали варианты присяги не в суде, а в сакральных местах, у ингушей и осетин была присяга «с собакой», когда в случае ложной клятвы память всех предков подозреваемого была бы запятнана жертвой этого ритуально нечистого животного.²⁷ Ситуации, когда хозяин сумел догнать вора и когда виновного перед лицом высших сил принудили отказаться от присяги, когда за него отказались поручиться соплеменники, можно трактовать как поражение индивида в борьбе с обстоятельствами, своего рода вариант типичного для варварских обществ «божьего суда». Отсюда понятно то большое уважение, которым пользовались в горах удачливые вору и разбойники, так же как и то, что их были единицы.

Сознанием, породившим обычное право, скотокрадство и захват пленников признавались продолжением достоинств воина, так считали все, кроме семей пострадавших. Адатами признавалось право собственности общинной и групповой (семейной) в пределах общины. Общественное сознание знало еще одно право, признаваемое

негласно, — право присвоения собственности благодаря удаче и собственной удали. Отчасти подобное право нашло место в нормах адата, разрешавших присвоение найденных предметов.²⁸

Шариат на преступления против собственности смотрит строже. Кража в мусульманском праве относится к преступлениям, наказание за которые не имеет исключений и не зависит от мнения людей о преступнике (*худуд*). Она преследуется с такой же превентивной жестокостью, как и убийство и прелюбодеяние. Отягчающим обстоятельством кражи даже по сравнению с грабежом было то, что вор проникал на место преступления тайно. За кражу вору по шариату грозит отрубание руки и смертная казнь за повторный проступок. Важно также и то, что право частной собственности (*мульк*) в шариате признается неизменным общечеловеческим качеством, так, любая найденная вещь не может быть присвоена нашедшим и всегда принадлежит ее первому владельцу. Ее полагается отдать или потратить на благочестивые цели. Принципиально оговаривается право изъятия только необрабатываемой долгое время земли, так как забвение долга земледельца относится к нравственно наказуемым проступкам. Собственностью является все, кроме бесполезных и запретных для мусульманина вещей.

С отношениями собственности находится в связи и наследственное право. Адаты признают наследование имущества родственниками только мужского пола, при этом преимущество имели старший и младший сыновья, а в некоторых случаях еще и средний сын.²⁹ Основная цель адатов — сохранить имущество после смерти главы семьи в родственной группе, и, что примечательно, адатами принимаются во внимание факт смерти или исчезновения владельца, а не его воля. Шариатом наследниками имущества признаются и женщины. Главной же особенностью шариатского наследственного права является введение абсолютно нового по сравнению с обычным правом правила — различия наследования по смерти владельца и дарения имущества при жизни. В последнем случае возникает и отстаивается право собственника на распоряжение имуществом по собственной воле, вплоть до изменения решения впоследствии.³⁰

Шариат в основных отношениях собственности, какими являются земельная собственность, обнаруживает схожесть с адатом в том, что **внутри** мусульманских общин (*умма*) земля делится на общественную (*харим, вакф*) и частную (*мульк*), а поле вне мира ислама пред-

ставляется как зона войны. В шариате *вакф* является общественным неотчуждаемым и нерасходуемым имуществом, дающим доход (земельная собственность наиболее полно отвечает этим требованиям), со временем «*вакф*» превратился в земельную собственность, дающую доход мусульманскому духовенству. *Харим* представляет собой землю около общинных сооружений и мест, которую не следует обрабатывать и застраивать, чтобы не мешать использованию этих мест. Мульк — земля, представлявшаяся находящейся во владении, что показывает ее происхождение выделением из общинного фонда, но находящаяся в частной собственности.³¹ Предполагается, что земельное право по шариату сложилось в эпоху арабского завоевания, когда первоначально происходило присвоение земли общиной завоевателей, а позднее происходило внутреннее структурирование общинной собственности. Подобная структура земельного владения была близка той, которая диктовалась нормами землепользования, сформировавшимися в горах Северного Кавказа и Дагестана в условиях недостатка земли и систематической рекультивации пахотных участков (сезонная очистка от камней или кустарника, трудоемкие искусственное удобрение и орошение и т.д.). Вся земля горцами делилась на находящуюся в частном владении (жилище и часть пахотных земель) и присвоенную трудом и захватом; на земли, принадлежащие семейной или сельской общине (пастбища, сенокосы, леса и часть пахотных земель); на земли, которые находились под святилищами или отводились из общинного фонда для поддержания культовой деятельности.³² Все вновь освоенные земли или оставались в собственности отдельной семьи, или по истечении какого-то времени передавались в общинное пользование. Находящиеся в общинном пользовании пахотные земли систематически перераспределялись между семьями, как и часть сенокосов, а пастбища и леса оставались в общинном владении до распада общины. Сложность отношений землепользования и стремление предусмотреть возможные споры привели к сложению кодекса правил дележа собственности в семейной общине и многообразной системе штрафов за нарушение норм семейной и общинной собственности в локальных адатах. В целом можно говорить о долговременной доминанте общинных принципов организации землепользования. Как в до-революционное время, так и позднее не одобрялась продажа частных земельных владений чужим, и в наше время получить приезжему приусадебный участок в селении затруднительно. В начале XX в. было

нормой установление общиной штрафов не только за потрапу на землях *вакф* и *харим*, но и за то, что владелец «мулька» начинал или завершал какие-то работы на своем участке раньше или позднее установленных для всех сроков.

Очевидно, только в одной области адаты горцев могли быть существенно потеснены в земельном праве, когда уже в российское время границы земельных участков, принадлежащих селениям и отдельным лицам, изменялись по воле районной и выше уровня администрации, что подрывало принцип незыблемости земельной собственности, установленный адатами. Такие изменения касались больше переселенцев или общин народов, подвергшихся депортациям, поскольку и в царское, и в советское время постоянные границы земель селений и коллективных хозяйств власти старались не изменять по сравнению с принятыми без особых на то причин.

На состоянии вакуфных в узком смысле земель, т.е. отведенных в пользу мечетей и мул, сказалась в целом скорость распространения ислама на Северном Кавказе. В ранее исламизированном Дагестане такие земли выделялись, и в постсоветский период это выделение земель мечетям возобновилось. Западнее Чечни, где ислам утвердился, по сути, только в XIX в., действовало правило, по которому мусульманские священнослужители не наделялись земельной собственностью, а должны были существовать за счет их религиозной и правовой деятельности.

Права собственности в юридической антропологии народов Северного Кавказа представляют собой сложное и многоаспектное явление, изучение которого сулит большие возможности. Упомянем здесь только собственность на оружие, которое было символом мужского достоинства, готовности постоять за свою честь. В последнее столетие его можно было не носить, но обязательно требовалось иметь. Оружие передается по наследству, является ценным даром, его можно купить, продать, подарить, но не сдать.³³

Шариат, несомненно, завоевал значимые позиции в наследственном и семейном праве, но это не означало, что шариатские нормы превалировали, скорее, именно в этих сферах проявлялся полиюридизм, дававший людям право выбора правовой системы. Очевидцы из числа местных просветителей отмечали относительно раннее объединение обеих правовых систем.³⁴ В некоторых общих сводах адатов, например ингушских, четко указывалось, какие действия в

брачных отношениях соответствуют адатам, а какие шариату. В области заключения брака адат диктовал возраст брачующихся не ранее 14-15 лет для женщин и мужчин, его заключение было делом двух семей, на брак обязательно требовалось согласие родителей, со стороны жениха выплата шла отцу невесты или заменявшим его лицам, дары предназначались и матери невесты. При выходе замуж вдовы ее дети оставались в доме первого мужа. Правовой нормой адатов в браке было распоряжение главой семьи, которым был мужчина, всем имуществом семьи и по ранним свидетельствам жизнью домочадцев, контролировать его действия члены семьи права не имели.³⁵ Собственностью домочадцев были только личные вещи, одежда, оружие, украшения.

По адату наследование имущества женщинами исключалось, правда, дочери в исключительных случаях могли получить долю несовершеннолетних детей. Наследниками были только сыновья, один из них, чаще младший брат, брал на попечение мать, незамужних сестер и несовершеннолетних братьев, старшему брату доставалась добавочная доля за его первенство. При разводе дети оставались с отцом, для развода было достаточно желания мужа, в этом вопросе его ограничивало только опасение ссоры с родственниками жены, к которым он имел право ее отослать.

Шариат, хотя и отводил женщине второстепенную роль в общественных отношениях, превращал ее в субъект права. Она имела право на наследственную долю, вдвое меньшую по сравнению с мужчинами и не превышающую четверти наследства. Заключение брака по шариату производится в присутствии муллы, и при этом составляется брачный договор, определяющий собственную долю женщины в имуществе семьи — *кебин*, или *махр*. Все современные мусульманские юридические системы стоят на том, что условием заключения брака является достойное обеспечение жены, также и в тех случаях, когда речь идет о второй и т.д. женах, так и временных женах.

Развод по шариату — очень прост: достаточно мужу трижды при свидетелях произнести формулу развода, но при этом женщина сохраняла свой *кебин*. Шариат в текстах законов ряда исламских стран также допускает возможность развода по инициативе жены (отсутствие содержания со стороны мужа, его собственное отсутствие без веских причин в течение 1–2 лет, супружеская измена, злоупотребление спиртными напитками и пр.). Не следует забывать, что все эти

возможности имеют место, если в браке женщина сохраняла подчинение воле мужа. В Коране сказано, что жены должны как следует исполнять свои обязанности, а мужья поступать с ними справедливо, власть над женами принадлежит мужьям. Понятно, что реальное освобождение женщины возможно только при соблюдении законов светского правового общества либерального образца.

В постсоветском этнополитическом пространстве Кавказа в 1990-х годах возникли ситуации, в которых были обозначены потенциалы сложения самоуправляющихся систем с обращением к адатам и шариату. Одним из вариантов было выделение горских крестьянских общин, провозгласивших отказ от светских норм права и переход к шариату. Два обстоятельства характеризовали процесс: захват местной власти местным вооруженным ополчением и насильственное следование нравственным нормам ислама на ограниченной территории. После недолгих колебаний властей шариатское самоуправление в дагестанских селениях Карамахи и Чабанмахи было ликвидировано силой. Одной из причин, позволивших селам провозгласить независимость, являлась труднодоступность селений горного Дагестана.

Второй вариант был создан в объявившей о создании независимого государства Чеченской Республике — Ичкерия, руководство которой провозгласило отказ от применения российских законов, как и от принципов западного конституционного права. В результате возник не только острый спор о самоопределении одного из субъектов государства, переросший в войну, но и был поставлен вопрос о возможности построения государства, основанного на принципах адата и шариата.

В исламском государстве ислам объявляется государственной и единственной религией, дающей основания для законотворчества. В наиболее жесткой форме представления об исламском государстве считается, что нет необходимости в законотворческой деятельности, поскольку все законы уже созданы Всевышним. Принципы исламского государства заключаются в признании центральным институтом власти халифа — главы государства и исламской общины, наделенного решающими светскими и духовными полномочиями, в суннитской версии важное место уделяется совещательному органу — *ашшура*, совету, состоящему из лиц, сведущих в религиозных вопросах. В шиитской концепции религиозные дея-

тели занимают промежуточное положение между простыми мусульманами и непогрешимым имамом, имеющим полубожественную природу, но в данное время являющимся «сокрытым» лицом. Обе концепции явственно отрицают принцип выборности. В ряде конституций мусульманских государств, в частности Саудовской Аравии, представляемой в качестве образца исламского государства, присутствует положение об органах наблюдения за общественной нравственностью.³⁶ Создававшиеся в современной Чечне шариатские суды должны были отвечать именно такой цели.

Исходя из норм шариата, применяемых к принципам устройства государства, оно не может быть правовым и конституционным, поскольку в нем предусмотрено ограничение прав женщин и немусульман. Принцип ограничения прав женщин трактуется в соответствии со стихом Корана 4:34, по которому мужчины объявляются опекунами и защитниками женщин, по ст. 2:282 женщины не являются свидетелями по уголовным делам *худуд*. Шариат не предоставляет постоянного проживания в мусульманском государстве неверующим, если им не предоставлена временная лицензия *аман*. Народы Книги — христиане и иудеи — в исламском государстве имеют право проживать при установлении для них статуса *зимма*, по договору в обмен на выплату ими соответствующего налога и на ограничения в правах, так действует запрет на всякого рода деятельность, связанную с оружием. Нетрудно предугадать судьбы немусульман в обществах, где, как в Чечне, ситуация на месте разрешается по воле вооруженного человека.

Мусульманину также сложно быть полностью уверенным в обеспечении своих прав, так как в исламском праве существует положение о наказании за религиозное отступничество, любого человека при этом можно признать отступником, поскольку правильность его взглядов оценивается не властями, а непосредственно человеком. Отступничество по шариату карается смертью, независимо от того, излагал ли человек свои взгляды публично или исповедовал их тайно.³⁷ По определению, шариатское государство не может быть конституционным и осуществлять равенство прав человека.

Опыт Чечни в попытках создать государство на традиционно-общинных или шариатских условиях, несмотря на явную их бесперспективность, представляет интерес с точки зрения возможности вмонтирования архаических правовых систем в лакуны постсоветской цивилизации.

Одной из предлагаемых моделей было возвращение к прошлому Чечни, когда она являлась совокупностью родовых объединений — тейпов. Вместо объявленной неподходящей для чеченцев структуры управления: президент-парламент-правительство-суды — предлагалось вернуться к *утраченным, чисто национальным традициям управления общества. Тейпы и союзы тейпов — тухкумы* — должны были выдвигать кандидатов в коллективный орган глав *тейпов* — *Мехк-Кхел*, при этом 9 традиционных союзов имели бы преимущество. Глава государства избирался бы из двух кандидатур, отобранных на совете из 9 претендентов, представленных главами *тухкумов*. На местах органы самоуправления избирались бы из числа представителей сельских кварталов. Сходная схема предлагала формировать органы власти из глав семейств и героев — к *“онах*, тех людей, кто добился авторитета подвигами.³⁸

Сходным образом с целью противопоставления чеченского общества «оскверненному и агрессивному конституционализму» предлагались модели шариатского устройства общества ради его «оздоровления». В 1996 г. Чечня была объявлена исламской республикой, ее структуру начали образовывать шариатские суды разных уровней. 3 февраля А. Масхадов объявил о введении в республике «полного шариатского правления и создании Госсовета — Шуры из авторитетных мусульманских лидеров и полевых командиров».

Фактически в Чечне все реформы приводили к увеличению множества властных систем. Советы старшин и прочие виды представительства родовых объединений конфликтовали с президентской властью, шариатские суды — с парламентом, произошло удвоение высшего шариатского суда и Шуры, в двух вариантах — тарикатистском и ваххабитском, существовали суды на местах. Стало ясно, что все эти образования перекрывались осуществлением на местах власти отрядов вооруженных людей. Взрыв архаичности, явление типичное для начала постсоветской эпохи, в данном случае выразился в господстве силы, ради преодоления всевластия которой в горах Кавказа исторически были востребованы и адаты, и шариат. Обе эти правовые системы по сравнению с разгулом вооруженной анархии представляют собой шаг по возвращению в общество порядка.

Обычное и мусульманское право также своеобразны по отношению к юридическим нормам, принятым на основной части Рос-

сийской Федерации, как и национальные обычаи тех народов, среди которых они привились. Понятно, что к своеобразию обычаев в нашей стране относятся чуть снисходительнее, чем к необычным юридическим установкам. В то же время правовые нормы, являясь частью обычая, как самой устойчивой нормы, имеют большую устойчивость. В том государстве, где сосуществуют этносы разных нравственных, поведенческих и юридических ориентации, даже если юридические нормы различной природы не будут признаны равноправными и войдут в субординированные отношения, они все равно должны быть учтены и признаны.

¹ Бобровников В. О. Адат. // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. / Отв. ред. Прозоров С. М. М.; РАН, 2001, вып 3, с. 6.

² Лавров Л. И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа. М.; 1966, ч. 1, 95, 118, 196–199, 287; Он же. Новое о Зерехгеране и казикумухских шамхалах. // Из истории дореволюционного Дагестана. Махачкала, 1976, с. 271; Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М.; 1984, с. 82–87; 362, 374–376, 417; Бобровников В. О. Мусульмане Северного Кавказа. Обычай, право, насилие. М.; 2002. с. 113–120.

³ Самыми масштабными публикациями являются: Комаров А. В. Адаты и судопроизводство по ним. // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868, вып. 1, с. 1–88; Леонтович Ф. И. Адаты Кавказских горцев. Одесса, 1882, т. I–II; Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. М.; 1890. Т. 1–2; Он же. Адаты Дагестанской области и Закатальского округа. Тифлис, 1899; Алибеков М. Адаты кумыков. Махачкала. 1927; Материалы по обычному праву кабардинцев / Сост. Гарданов Б. А. Нальчик, 1956; Гидатлинские адаты. Махачкала, 1957; Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. / Сост. Хошаев Х.-М. О. М.; 1965.

⁴ Ислам. Энциклопедический словарь. / Отв. ред. Прозоров С. М. М.; 1991. с. 292.

⁵ Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. М.; 1986. с.34–35.

⁶ Першиц А. И. Смирнова Я. С. Юридический плюрализм народов Северного Кавказа // Общественные науки и современность. 1998, № 1; Обычное право и правовой плюрализм. Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму. 18–22 августа 1977, М.; 1999; Человек и право. Книга о летней школе по юридической антропологии. М.; 1999; Бабич И. Л. Эволюция правовой культуры адыгов. М.; 1999; Она же. Механизм формирования правового плюрализма на Северном Кавказе. М.; 2000; Бобровников В. О. Мусульмане Северного..., с. 98–110.

⁷ Абдулахи Ахмед Ан-Наим. На пути к исламской реформации. Гражданские свободы, права человека и международное право. М.; 1999, с. 43.

⁸ Проект положения о сельских обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в Дагестанской области. Темир-Хан-Шура, 1898.

⁹ Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. Т. II. М.; 1890, с. 132.

¹⁰ Леонтович Ф. И. Адаты Кавказских ..., т. 2, с. 93, 148.

- ¹¹ Ковалевский М. М. Закон и обычай..., т. II. с. 423–224.
- ¹² Там же, с. 128.
- ¹³ Бобровников В. О. Мусульмане Северного..., с. 125.
- ¹⁴ Леонтович Ф. И. Адаты Кавказских..., т. I, с. 165.
- ¹⁵ Руновский А. Кодекс Шамиля. // Военный сборник, т. 22, вып. 2. М.; 1862. с. 338–339.
- ¹⁶ Пфаф В. Б. Народное право осетин. // Сборник сведений о кавказских горах. Тифлис, 1871, т. II, с. 271; Ковалевский М. М. Закон и обычай ..., т. I, с. 156–157, т. II, с. 254–255.
- ¹⁷ Солдатова Психология межэтнической напряженности. М., 1999.
- ¹⁸ Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. СПб., 1996.
- ¹⁹ Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М.; 1983; Семья и семейный быт народов Дагестана в XIX–начале XX в. М.; 1985.
- ²⁰ Ковалевский М. М. Закон и обычай ... Т. II. с. 270.
- ²¹ Там же, с. 168.
- ²² Арутюнов С. А. Шариату на Северном Кавказе нужно создать легальную правовую нишу. // Итоги, 1999, № 3.
- ²³ Леонтович Ф. И. Адаты Кавказских...т. I, с. 17, 253–256, т. II с. 94, 136–137, 262.
- ²⁴ Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1890, т. II.
- ²⁵ Бобровников В. О. Мусульмане Северного..., с. 188.
- ²⁶ Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей. // Многоликая Ингушетия, /сост. Албогачиева М. С.-Г. СПб., 1999, с. 178.
- ²⁷ С. 220–221.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Ковалевский М. М. Современный обычай..., т. I, с. 327–329.
- ³⁰ Ковалевский М. М. Закон и обычай..., т. II, с. 206–215.
- ³¹ Ислам. Энциклопедический словарь..., с. 45, 169–170, 274–275.
- ³² Труды комиссии по исследованию современного положения землепользования в нагорной полосе Терской области. Владикавказ, 1908; Робакидзе А. И. Форма поселения в Балкарии. // Материалы по этнографии Грузии. Тбилиси, 1963; Он же. Жилища и поселения горных ингушей. Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1968. Вып. 2; Робакидзе А. И., Гегечкори Г. Форма жилища и структура поселения горной Осетии. Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1975, вып. V; Агларов М. А. Сельская община в нагорном Дагестане в XVII–начале XIX вв. М., 1988.
- ³³ Арутюнов С. А. Шариат на Северном Кавказе..., № 3.
- ³⁴ Атажукин К. Заметки на статью Г. Граббе. //Терские ведомости, 1870, №23.
- ³⁵ Миллер Б. В. Из области обычного права карачаевцев. // Этнографическое обозрение, 1902, № 1–4, с. 25.
- ³⁶ Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право..., с. 112–159.
- ³⁷ Абдулахи Ахмед Ан-Наим. На пути к исламской..., с. 101–107.
- ³⁸ Вахаев Л. Политические фантазии в современной Чеченской республике. // Чечня и Россия: общества и государства. / Редактор-составитель Д. Е. Фурман. М., 1999, с. 328–331.

В. А. Дмитриев

ГЕОКУЛЬТУРНОЕ РАЙОНИРОВАНИЕ КАВКАЗА: ЗАПАДНЫЙ КАВКАЗ

Этнокультурное районирование представляет собой важное направление регионоведческих исследований, позволяя выделить общее в культуре нескольких народов и связать его с определенной территорией. Как правило, чем древнее соседствующие этносы, тем более сходного наблюдается в их образе жизни, тем справедливее говорить о наличии общего пространства их существования.

На Кавказе, как и в других регионах, исторически унаследованные зоны пространства, заселенные людьми разных национальностей, могут представлять либо следы политических объединений прошлого, либо земли, наполненные общими для всего их населения характеристиками материальной и духовной культуры. При более детальном рассмотрении могут быть выделены ареалы распространения орудий труда, религиозных верований, типов жилища и одежды и т. п. Устойчивое во времени пространство культуры выделяется, если такие ареалы взаимно накладываются в месте его существования или если все они в совокупности принадлежат ему.

В географии, истории и культуре Кавказа большое значение во все времена имел т. н. Большой Кавказ — система горных хребтов, естественным образом отделявшая Предкавказье и Северный Кавказ от Южного Кавказа. К северу от этой линии в последнее тысячелетие истории сложилось сообщество южных русских и народов степей и предгорий Северного Кавказа, названное северокавказской горской цивилизацией в составе цивилизации южнороссийской.¹ Однако нельзя отрицать того, что северокавказская общность являлась также и частью древней общекавказской историко-культурной общности. Русско-северокавказское единство заметно

как сложившаяся общность, может быть, как раз потому, что оно образовано из половин разного происхождения, но, во всяком случае, образование в 1990-х гг. государственной границы по линии Большого Кавказа не является доказательством исчезновения в наше время связей Северного Кавказа с Южным.

Если посмотреть на карту всего региона, то можно увидеть, что:

а) все российское Черноморье лежит за Кавказским хребтом, и его земли продолжают без перехода в абхазское и грузинское Черноморье,

б) сходным образом выстраивается переход вдоль Каспийского побережья, с той разницей, что уже часть приморского Азербайджана лежит к северу от линии Главного Кавказского хребта,

в) центральная часть Кавказского хребта, его высокогорье связано и с северными и южными склонами.

Особенности культуры населения Большого Кавказа и примыкающих к нему мест позволяют говорить о наличии здесь трех традиционно-культурных зон: Западного Кавказа, Центрального горного Кавказа, Восточного Кавказа. Под вопросом стоит самостоятельность ареалов входящих в северокавказскую цивилизацию равнин Прикубанья, Кабарды, Дагестана. Все выделяемые ареалы и зоны не имеют четких границ и совпадают в отдельных частях. Собственно Южный Кавказ в составе общерегионального единства пока находится вне нашего внимания, так же как описание культурных комплексов Центрального и Восточного Кавказа. Ниже речь будет идти только о Западном Кавказе.

Западный Кавказ как часть природно-географической горной страны КАВКАЗ является в его северной части отделом Большого Кавказа от Тамани до Приэльбрусья вместе с прилегающей частью Черноморского побережья и перевальными путями от водосбора Кубани к соответствующим рекам южных склонов Кавказа. Такими реками являются Аше, Шахе, Мзымта, Бзыбь, Кодор и многие другие. До Мзымты Кавказский хребет примыкает к Черноморскому побережью, а южнее отходит от него к юго-востоку, между побережьем и Главным Водораздельным хребтом в этой части находятся отроги последнего: Гагрский, Бзыбский, Кодорский и далее — Сванетский, Лечхумский, Лейла, Рачинский, Мингрельский. Пос-

ледним в этой цепи является Сурамский хребет, отходящий от южных окраин Приэльбрусья и доходящий на юге до Месхет-Джаванетского хребта, являющегося уже частью т. н. Малого Кавказа. В Западной части система Малого Кавказа включает многочисленные хребты прилегающей к Черному морю Аджарии. В центре пространства между Черным морем, Большим Кавказом, Сурамским хребтом и Малым Кавказом лежит долина р. Риони. В древности река носила название Фазис и считалась границей Европы и Азии. Земли по нижнему течению Риони носят название Колхидской низины. Помимо географического, термин Колхида имеет еще историческое значение — Причерноморские земли, на юге включающие область по р. Чорох, возможно, до города Трапезунд, находящегося в современной Турции. Северной границей Колхиды определяют водораздел р. Ингури. Обозначение «Колхида» близко к термину Западная Грузия. В ряде случаев эти два территориальных названия синонимичны, но в географическом смысле Западная Грузия понимается от Черного моря до Сурамского хребта, а Колхидой удобно считать ту ее часть, которая по орографическим и климатическим показателям составляет Причерноморье.²

В контексте настоящей статьи Западным Кавказом (географически) можно назвать вместе две природно-географические области: на севере — часть Большого Кавказа до Приэльбрусья и Кодорского хребта — р. Ингури и на юге Колхида в ее историческом понимании. Надо иметь в виду, что термин Западный Кавказ может быть закреплён и только за северным участком,³ поэтому в рамках данной статьи во избежание неясности назовем данную часть Западного Кавказа Северо-Западным Кавказом.

В пространстве всего Западного Кавказа в настоящее время лежат этнические территории западных адыгов (современные адыгейцы, включая черноморских шапсугов), абхазов, этнических групп Западной Грузии: мегрелов, лазов, гурийцев, имеретин, аджарцев и некоторых других. Мегрелы и лазы принадлежат к западно-грузинской языковой общности (мегрело-лазо-чанской), а гурийцы, имеретины, аджарцы — к восточно-грузинской (квартвельской). Появление картвельских общностей на Западном Кавказе относится к событиям середины I тыс. н. э., фоном для которых были процессы местного

государствообразования при ирано-византийском соперничестве за политическую власть на Кавказе и отражения арабской агрессии.⁴ Имеется точка зрения, согласно которой проникновение картвелов на Западном Кавказе начинается с III–I вв. до н. э. с картизации восточных областей Колхиды.⁵ Мегрело-лазское население, как и адыго-абхазское, представляет собой наследие древнего пласта освоения Западного Кавказа. В ходе Кавказской войны XIX в. этническое пространство в северной части рассматриваемой территории было сильно переформировано с уменьшением численности населения, что особо затронуло западных адыгов, южных абазин и несколько менее абхазов. Большая часть адыгов была смещена из горных районов на равнинные места нижней части среднего течения Кубани. Покинула Кавказ причерноморская этническая общность убыхов, занимавшая места между реками Шахе и Сочи. Южные абазины оставили по себе только память в виде следов в топонимике. Например, название местечка Лоо недалеко от Сочи. В большей части эмигрировала, в меньшей — растворилась среди соседей, общность садзов, или джигетов, занимавшая промежуточное положение между адыго-абазинскими, с одной стороны, и абхазскими, с другой, этническими группами.⁶ Адыгское население Западного Кавказа (западные адыги) до Кавказской войны состояло из нескольких этнотерриториальных групп, объединявшихся в две социальные общности, занимавшие соответственно две области, равнинную в низовьях Кубани и горную по Закубанью и Черноморью. Вторая из них была заселена племенами абадзехов, шапсугов и натухаевцев, относительно генезиса которых существует версия ассимиляции части черноморского абазинского населения адыгами.⁷ Черноморские абазины были близки к садзам и абхазам. Часть из них переселилась в XII–XIV вв. на Северный Кавказ в предгорья верхнего течения Кубани, сохранив при этом многие элементы культуры Западного Кавказа.⁸

Таким образом в прошлом население Западного Кавказа представляло собой систему этнических пространств, переходивших одно в другое. В северной части можно говорить об особом рода языковой непрерывности от равнинных адыгов до абхазов. Южнее в Колхиде абхазский язык сменялся диалектами западной и восточной вет-

вей грузинского языка, но культурная преемственность сохранялась и далее к югу. Предположительно, не все этнографические области географического края Западный Кавказ могут составить культурную зону Западного Кавказа. Очевидно, из нее следует исключить адыгов равнинного Прикубанья, по причине их связи именно с равнинными землями предгорий. Карачаевцы, балкарцы на северных склонах Большого Кавказа, а также сваны, как и другие горные общности Грузии, тяготеющие к высокогорью на его южных склонах, скорее, составят особую зону горцев Центрального Кавказа.

Ниже мы постараемся показать основные приметы культурной общности народов Западного Кавказа.

Культурная общность, в самом примитивном плане, формируется на основе общей зависимости от природной среды, но результатом адаптации к местным условиям является не только область и результаты деятельности людей, но и сами люди, приобретающие типические для данного ареала физико-генетические признаки. Показательно, что население Западного Кавказа выделяется по сходству ряда особенностей.

Адыгские народы, абхазы, аджарцы характеризуются узким и средневысоким лицом, умеренно выступающим по кавказским меркам носом, относительно светлой пигментацией, умеренно развитым волосным покровом на лице и теле, образуя т. н. понтийский антропологический тип. Этот тип был выделен российским антропологом В. Бунаком в 1932 г. Его происхождение связывается либо с эволюцией аборигенного кавкасионного (т. е. местного кавказского) типа,⁹ либо с древним населением Малой Азии.¹⁰ Сведения, данные В. П. Алексеевым, также российским антропологом, свидетельствуют о тесной связи по антропологическим признакам абхазского и западногрузинского населения (уровень максимальной близости), затем абхазского и адыгского населения Причерноморья (уровень не столь сильной близости). Можно предположить, что к абхазам будут ближе черноморские шапсуги, а адыгские этнические группы низовий Кубани будут иметь некоторые расхождения с абхазами, но в пределах группы со сходными признаками.

Кубанские адыги обнаруживают по антропологическим дан-

ным связь со степным населением Предкавказья, имея скрытые монголоидные признаки. В предмонгольское время монголоидный элемент проник в районы верховьев Кубани, что связано с инфильтрацией в горы тюркского, болгарского или кипчакского, населения. Краниологические (по строению черепа) данные не показывают монголоидности современного адыгского населения Прикубанья.¹¹ Дерматоглифические (по пальцевым узорам) данные, однако, все-таки свидетельствуют о наличии монголоидной примеси в адыгских популяциях Прикубанья.

В общности этносов Западного Кавказа соматические (телесные) и дерматоглифические признаки согласованно показывают ее своеобразие. У популяций Северо-Западного и Западного Кавказа уменьшены величины узорности на тенарной подушке и узорность гипотенарной подушки, а также содержание межпальцевых трирадиусов, что свидетельствует об ослаблении типично кавказского комплекса черт.¹² Можно полагать наличие большой близости населения южных склонов Кавказа от Тамани до Чороха притом, что адыгское население Прикубанья в Средние века было подвергнуто влиянию со стороны народов степей.

Антропологическое (по физическим признакам) единство населения региона подтверждается общностью культурных черт, встречаемых в различных этнических средах. Совокупность этих признаков и образует регион Западного Кавказа. Грузинский этнограф А. И. Робакидзе выделил особенности Западного Кавказа в противопоставлении Западной и Восточной Грузии. Сванетию он отнес к третьему региону — к горной Грузии, но, полагая, что она более тесно связана с Западной Грузией, чем с Восточной, признаками Западной Грузии (Колхиды), согласно концепции А. И. Робакидзе, являются:

1. Использование ила для удобрения земли (груз. яз. — *наринали*) при сезонных разливах реки Риони.

2. Применение легкого плуга, запряженного одной парой быков (имеретинский плуг — *имерули кави*), а не тяжелого, как на востоке.

3. Выращивание в качестве главной зерновой культуры проса гоми — *Setaria Italica L.*, применение для лущения проса специальных инструментов — *сацехвели*, *чамури*, и наличие утвари для приготовления проса — *сути*, *чогани*.

4. Использование двухколесной арбы с полозьями — имеретинской арбы — *имерули уреми* в отличие от большой восточногрузинской арбы — *картули уреми*.

5. Наличие маленькой мельницы с одним жерновом — *бурчулацисквили* в отличие от принятой на востоке большой мельницы с несколькими жерновами — *долебисцисквили*.

6. Выращивание винограда с «высокой» растущей на стволе дерева лозой — *маглари*.

7. Более интенсивное по сравнению с Восточной Грузией употребление в пищу медовых напитков.

8. Использование в пище свиного сала.¹³

Предлагается расширить список признаков, изменив некоторые из них, и ввести не только хозяйственные характеристики, но и особенности культуры жизнеобеспечения и мировоззрения.

В регионе Западного Кавказа отсутствует единство ландшафтных зон. Западный Кавказ принципиально делится на гористые районы Северо-Западного Кавказа и Аджаро-Лазики на севере и на юге, и Рионскую впадину вместе с Колхидской низиной между ними. Горные районы характеризовались буковыми лесами, в западной части каштановыми, дубовыми лесами, общей особенностью является наличие вечнозеленого подлеска. В Верхней части гор находятся альпийские луга. Колхидская низина была заболочена, большой влажностью климата отличались низинные участки черноморской Аджарии. В то же время обе зоны можно рассматривать как объединение долин горных рек в предгорьях и связанных с ними равнинных участков. При особенностях ведения хозяйства на равнине и в горах, как правило, на всей территории Кавказа столь разных, что обычно они классифицируются в виде различных типов хозяйства, на Западном Кавказе эти различия перекрыты сходством, отраженным в списке А. Т. Робакидзе.

Основное различие заключается в типах земледелия, в частности в использовании ирригации. На равнине для орошения, соединенного с удобрением почвы, использовались разливы вод реки Риони, насыщенных минеральными и биологическими веществами. Исторически здесь был создан своеобразный прием формирования плодородных почв, соединенный с осушением земель для

конструирования среды обитания, еще в древности преобразивший ландшафт Колхидской низины. Воды реки в период разлива направлялись на запруженные участки, и остававшиеся осадки из года в год поднимали уровень местности вплоть до образования холмов, пригодных для размещения полей и селений.¹⁴

Равнинное ирригационное земледелие отличается охватом больших площадей, в горах в условиях сильно пересеченного рельефа поля обычно имели малую площадь, неправильные очертания; принадлежавшие одной семье наделы были отдалены один от другого. Все это требовало особых приемов хозяйствования. Тем не менее, совмещенные орошение и удобрение земли были широко известны в горной Аджарии. Ее влажный климат позволял пользоваться водой горных ручьев и направлять ее на поля. Обычно это делалось в весеннее время так, чтобы вода размывала бы кучи навоза, сложенные после зимнего стойлового содержания скота у жилищ в верхней части горной долины, где располагались поселения. Далее потоки воды направлялись на поля, находившиеся ниже.¹⁵ Очевидно, можно говорить о колхидском способе орошения, когда разлив воды совмещался с удобрением почвы.

Северо-Западный Кавказ отличался другими приемами орошения, когда вода доставлялась от рек «подошвы второго яруса гор»¹⁶ отводными канавами или текла по воздушным водоводам, сделанным из выдолбленных из дерева желобов. В то же время здесь каналы служили больше для дренажа земли, имевшей тенденцию к заболачиванию в нижней части склонов речных долин. А увлажнение почвы более достигалось здесь такими приемами, как террасирование склонов, менявшее их рельеф, и сохранение при расчистке участка от кустарника больших деревьев «вокруг своего поля, чтобы защищать его и напитать водой».¹⁷ В то же время большой проблемой была защита полей от ливневых смывов почвы, что особо грозило в сезон гроз начала лета.

Еще одной особенностью горных районов, определенной изрезанностью рельефа и обильной растительностью, было то, что для полеводства с древности использовались естественные и чаще искусственные террасы. Их расположение в верхней части речного русла или распадка неизбежно делало их маленькими по площади

и раскиданными в беспорядке.¹⁸ Этим они отличаются от террас высокогорья северных и южных склонов Большого Кавказа, вытягивавшихся в линию.

Наряду с другими типами земледелия в горной части Западного Кавказа выделяются три типа, представляющие архаический пласт агрокультуры — системы: переложно-залежная, подсечная, с удобрением земли навозом прогоняемых животных. Относительно первых двух вряд ли возможно их разделение, так как расчистка нового или заброшенного участка была неизбежна во влажных лесистых горах. В зоне таких гор с устойчивым подлеском и легко восстанавливавшимся мелколесьем с лианами и колочками расчистка земли была неизбежной операцией даже на постоянно использовавшемся участке. Естественным было использование золы от сжигаемых сорных растений. Крупные деревья оставлялись либо в естественном состоянии, либо в полусушенном, после частичного снятия коры. Земельные наделы практически не в визуальном, не функциональном отношениях не выделялись из окружающей среды, что касалось и полеводства и виноградарства.

По свидетельствам очевидцев, «хлебные ... поля в лесной подгорной полосе тонули в чаще вековых деревьев», эксплуатацию же земли под пашню начинали через год, не дожидаясь корчевки больших деревьев.¹⁹ В отношении больших деревьев целью было не их уничтожение, а снижение вегетативной силы, поэтому с них весной кольцом снимали часть коры.²⁰ Оставленные полусушенными деревья способствовали сохранению влаги в почвенном слое. В Абхазии при расчистке нового участка оставлялись деревья, в основном ольха, хурма, шелковица, черешня, по стволам которых пускали виноградную лозу. Такой участок назывался *ачарыж* — «сад молодого побега».²¹ Вновь расчищенный участок не страдал от отсутствия влаги, что отражено в абхазской поговорке «новый участок засуха не берет».²²

«Вся Западная Абхазия представляла собой... огромный сплошной сад, состоящий либо из сплошных лесов, заполненных громадными ольхами и хурмами, обвитых виноградом, орехами и другими плодовыми деревьями, либо из отдельных садовых, либо, наконец, разбросанных виноградных, пущенных по деревьям с

промежуточными между ними культурами овощей и кукурузы». ²³ Примером данного подхода в земледелии было отсутствие в абхазских огородах гряд и дорожек. ²⁴

Необходимость постоянной борьбы с мелким колючим кустарником и лианами привела к повсеместному распространению в горных районах Западного Кавказа специфического орудия *цалды*. Цалда представляет собой орудие на длинной ручке, по форме и функциям сходное с топором и ножом. Его лезвие продолжает линию ручки и заканчивается крючком. Цалдой можно рубить, зацеплять, резать колючие побеги, не соприкасаясь с ними руками. Абхазский этнограф Ш. Д. Инал-ипа находил переходные формы в абхазском топоре *аигуше* между «старым черкесским топором» и мегрельской цалдой, такой тип топора-ножа сопоставляется с ножом для обрезания лозы, топоры вида цалды рассматриваются как единый тип орудия Абхазии и Западной Грузии. ²⁵ Для крестьянина горца цалда была и весьма эффективным оружием.

Как маломерные террасы в горах, так и приусадебные участки повсеместно обрабатывались ручными мотыгами, они были малого размера, что работающего заставляло находиться в согнутом положении. По сообщению итальянского монаха-путешественника XVII в. Ж. де Люкка, обрабатывались «удобные по хлебопашеству земли киркой». Для адыгов, абхазов, имеретин, мегрелов, гурийцев был характерен схожий тип маленькой треугольной мотыги для первичной обработки земли и прополки сорняков. ²⁶ Хотя мотыжение земли обычно было женской работой, можно встретить утверждение, что у адыгов женщины по адату не участвовали в сельскохозяйственных работах. ²⁷

При всех различиях в земледелии разных районов Западного Кавказа общим было распространение легкого пахотного орудия. Хан-Гирей, адыгейский просветитель XIX в., писал о распространении у адыгов лесистых горных долин небольшого пахотного орудия, «малого и запрягаемого в одну пару волов», на равнине, по его сведениям, такой плуг применялся для вспахивания «мягких мест, годных под огородные растения». ²⁸ Такой же плуг использовали абхазы. ²⁹ Это орудие по-абхазски называли просто «кривулиной». Легкий плуг с изогнутым дышлом, всаженым в подошву или об-

разующим с ней единую деталь, грузинский этнограф Г. С. Читая относил к общему типу пахотных орудий для абхазо-мегрельской среды.³⁰

Еще один тип, возможно архаичнее пахотных орудий, инструмента для обработки почвы был отмечен в Причерноморье. Орудие выглядит как железные вилы, насаженные на толстый деревянный стержень, к которому крепилась поперечная рукоятка. В кавказских образцах деревянный стержень был массивным и имел изгиб. Вилы вонзались в землю руками, затем давлением на рукоятку пласт земли либо переворачивался, либо из нее вырывались корни и камни, а сама почва взрыхлялась.

Двузубое орудие для переворачивания пластов дерна российский этнограф Б. А. Калоев встречал во время экспедиций в селениях черноморских шапсугов.³¹ В собрании РЭМ имеется такое орудие из Аджарии (кол. № 902-46), представленное в коллекции Лазаревского музея аналогичное орудие происходит из Черноморской Шапсугии. Вилообразные орудия *layas* для рыхления почвы известны также среди басков Иберийского полуострова, но выглядят они иначе. Ручка длинная и прямая, сами вилы — тоньше, их поперечина асимметрично смещена в одну из сторон, чтобы на нее можно было нажимать правой или левой ногой. Вилы держат по двое и встают на поперечины ногами попеременно, двигаясь шеренгой в общем строю и взрыхляя почву.

После посева зерна на полях черноморских шапсугов заделывались тем, что прогоняли через поле коз, применение бороны (бороны-волокуши) в этом случае не наблюдалось, в отличие от приемов обработки земли у других народов Северного Кавказа, включая бжедухов, абадзехов и др. западных адыгов.³² Современные черноморские адыги помнят о применении волокуши, в 1988 г. в с. Тхагапш была обнаружена в одном из домов модель волокуши, правда, в эстетизированном виде. В этом доме была и модель легкого горного рала. У абхазов волокуша была известна.³³

Участки с убранным урожаем на время становились пастбищами. Осенний выпас у западных адыгов и абхазов проходил на полевых участках после уборки проса или кукурузы, что позволяло дополнительно удобрить почву; абхазский материал показывает, что

при этом временно частно-семейные пахотные участки становились общинными выпасами.³⁴

Общим для всего региона был тип зернохранилища с плетеными стенками, приподнятого над землей. В начале XIX в. французский аристократ на российской службе Тебу де-Мариньи описал амбар на столбах с устройством для защиты от мышей в виде камней, подложенных под пол амбара.³⁵ Б. А. Калоев считает, что описан был амбар для хранения кукурузы, близкий тем, которые сейчас обычны на усадьбах черноморских шапсугов.³⁶ В авторском тексте нет названия вида зерна, хранившегося в таком амбаре, поэтому неясно, что хранилось в амбаре: просо или кукуруза. По этнографическим материалам известны только сапетки с дощатыми или плетеными из прутьев стенами, удобные для проветривания и хранения кукурузных початков. Возможно, ранее они обмазывались глиной и могли содержать и обмолоченное зерно, в т. ч. просо. Наземные сапетки заметно преобладали в наборе мест хранения зерна, особенно потому, что по природным условиям на Западном Кавказе не существовали зерновые ямы.

Западный Кавказ не знал молотильной доски, хотя сообщение о бытовании ее здесь можно найти у российского историка начала XIX в. С. Броневского.³⁷ Молотильную доску, без сомнения, знали в Аджарии. Имеются сведения об использовании у черноморских шапсугов молотильных катков.³⁸

Эти орудия обмолота не могли иметь применения, по крайней мере широкого, там, где возделывалось просо, основной традиционный злак адыго-абхазских народов и Западной Грузии. Просо возделывалось двух видов: просо обыкновенное (*Panicum miliacium* L., по-грузински *петви*, по-абхазски *ашы*, по-шапсугски *ашэфы* и др.) и чумица (*Panicum italicum maxima* Alef. и — *Setatris Italica* L., соответственно *гоми*, *ахудз*, *ацгагуч*). Чумица вызревала раньше.

Об использовании проса для хлеба и хмельного напитка на Западном Кавказе писал итальянский путешественник XV в. Интериано.³⁹ У мегрелов, по сообщению российского естествоиспытателя второй половины XVIII в. Василия Зуева, просо «варят крепко в воде, пока разварится подобно густой размазне, и так употребляют;

мегрелы и другие жители в сей стране иного кушанья, кроме сего и разваренных бобов, не знают». ⁴⁰ То же писал в XV в. еще венецианец И. Барбаро, отмечая, что хлеба «инога сорта, кроме проса» на Черноморье не было. ⁴¹ По сведениям итальянского миссионера Д'Асколи из просяной крупы («обдирного проса») черкесы «вместо хлеба едят густо сваренное в котле просо, без соли, и называют его паста, она делится на куски, которые подают к трапезе», делают «напиток, называемый боза, ... разбавленный водой». ⁴² Французский коммерсант Тавернье сообщал, что адыгами выращивался ячмень для лошадей и просо для выпечки хлеба, в его сведениях содержится информация о неразделенности зерноводческих и садовых участков: «нет других садов, кроме полей, покрытых дикими вишнями, яблонями орешником, грушевыми и другими фруктовыми деревьями». ⁴³ Российский историк XIX в. Н. Данилевский считал, что в горах сады замещали недостаток хлеба, а на равнине они «составляли роскошь». ⁴⁴ Просо было широко распространено у абхазов, у грузин оно называлось *гоми*, мегрел — *гумушигуми*, при смене проса кукурузой оно все равно продолжало оставаться престижным злаком для приготовления пищи на пирах знати или для угощения гостя. ⁴⁵

По мнению адыгейского лингвиста Т. Алибердова, шапсугское просо сорта «*чьыи*» (абхазское *аширдз*), аналогичное сванскому «*пату*», было злаком древней Колхиды. ⁴⁶ Выращивание проса в древности подтверждается археологическими исследованиями Колхиды. ⁴⁷ С распространением культуры проса связано применение в жатве не только дугообразных серпов, но и маленьких кос (коса-серп).

В то же время лексика адыгских и абхазского языков позволяет предположить как большую древность, так и приоритетность ячменя и пшеницы по отношению к просу, например, звуковое совпадение в абхазском языке слов «ячмень» и «польза», обозначение хлеба через слово пшеница. ⁴⁸

Присутствие проса в Сванетии приближает ее к Западному Кавказу, но преобладание здесь в качестве основного продукта питания лепешек из пшеничной или ячменной муки, выпеченных на сковороде, и отдаляет, позволяя отнести ее, скорее, к горному Кав-

казу. Ячмень и пшеницу знали и черноморские адыги и абхазы, но при безусловном доминировании проса, аджарцы в этом отношении могут быть отнесены к южной Грузии, поскольку в Аджарии просо соразмерно возделывалось с пшеницей, ячменем, полбой и полуполбой, к тому же здесь была известна пшеница, называемая грузинским словом *дика*, обозначающим древний для юга Кавказа эндемичный злак.⁴⁹

Общность населения региона демонстрирует присутствие среди огородных растений фасоли. Считалось, что «каждый порядочный хозяин... засекает всякого рода огородные растения». ⁵⁰ Фасоль является популярным компонентом многих блюд западнокавказской кулинарии. Предполагается, что фасоль по всему Черноморью распространилась с XVII в., попав сюда из Турции, а первоначально она была освоена в Гурии.⁵¹

Так же, как зерновые и овощные участки образовывали поля, не имевшие четких границ с окружающим их лесом, так и слиты были с окружением фруктовые сады и виноградники. В Шапсугии и Абхазии было принято окультуривать дикорастущие растения, деля прививки на фруктовые деревья.⁵² Сорты фруктов поэтому были эндемичны для разных районов Западного Кавказа, яблоки Шапсугии отличались от абхазских и прикубанских.⁵³ Семечковые и косточковые фруктовые деревья в Шапсугии приносили плоды на привоях, которые разносили крестьяне по лесу, используя в качестве подвоев лесные растения; охотник обычно весной для прививок брал с собой в лес несколько веточек из сада или срезал их в лесу с уже привитых деревьев. У каждой фамилии были свои сорта фруктов, и соседи всегда их опознавали.

Виноград был распространен весьма широко, правда, ранние авторы — Барбаро, Интериано и пр. — подчеркивали отсутствие виноградарства у черноморских адыгов, но в контрасте с развитием его у их южных соседей.⁵⁴ О выращивании винограда у абхазов и мегрелов свидетельствовали Ж. де Люкка, С. Броневский, Ф. Торнау и др.⁵⁵ Наши полевые материалы позволяют предположить, что и адыги выращивали виноград в прошлом и продолжали этим заниматься и с принятием ислама. Существовали сорта местного винограда; известно, что в 1920-х гг. на Дальний Восток из Черноморской Шап-

сугии был вывезен местный сорт, названный по одной из адыгских фамилий Шапсугским Боусом.

Особенностью виноградарства Западного Кавказа вне зависимости от этнического ареала было выращивание лозы на стволе дерева, т. н. «высокая лоза». По сообщению офицера Кавказской армии Торнау, виноградная лоза росла на тополях, ореховых деревьях, шелковицах, В.Чернявский писал, что лучшей опорой была хурма.⁵⁶ Использовались деревья и в лесу. Тип виноградника с высоким расположением лозы, пущенной по дереву, часто находящемуся в лесу, был характерен и для Абхазии и для всей Западной Грузии. Сбор винограда на дереве был исключительно мужским делом.⁵⁷ Типичным предметом утвари в этих местах была узкая подвесная корзина для сбора гроздьев винограда.

Виноград, в основном, шел на приготовление вина, ягоды было принято давить ногами, сусло бродило вместе с мезгой. Поскольку сбор винограда на западе Кавказа проходил позднее, чем в Восточной Грузии, ягоды более насыщались сахаром, но на процесс ферментации времени оставалось меньше. Брожение останавливали ноябрьские заморозки. В этих условиях виноградное сусло неполностью сбразивалось и могло начинать заново бродить весной с наступлением теплого времени. Для того чтобы избежать нового брожения, вино отделяли от гущи и переливали в другие емкости. В это время могли и производить купаж винного материала.

Имело свои особенности скотоводство адыгов, абхазов, мегрелов и т.д. Кормовую базу определяло то, что лес горной зоны имел вечнозеленый подлесок, что в ряде мест освобождало от необходимости заготавливать корм для скота на зиму.

Лошади у черноморских шапсугов осенью и зимой паслись в табуне самостоятельно, находясь в лесу.⁵⁸

Для содержания овец адыги, абхазы, мегрелы, гурийцы делали зимовки в лесу тесные, чтобы овцы в холодные зимние ночи грели друг друга, возможно с перегородками, отделявшими овец, баранов, ягнят.⁵⁹ Для пастухов у зимовок были круглые хижины с плетеными стенами и крышей под соломой или папоротником. Зимовки находились, в основном, недалеко от усадеб. На равнине Западной Грузии были и постоянные жилища комплексов *агвара* для семей, проводивших круглый год у пастбищ.⁶⁰

В Абхазии Инал-ипа выделил, что можно распространить и шире, три типа скотоводства — стойлово-выгонный (преимущественно крупный рогатый скот, лучшие лошади, частично овцы и козы — ночью находились рядом с селением или с загородкой в лесу), отгонно-лесной, являвшийся основным видом содержания скота (мелкий рогатый скот в ущельных и приморских лесах, в бедных хозяйствах круглогодично, в зажиточных — с поздней осени до ранней весны), отгонно-альпийский (разные виды скота, преимущественно мелкого, в летнее время на альпийских лугах под присмотром пастухов; этот вид, в основном, был доступен зажиточным хозяйствам). Типичным было круглогодичное пребывание скота в предгорных ущельях.⁶¹ До конца XIX в. возможность содержать скот на подножном корму позволяла абхазам вообще не обращать особенного внимания на заготовку сухих кормов, особенностью западной Абхазии была также возможность для удовлетворения потребности скота в соли водить его на водопой к Черному морю.⁶²

Стойлово-выгонную форму можно сопоставить с равнинным типом скотоводства, отгонно-альпийскую — с горным (без использования пастбищ на равнине) и перегонным (с использованием равнинных земель) по классификации грузинского этнографа В. М. Шамиладзе. Для Западного Кавказа исторически не было характерно кочевое скотоводство, со скотом перемещались только пастухи, кочевали только появившиеся позднее в регионе курды, турки и армяне-хемшилы.⁶³

Альпийское скотоводство у абхазов, что является признаком архаики, не было связано с обработкой молочных продуктов с целью их заготовки, излишнее количество молока и сыра выбрасывалось пастухами или шло в корм собакам.⁶⁴

Скот Черноморья, Абхазии и Колхиды отличался местными породами и составом стада. Выделяется исходная порода крупного рогатого скота, давшая продолжение в горных породах коров, в частности, аджарской, абхазской, рачинской, хевсурской и др. Эти породы, как и предковая древняя колхидская порода, отличались низким ростом, выносливостью, трудоспособностью рабочего скота и жирностью молока удойных коров.⁶⁵ Характерной особенностью Западного Кавказа было и то, что в его мягком климате разво-

дятся, как и в других таких же местах, чаще длиннорогие породы коров.⁶⁶ Если в общекавказском масштабе скотоводство базировалось на разведении, как правило, двух видов скота: крупного рогатого скота (стойлово-выпасным образом) и овец (отгонным способом), то Западный Кавказ был отличен большим кругом домашних животных. Здесь интенсивно разводили буйволов, коз, свиней.

Буйвол у шапсугов и натухаевцев называется «псыцу» — «водяной бык», по-кабардински — «хыв» — «морской бык». У других северокавказских народов название буйвола заимствовано из грузинского «камечи».⁶⁷ Хан-Гирей писал о немногочисленности буйволов у адыгов, отмечал, что разводила их знать.⁶⁸

Коз разводили интенсивнее, чем где-либо на Кавказе, одной из причин этого было изобилие в лесах корма для них. Разведение коз, судя по адыгской лексике, было весьма ранним занятием западных адыгов.⁶⁹ Очевидцы писали, что «туземное (абхазское. — В. Д.) население больше всего занимается разведением коз, которых абхазцы держат в значительном количестве».⁷⁰ Ш.Д. Инал-ипа приводит зарисовку старинного абхазского знамени с изображением козла и тремя рогообразными фигурами над ним.⁷¹

В Мегрелии козоводство выклинивается из-за климата Колхиды.⁷² В Аджарии коз разводили уже меньше, чем в Абхазии, южнее и восточнее доминировало овцеводство.

В черноморских районах всегда считалось, что мясо козленка — лучшее угощение гостя.

Коза для адыгов и абхазов была жертвенно-культовым животным. У адыгов в XVII в. перед началом покоса, по сообщению Тавернье, «голову и четыре ноги... вешают на шест, вбитый в землю, ... каждый, проходя под ними, отвешивает глубокий поклон... Сварив свою козу, каждый относит ее на площадь, находящуюся посреди селения, и кладет ее на большой стол».⁷³ После того, как молния ударила в один из домов, « посылают искать по всей стране белого козла, ... этот козел... содержится в большом почете до тех пор, ... пока молния не ударит в другое место; весной в определенный день в том селении, где находится козел, собираются все те, в дома которых ударила молния, ... они берут козла... и ведут его в селение первого правителя области, ... правитель и все жители се-

ления выходят и простираются перед козлом». ⁷⁴ В маске козла у адыгов на празднике возвращения пахарей рядился шут *ажгегафе*, роль которого исполнял человек с весом в обществе.

У абхазов существовал культ бога молнии Афы, которому жертвовали белого козла, также такое же животное приносили в жертву богу кузницы Шашвы, на Новогодний праздник, в родовых молениях. ⁷⁵

В Адыгее разведение коз постепенно стало уступать место овцеводству. Адыгская овца в начале XIX в. признавалась разновидностью калмыцкой, в конце XIX в. и на Северном Кавказе и в Западной Грузии прошло широкое распространение овцы тушинской породы. ⁷⁶ После окончания Кавказской войны овцы стали доминировать в Прикубанье, а в Причерноморье у адыгов по-прежнему разводили только коз. Во второй половине XX в. в Черноморской Шапсугии при одновременной урбанизации быта и разрушении хозяйства козы оставались сохранявшимися в сельских домах животными, и по сей день от выпаса коз в селах Шапсугии не может уклониться никто.

Отношение к разведению коз на Западном Кавказе помогает лучше увидеть, что в местах горного Кавказа на северных его склонах, где доминировало овцеводство, к козам относились с предубеждением. Так, по карачаевским поговоркам, козу считали второстепенным существом, утверждая, что «коза — признак бедности»; «овцу создал бог Тейри, коза же присоединилась по дороге». ⁷⁷ В Осетии к козам относились уже с опаской, 25 декабря проходил — «праздник чертей» с приношением только козла и приговоркой: «Больше бойся дьявола, чем ангела». ⁷⁸

Разведение свиней было занятием предков адыгов, древних мотов, как и их южных соседей. ⁷⁹ Разведение свиней продолжалось до XIX в., а в христианских районах и до последнего времени. У абхазов, невзирая на распространение ислама, продолжали существовать свинарники. ⁸⁰ Известно, что западные грузины предпочитали держать только абхазские породы свиней. ⁸¹ Относительно Западной Грузии очевидец-европеец в начале XIX в. высказался, что «народ здесь живет свиной». ⁸²

По сообщению турецкого путешественника XVII в. Э.Челеби,

натухаевцы съедали «жирных свиней до самого хвоста». ⁸³ В XIX в. натухаевцы поставляли свиней русским гарнизонам. ⁸⁴

Свиноводство в причерноморских районах проходило по типу, характерному для времени их первичного одомашнивания. Большую часть теплого сезона матки находились на свободном выпасе, частично они кормились и у сельских мусорных куч. Домашние свиньи легко спаривались с дикими, возвращаясь поздней осенью к хозяевам с приплодом. Не трудно предположить, что до запрета на употребление свиного мяса оно ценилось как сакральная еда. В Древней Иудее, например, первоначально оно было доступно только части жреческого сословия. Любопытно, что в древности свинья могла обожествляться за ее взрыхление земли, которое могло восприниматься как божественная помощь пахарю. Из данных по археологии кельтов и экспериментов ученых по восстановлению хозяйства древней Европы было установлено, что свиней специально выгоняли на поля, и они в поисках съедобных корней перекапывали почву почти так же, как рало. Одновременно они и удобряли почву. После свиней перед посевом обработка пашни очень упрощалась. ⁸⁵ Не случайно в Сванетии поросенка называли ангелом бога и клялись святой свиньей бога. ⁸⁶

К числу специфических западнокавказских признаков хозяйства следует отнести некоторые приемы обработки молочных продуктов. Торговля молочными продуктами абхазами осуждалась. «Коровье молоко, подквашенное кислым молоком, было самым употребительным и освежающим напитком по всему побережью восточного берега, и те, кто не употреблял бузы или вина, заменял молоком всякое другое питье». ⁸⁷ При этом у абазин и абхазов коров доили только мужчины. ⁸⁸ Из молока делали масло и сыр. Масло, во-первых, у абхазов и абазин делалось в гораздо больших количествах, чем на Северном Кавказе или на востоке Грузии. Во-вторых, и абхазы и абазинцы употребляли в пищу свежее масло, что не наблюдалось в других местах Большого Кавказа. Абхазы еще делали масло из неснятого цельного молока с кусочками соленого курдюка, которое не портилось всю зиму, в другом способе кипящее молоко заквашивали мацони, и всю массу сбивали несколько дней, такое масло также хранили без топления. ⁸⁹

Еще одним отличием абхазской пищи были горячие способы обработки молочных продуктов. Особой пищей абхазских пастухов был *ачаюр*, род бурдючной сметаны, приготавливавшейся в бурдюке над очагом (бурдюк со свежим сыром каждый день дополнялся парным молоком, водянистая фракция выпаривалась через кожу). В Абхазии делали также *ахица* — «молоко горячее», «альпийский чай», при приготовлении которого парное козье молоко разогревали горячим камнем и дополняли сразу же молоком из-под козы.⁹⁰

Горячим способом абхазы делали и сыр из заквашенного цельного молока, медленно подогревая его на огне. Затем свежий сыр оставляли во дворе на 2-3 дня, за это время он скисал, для более длительного хранения его затем обрабатывали горячей водой.⁹¹ Также готовили сыр, поставив емкость с кислым молоком рядом с огнем. Известна была им и сычужная закваска. Сыр коптили в равнинных районах, отмечается приготовление сыра на закваске из желудка барашка.⁹² В Аджари также знали кипячение, но преобладали способы закваски на сычуге животного и растительного происхождения.⁹³

Издавна отмечалось особое развитие пчеловодства у народов Западного Кавказа. С. Броневский сообщал, что «черкесы имеют знатные пчельники», а «абхазский мед заслуживает особого примечания», его отличало свойство сохраняться, не засахариваясь, в течение нескольких лет.⁹⁴ По сведениям офицера российского Генштаба XIX в. Н. Новицкого, пчеловодство на Северо-Западном Кавказе было абсолютно повсеместным занятием.⁹⁵ Черкесия, Абхазия и Мегрелия признаны в качестве районов наиболее интенсивного на Кавказе развития пчеловодства.⁹⁶ Значение пчеловодства отразилось в наличии в древнем пантеоне разных народов божества покровителя пчеловодства: у адыгов — Мериса, абхазов — Анана-Гунда, мегрелов — Джгерогуна, сванов — Джграг Ленчаш.⁹⁷ В адыгской мифологии образ богини пчеловодства совместился в период христианизации с образом святой Марии.⁹⁸ Успех пчеловодства в Причерноморье объяснялся длительной селекционной работой, когда была выведена пчела, прижившаяся в Шапсугии, Абхазии, Мегрелии, Сванетии, называемая иногда абхазской, ее отличает исключительно длинный хоботок и сильные крылья, позволяющие иметь большой радиус сбора

взятки. Примечательно, что в абхазском языке существует единый термин *ашьха* для обозначения горы и пчелы.⁹⁹ База пчеловодства была образована сочетанием лесов и лугов, богатых растениями — медоносами.

В историографии Кавказа широко известен эпизод, приведенный древнегреческим путешественником Ксенофонтом и свидетельствующий об употреблении чужеземцами колхидского меда, временно вызывающего помутнение сознания. Сами же абхазы считали, что прием нужной дозы такого меда вызывал перестройку в организме человека, делая его невосприимчивым к малярии.¹⁰⁰ Очевидно, речь идет не только о местной разновидности меда и использовании его в народной медицине, но и о связи характеристик местной популяции населения с экологически обусловленной системой питания.

Выше упоминалось о сохранении разведения коз при разрушении традиционного хозяйства у черноморских шапсугов, пчеловодство оказалось еще более устойчивым его компонентом. У шапсугов сохраняются пасеки, взявшие на себя функции домов неженатой молодежи, помимо меда в хозяйствах стали вырабатывать прополис, маточное молочко, пчелиный яд. На Черноморье особо ценится каштановый мед, что связано не только с целебными свойствами меда, но и особым уважительным отношением к каштану у шапсугов.

Наблюдается определенное единство народов Западного Кавказа в области формы поселений, жилища и одежды. Поселения в лесистых районах располагались в верхней части речных долин, для Абхазии, Гурии, Имеретии, Мегрелии были характерны большие селения, фактически разделявшиеся на патронимные кварталы и семейные участки элементами рельефа и утопавшие в лесах садах. В Шапсугии селились семейными усадьбами по отдельным долинкам и распадкам речной долины, образуя в этой долине общину *псучо*. Присутствующий в названии корень «пс» связан с обозначением воды, реки. Сходное значение речной долины присутствует и в абхазском слове *аапста*, означающем и ущелье и поселение.¹⁰¹ Близким к тому типу поселений, который был характерен для Шапсугии, был тип гребневого поселения в горной Аджарии,

где «жилые комплексы располагались недалеко друг от друга по горизонтальным линиям, идущим по головной части склонов».¹⁰² Объединение по горным долинам имело большое значение в социальной организации населения Западного Кавказа, еще к сер. I тыс. до н. э. Колхидское царство Западной Грузии было составлено из единиц *хеви* или *квекана*, расположенных вдоль ущелий и долин рек Колхиды.¹⁰³

Для Западного Кавказа отмечаются пять типов характерного для данной местности плетеного, турлучного и дощатого дома.¹⁰⁴

Плетеные круглые жилые постройки с конусообразной крышей бытовали в Абхазии (*акуацв* — *жилой дом* и *амхара* — брачная постройка) и Мегрелии (*кунчула-пацха*, т. е. «круглый шалаш»). В Абхазии такие постройки в XIX–XX вв. готовились как помещение для новобрачных и, возможно, ранее строились для девушек, вошедших в брачный возраст.¹⁰⁵ Отличием было то, что *кунчула-пацха* как с наружной, так и с внутренней стороны по большей части обмазывалась глиной, тогда как *акуацв* лишь в редких случаях подвергалась обмазке. У черноморских адыгов делалось такое же строение исключительно как ритуальное помещение для молодоженов или шире у адыгов как кухни, например, кабардинская кухня — *тшаа хурей* — круглый шалаш.¹⁰⁶

Четырехугольные плетеные постройки с 4-скатной крышей (*абыца-тдзы*, *амасар-тдзы*, *апсуа-вны*, *аган-вны*, *апацха*, мегрельская и шире колхидская *пацха*) также имели широкое распространение.¹⁰⁷ Археологические исследования абхазских памятников эпохи бронзы показали, что круглые и прямоугольные жилища были известны издавна.

Наряду с плетеными существовали бревенчатые или дощатые прямоугольные постройки с 4-х или двускатной кровлей, *аджаргуал-вны*, *апу-тдзы* (дощатые с навесом в Абхазии, *джаргуали* в Мегрелии, *саджалабо сахли*, бытовавшие в Имеретии), они были известны также и в Гурии. К *апу-тдзы* близок западно-грузинский *боквиани сахли*.¹⁰⁸ Дощатые конструкции, очевидно, появляются позднее плетеных, возможно, в XVIII–XIX вв., срубные дома имеют отдельную древнюю историю.

Дом на столбах с несколькими отделениями — абхазская *аку-*

аскья, эволюционировавший в конечном итоге в двухэтажное строение с галереей и арками; первоначально делался из досок, в законченном виде стал каменным.

Акуаскья существовал также как дощатый дом на цоколе, являясь аналогом западногрузинского *ода*, или *ода-сахли*.¹⁰⁹

Абхазская одежда близка одежде адыгских народов, в Грузии аналогии обнаруживаются в одежде мегрелов, сванов и отчасти имеретин.¹¹⁰ У мужчин в конце XIX в. типичными компонентами костюма были колоколовидная бурка, войлочный кафтан (абх. *Азубанак*, адыг. *Гэбэнэк*, мегрел. *Гвабанаки*), штаны с относительно узким шагом, черкеска на клиньях, бешмет, меховая папаха, обувь. Черкеску в Абхазии носили короче, чем у адыгов. Южнее в Мегрелии, Гурии, Имеретии носили черкеску т. н. имеретинского типа, со сборками на талии, число которых было большим. Чоха могла быть длиной почти до щиколоток. С ней сочетались узкие штаны. В Имеретии была распространена общегрузинского типа верхняя распашная одежда *каба* с разрезными рукавами. Существовал и гурийско-аджарский костюм с короткой *чохой*, штанами с очень широким шагом, широким матерчатым поясом, за который закладывались предметы вооружения. Если в Черкесии, Абхазии основным видом белого оружия наряду с кинжалом кама была шашка, то в Аджарии и менее в Гурии мужчины вооружались турецкими ятаганами. На голове в Абхазии, Мегрелии, Гурии, Аджарии мужчины носили башлык без папахи, завязывая на голове его лопасти. Западные грузины носили также маленький головной убор в виде фигурной пластинки из узорной ткани (мегрельск. *папанак*).¹¹¹

У женщин Северо-Западного Кавказа был принят в качестве полного нарядного костюма комплекс из рубахи, платья покроя черкески, кафтанчика, котурнов, платка, обуви. В него также входил металлический или кожаный пояс, что отличало его от костюма восточной грузинки со свойственным ему шелковым поясом со свисающими лентами.¹¹² В костюм такого типа, принятый многими западными грузинками, но особенно имеретинками, входили также платье с овальным вырезом на груди, закрывавшимся вышитым нагрудником *гулиспири*, головной убор из узорной полоски-короны *тавскрави* и вуали *лечаки*.¹¹³

В прошлом мужчины адыги и абхазы оставляли на макушке пучок волос, а мегрелы пробривали макушку.¹¹⁴

Вся западная часть Кавказа, включая восточную часть Анатолийского побережья, была насыщена железнорудными месторождениями, имевшими значение базы кустарно-ремесленной металлургии. В древности использование этих ресурсов для производства местных железных изделий отразилось в легендарных сообщениях древнегреческих источников (Ксенофонт и другие) об общности халибов, древних кузнецов Восточной Анатолии — Южного Кавказа. В современном прочтении античной традиции халибов называют изобретателями кузнечества, указывая на то, что якобы древнегреческое название стали восходит к их этническому имени. Совпадение обозначения общности и древнегреческого названия стали, в любом случае, говорит о занятии кузнечеством в этой местности, хотя из источников можно извлечь и утверждение о связи халибов с изобретением металлургии.¹¹⁵ Во всяком случае еще в древности из этих мест железо вывозилось древнегреческими колонистами.¹¹⁶ В историографической традиции халибов принято относить к предкам древних грузин¹¹⁷, что в данном случае является фактом не этнической, а региональной истории.

Железо кустарным способом на Западном Кавказе добывали до начала XX в., отдельные металлургические промыслы фиксировались и в конце XX в., как и существование многих промыслов Кавказа, основанных на его местных ресурсах, не влившись в современное индустриальное производство, кроме добычи нефти и минеральных вод. Предположительно, западнокавказская металлургическая область кустарной железообработки, охватывала все побережье с прилегающими районами, простираясь к востоку до грузинской области Рача, где промысел продержался до 1860-х гг.¹¹⁸ В устьях рек Западной и Южной Грузии добывался кустарным способом магнитовый песок.¹¹⁹ Особенно хорошо сохранился комплекс металлургического и кузнечного промыслов к началу XX в. у адыгов, абхазов, мегрелов и сванов.¹²⁰ Адыгское и абхазское побережье Черного моря было богато выходами железной руды, повсеместно встречались находки железных шлаков и остатков сыродутных печей, дававших сталеватую крицу.¹²¹ Остатки печей, как и следы угле-

жогных ям, являются типичным пейзажем гор Большой (Кубанской) и Малой (Черноморской) Шапсугии, Абадзехии (горная часть Закубанья, находившаяся рядом с Черноморской Шапсугией).¹²² В одном из мест Черноморской Шапсугии на мысу рек Аше и Большое Псеушхо в комплексе с древним дольменным могильником и раннесредневековой циклопической крепостью находятся следы кузницы, существовавшей до начала XIX в., Рядом с ней сохранилась т. н. «стела кузнецов», камень, у которого совершались культы почитания железа и кузницы. В Аджарии продолжалось в новое время использование древних Чорохских месторождений железа.¹²³

Северо-Западный Кавказ, а на юге Аджария выделяются также и по обилию кузниц. Для Абхазии можно говорить о наличии двух их разновидностей: кузницы-мастерские в помещениях, находившиеся в селениях или близко от них, и разбросанные по лесам места поковки. Прослежено, что для Абхазии большинство кузниц были культовыми местами, где производились моления Великому Владыке и божеству кузнецов Шашвы, приносились присяги и очистительные клятвы. Весь кузнечный инвентарь сакрализовался. Молот сопоставлялся с громом и молнией, наковальня — с землей и горой, клещи представлялись в виде двух змей.¹²⁴ Железо само считалось особым материалом, наделенным апотропеической функцией. Культ железа был особо развит у адыгов, абхазов, мегрелов.

В почитании кузницы соединились различные культы, восходящие к хаттскому времени, а соответственно и к истокам общей истории адыго-абхазов и мегрело-лазов.¹²⁵ В этих культах сочетаются представления о железе как небесном металле (железо как молния, как упавший с неба черный камень, наделенный всепроникающей силой), о связи кузницы с хтоническим миром (например, обязательное почитание кузнецом змей), о кузнеце-создателе Мира и повелителе Времени, кузнеце — шамане, лекаре, судье.¹²⁶

Территориально и в смысловом отношении культ железа сближается с культом молнии. Опубликованные этнографические данные, полученные от очевидцев прошлого, отмечают присутствие культа молнии на Кавказе особо у адыгов, абхазов и осетин. Б. А. Калоев полагал, что наличие культа молнии у других горцев не замечено лишь по причине отсутствия свидетельств. Общим являет-

ся коллективное празднование с песнями факта убийства молнией человека, продолжающееся от 3 до 8 дней, особое захоронение убитого; участвующие в обрядах наряжаются в белые одежды.¹²⁷ В то же время выделяются специфические действия в обрядах почитания молнии, характерные для Западного Кавказа. Б.А. Калоев полагает, что такими были ритуалы вызывания дождя, связанные с действиями у могилы убитого молнией.¹²⁸ На наш взгляд, скорее, имелась концентрация всех обрядовых действий вокруг специфического культового памятника всего Западного Кавказа — каменной кучи, расположенной в каком-то особенном месте. По имеющимся легендам многие из них были возведены на месте могилы человека, убитого молнией. Память о таком человеке, точнее об его связи с небом, актуализировалась при обращении к небесам ради получения небесной влаги, как это делалось, например, у святилища шапсугской фамилии Боус над аулом Тхагапш в Черноморской Шапсугии. Святилище это, воздвигнутое якобы в память о мальчике, убитом молнией, находилось на краю дольменного некрополя.

С культом молнии связывались не только святилища в виде каменных куч. Так, повсеместно в Грузии почитаемыми следами удара молнии были т. н. *бордзал*, громовые стрелы, кусочки кремня, иногда реальные наконечники стрел, бывшие, по повериям, следами удара небесного божества в его хтонических противников. В христианском пантеоне этим божеством стал святой Георгий. Его атрибутами признавались изображения лука и стрел. Так, в церкви Мравалдзадлис (Многосильный) Цминда Георги как божественные реликвии хранились лук и стрелы. По-грузински пораженное молнией место называлось *наджварлени*, дословно «место, где упал крест». Пораженный молнией человек-христианин обязан был совершать ритуалы у храма, он носил белые или пестрые одежды и ежегодно обходил церковь по праздникам. Почетом пользовался в православной Грузии пораженный молнией дом, вокруг него совершался раз в 3, 7, 9 лет ритуал его обрядового восстановления.

Наряду с каменными кучами объектами особого почитания населения Черноморья были отдельно стоящие деревья и рощи. В Черкесии и Абхазии почитали большие, находившиеся в лесу деревья, особо дуб, граб и липу.¹²⁹ Христиане абхазы и мегрелы счи-

тали их богоносными, на них развешивались священные предметы, восполняя отсутствие храма после экспансии на Черноморье османов и распространения ислама. Граб — *ахьаца*, по абхазским повериям, состоит в родстве с богородицей, которая якобы была из рода Хецба (абхазского) или Хеция (мегрельского), с чем связано моление деревьям в день Успенья Богородицы Нанхеа.¹³⁰ Верили, что молния не ударяет в граб, и эти деревья на усадьбе не вырубались, древесина граба вставлялась в конструкцию дома.

В Абхазии в священные деревья забивали железный крест, а на моления к ним приходили с деревянной рогулькой.¹³¹ Можно было встретиться с утверждением и в мусульманское время, что висящая на дереве очажная железная цепь является наследником честных вериг апостола Петра. Таким памятником, с висящей на дереве цепью, было село Архышна-аху (холм цепи) на р. Сочи, пользовавшееся большой известностью.¹³² В Абхазии и Западной Грузии дерево, находившееся в центре села, обозначало место общественных собраний, примером может служить большая липа в религиозном центре Абхазии селении Лыхны, дуб в селении Джвари (Гурия). Мартвильский монастырь в Мегрелии был известен под названием «Чкон Диди» — «Большой дуб».¹³³ В Черноморской Шапсугии священные рощи обычно располагались на мысах рек на морском побережье или в нагорной полосе.

Последним по упоминанию, но не по значению, признаком мифолого-культурной деятельности населения Западного Кавказа является культ быка. Почитание быка широко распространено на Черноморье и Большом Кавказе, но особо в его западной части.

В горных районах Большого Кавказа выделяли быка, которого метили надрезами на рогах (три надреза на правом роге) или разноцветными лентами на рогах. Его не трогали, не ругали, не наказывали даже за потраву, в работы не употребляли, хорошо кормили. Заклание проходило по семейным и родовым праздникам, у некоторых горцев (по Б.А. Калоеву, у осетин, балкарцев, карачаевцев) закалывали только по воскресеньям, называемым «воскресенье заклания быка» (по-осетински «Галыргавдан хуцаубон»). В приношении быка ключевыми моментами были покупка быка вскладчину, выкармливание его, в т.ч. на специальном поле, торжественное зак-

ление (у осетин с предварительным обводом трижды вокруг селения) и коллективное поедание.¹³⁴ У балкарцев такой праздник описан относительно княжеской фамилии Урусбиевых.¹³⁵

По представлениям сванов и мегрелов существовал особый священный бык *висхв*. Он отличался большими размерами, но главной его чертой было то, что он бродил сам по себе, не подчиняясь людям, его желаниям нельзя было перечить, он дичал, нападал на людей, но полагали, что при этом он «охранял» общество. Если такой бык приставал к чьему-то стаду, хозяин считал себя благодетельствованным.¹³⁶ В обрядовой жизни сванских селений быки *висхв*, посвященные Верховному Богу или повелителю Неба — Пусиабуасдин, участвовали в обрядах обхода селения, были жертвой. Бык явно был воплощением оплодотворяющей силы, на празднике Бослоба в Сванетии при ритуальном оползании очага семейной парой, жена называла мужа *кот-мозвера* («клин-бык») — фаллос быка, а он в свою очередь изображал быка, готового к оплодотворению. В мифологии присутствует сопоставление плуга с небесным оплодотворяющим землю быком, а сошника с его фаллосом.¹³⁷ Общими были представления о ритуальной чистоте быка, мифическом нахождении мира на рогах быка, череп быка был известным оберегом. Все это свидетельствует об элементах почитания быка в земледельческих и скотоводческих культурах. Неслучайно старшего руководителя в пастушеском или охотничьем объединении у абхазов называли *ацамыш* — «счастливый бык».¹³⁸

Интересной особенностью культов на западе горной Грузии было проведение поединков человека и быка или состязания наездников на быках — *курули*.¹³⁹ При схватке быка можно было хватать только за рога, уши, лопатки и спину.¹⁴⁰ Боевых быков разводили в Аджарии, Сванетии, Месхетии, Джавахетии. Существует представление, что бой священных быков был связан с весенним ритуалом горцев Западного Кавказа.¹⁴¹

Самым интересным среди культов быка было наличие легенды о т. н. самошествующих быке или корове, эти легенды были известны в ограниченном участке Черноморья от Шапсугии до Мегрелии.

У шапсугов существовало представление о корове божества

Ахына — «Ахыновой корове». По местным повериям, Ахын был божеством скотоводов и в то же время морским божеством, он также был покровителем шапсугских фамилий Боус, Синепс, Горказ, но, прежде всего Тхахуахо, что означает «пастух божий».¹⁴²

Н. Дубровин, приведивший легенду, сообщал, что корова Ахына сама переправлялась через горные реки по дороге к месту жертвоприношения, даже когда люди испытывали при этом трудности. Придя на место, она ложилась, после чего ее резали, затем мясо разносилось для разделки в различные места. Такая жертва совершалась раз в три года. По сведениям Н. Дубровина, под покровительством Ахына находился также абхазский род Цебе (Дзибе) из общества Аркоадж.¹⁴³

По сходным повериям бзыбских абхазов, к святилищу Ацйерга в селении Ацных сами приходили туры и дикие животные, а к церкви в селении Акум приводил оленя святой Георгий.¹⁴⁴

У православных абхазов и мегрелов местом добровольной жертвы быка была церковь Илорского святого Георгия. Согласно местному сказанию, 10 ноября святой Георгий похищал быка и приводил его тайком в Илорскую церковь. Георгий (его местный эпитет был *харипариа*, по-мегрельски, быкокрад) прежде, чем привести быка, трижды водил его от гор к морю и обратно. Несмотря на то, что ограда запиралась вечером на замок, а ключ специально уносил служитель, люди к утру за воротами ограды храма заставляли быка с позолоченными рогами.¹⁴⁵ Это событие отмечали колокольным звоном. По дальнейшему поведению быка гадали о будущем. Если бык выказывал сопротивление, когда его начинали тревожить, то его поведение расценивалось как знамение к войне. Если он ложился в пыль, то это считалось предвестием хорошего урожая гоми, если бык был мокрым от росы, считалось, что будет на будущий год много винограда и вина. Бык светлой масти являлся предвестником мора, пестрый или черный являл собой добрый знак.¹⁴⁶

Внутри ограды церкви спустя некоторое время специальным топором, который не употреблялся для других целей, быка закалывал представитель семьи, которая этим всегда занималась. Голову и рога отдавали князю, из рога делали сосуд для вина. Семьи Мег-

рел-Одиши, считавшиеся ее старинными обитателями, брали себе основную часть мяса, остатки мелкими кусками раздавали крестьянам. Обычно мясо жертвенного быка сушили как лекарство против всех болезней.

Храм святого Георгия в с. Илори был самой знаменитой церковью Западной Грузии, где главными праздниками были весенний и осенний Илороба — 23 апреля и 10 ноября по старому стилю.¹⁴⁷

¹ Черноус В. В. К вопросу о горской цивилизации // Россия в XIX нач.—XX вв. Ростов-на-Дону. 1992. Он же. Кавказ: контактная зона цивилизаций и культур. // Кавказ: проблемы культурно-цивилизационного развития. Ростов-на-Дону. 2000; Патракова В. Ф., Черноус В. В. Русская (российская) цивилизация // Российская историческая политология. Ростов-на-Дону. 1998.

² Н. В. Гвоздецкий. Физическая география Кавказа. Курс лекций. Т.1, 1959.

³ Арсенин В. В., Бондарев Н. Д., Сергиевский Э. Д. Горные путешествия по Западному Кавказу. М.; 1968.

⁴ Вахушти. Б. Описание Грузинского царства. Тб.; 1941, с. 174–176.; Джавахишвили И. История грузинского народа. т. II Тб.; 1948, с.149–145; Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии (VI–XVII вв.). Сухуми, 1959, с.105–108.

⁵ Лордкипанидзе О. Д. Ванское городище: раскопки, история проблемы (статья вторая), Вани III. Тб.; 1977, с.173; Инадзе М.П. Роль храмовых центров в социально-политической жизни древнеколхидского общества. // Вопросы истории народов Кавказа. Тб.; 1988, с. 67–68.

⁶ Инал-ипа Ш. Д. Садзы. Историко-этнографические очерки. Материалы к серии Народы и культуры, вып. XXVIII, «Народы Кавказа», кн. 2, М.; 1995, с.9.

⁷ Лавров Л. И. Обезы русских летописей. // Советская этнография, 1946, №4, — с. 165–166.; Он же. К истории бжедухов и жанеевцев. // Ученые записки Адыгейского НИИ языка, литературы и истории, т. IV, Краснодар, 1965, с. 248; Волкова Н. Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII–начале XX вв. М.; 1974, с. 16–17.

⁸ Генко А. Н. Абазинский язык. М.; 1955, с. 8; Анчабадзе З. В. Из истории... с. 256; Лавров Л. И. Обезы... с.163–164; Он же. Абазины. // Кавказский этнографический сборник, вып. 1, М.;1955, с. 5, 8–10.

⁹ Алексеев В. П. Происхождение народов Кавказа. М.; 1974, с. 125–133.

¹⁰ Бунак В. В. Черепа из склепов горного Кавказа в сравнительно-антропологическом освещении. // Сборник трудов Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. XIV М.-Л.; 1953.

¹¹ Алексеев В. П. Происхождение народов Кавказа... с. 18–22

¹² Хить Г. Л., Долинова Н. А. Расовая дифференциация человечества (Дерматоглифические данные) М.; 1990, с. 193.

¹³ Робакидзе А. И. Сванети. Тб.; 1984, с. 19–21.

¹⁴ Гегешидзе М. К. Иригация в Грузии. (Историко-этнографический очерк) // Советская этнография 1965, №5, с. 20–39.

¹⁵ Робакидзе А. И. Традиционные формы поселения в Аджарии. // Очерки этнографии Аджарии. Тб.; 1982, с. 19.

¹⁶ Клинген Н. Основы хозяйства в Сочинском округе. СПб., 1897, с. 49.

¹⁷ Дюбуа де Монтпере Д. Путешествие вокруг Кавказа. Сухуми; 1937, т. 1, с. 4; Он же. Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазцам, в Колхидию, Грузию, Армению и в Крым. // Адыги, балкарцы, и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974, с. 436.

¹⁸ Алибердов Т. Д. Из истории земледелия у адыгов в XIX в. // Ученые записки Адыгейского НИИЯЛИ, т. VIII. Майкоп, 1968, с. 49.

¹⁹ Клинген И. Основы хозяйства... с. 47–48.

²⁰ Хатисов И., Ротиньянц А. Отчет Комиссии по исследованию земель на северо-восточном берегу Черного моря между реками Туапсе и Бзыбью. // Записки Кавказского отдела. 1867. № 5–6, с. 25.

²¹ Чанба Р. К. Земледелие. // Земледелие и скотоводство у абхазов. / Ред. Робакидзе А. И., Акаба И. Тб; 1986, с. 11.

²² Чанба Р. К. Земледелие... с. 13.

²³ Баллас М. Сухумский округ. Виноделие в России. Ч. 1–2. — М.; 1895, с. 91.

²⁴ Подгурский П. И. Лыхненские огороды. // Черноморское сельское хозяйство. 1900. № 5–6, с. 125.

²⁵ Рехвиашвили Н. Железные сельскохозяйственные орудия из Абхазии. // Вестник Государственного музея Грузии. Тб.; 1957. — Т. XIX А-В, — с. 331; Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы... с. 234.

²⁶ Чанба Р. К. Земледелие... с. 53.

²⁷ Калоев Б. А. Скотоводство у народов Северного Кавказа. М.; 1993, с. 117.

²⁸ Хан-Гирей. Записки о Черкесии... с. 257.

²⁹ Калоев Б. А. Земледелие народов Северного Кавказа. М.; 1981, с. 116.

³⁰ Читая Г. С. К вопросу о происхождении абхазских пахотных орудий. // Сообщения АН Груз. ССР, Тб.; 1941. Т. II, — №3, — С. 294–298.

³¹ Калоев Б. А. Земледелие... с. 111.

³² Калоев Б. А. Земледелие... с. 59, 133.

³³ Аверкиев И. С северо-восточного побережья Черного моря. // Газета «Кавказ», 1866, 176

³⁴ Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978, с. 260. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы... с. 216.

³⁵ Тебу де Мариньи Ж. В. Э. Путешествия в Черкесию. // Адыги, балкарцы и карачаевцы... с. 318–319.

³⁶ Калоев Б. А. Земледелие ... с. 24.

³⁷ Броневский С. Новейшие сведения... с. 133–134.

³⁸ Калоев Б. А. Земледелие... с. 152.

³⁹ Интериано Дж. Быт и страна зихов, именуемых черкесами. // Адыги, балкарцы и карачаевцы... с. 51

⁴⁰ Зуев Вас. Об азиатских областях, к Черному морю прилежащих. // Месяцеслов исторический и географический на 1787 г. СПб.; 1786, с. 25.

⁴¹ Барбаро и Кантарини о России. Л.; 1971, с. 153.

⁴² Д'Асколи Э. Описание Черного моря и Татарии, составил доминиканец Эмиддио Дортелли Д'Асколи, префект Кафы, Татарии и проч., 1634. // Адыги, балкарцы и карачаевцы... с. 64–65

⁴³ Тавернье Ж. Б. Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию в течение сорока лет, с особыми заметками об особенностях религии, управлении, обычаях,

торговле каждой из этих стран вместе с мерами, весами и стоимостью обращающихся денег. // Адыги, балкарцы и карачаевцы... с. 74

⁴⁴ Данилевский Н. Ю. Кавказ и его горские жители в нынешнем их положении с объяснением их истории, религии, языка. М.; 1851.

⁴⁵ Инал-ипа Ш. Д. Абхазы... с. 237–238; Чанба Р. К. Земледелие... с. 19.

⁴⁶ Алибердов Т. Д. Из истории земледелия у адыгов в XIX в. // Уч. Зап. Адыг НИИЯЛИ, 1968. — Т. VIII, — с. 49.

⁴⁷ Менабде В. Л. Ботанико-систематические данные о хлебных злаках древней Колхиды. // Сообщ. АН Груз. ССР. Тб.; 1940. — т. 1. — № 9.

⁴⁸ Кумахов М. А. Отраслевая лексика с корнями на «ячмень», «просо», в адыгских языках. // Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. Тб.; 1075. — Т. 2, с. 76–78; Инал-ипа Ш. Д. Абхазы... с. 236; Чанба Р. К. Земледелие... с. 21–22.

⁴⁹ Робакидзе А. И. Традиционные формы поселения... с. 6–10.

⁵⁰ Хан-Гирей. Записки о Черкесии... с. 258.

⁵¹ Джавахишвили И. Экономическая история Грузии. Тб.; 1934, кн. 2, с. 58.

Цит. по: Чанба Р. К. Земледелие... с. 26

⁵² Тхагушев Н. А. Адыгейские (Черкесские) сады. Майкоп. 1956, ПМА

⁵³ Тхагушев Н. А. Адыгейские (Черкесские) сады... с. 52–53.

⁵⁴ Барбаро И. Путешествие в Тану Иосафата Барбаро, венецианского дворянина // Адыги, балкарцы и карачаевцы... с. 42; Интериано Дж. Быт и страна зихов... с. 51; Тавернье Ж. Б. Шесть путешествий в Турцию... с. 75.

⁵⁵ Броневский С. Новейшие сведения... с. 326; Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. М.; 1864, ч. 1, с. 37, Чернявский В. Плоды Абхазии, Джигети и Мингрелии, дикорастущие и полукультурные. // Вестник имп. Росс. Общества садоводов. СПб. 1877

⁵⁶ Торнау... Ф. Ф. Там же; Чернявский В. Плоды Абхазии... с. 134.

⁵⁷ Чанба Р. К. Земледелие... с. 40.

⁵⁸ Зафесов А. Х. Из истории коневодства у адыгов // Ученые записки Адыгейского НИИ. Майкоп, 1968., т. 8, с. 92.

⁵⁹ Зафесов А. Х. Животноводческое хозяйство в Адыгее. Майкоп, 1967, с. 15.

⁶⁰ Шамиладзе В. М. Хозяйственно-культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии. Тб.; 1979, с. 85.

⁶¹ Инал-Ипа Ш. Д. Скотоводство. // Земледелие и скотоводство у абхазов. / Ред. Робакидзе А. И., Акаба И. Тб.; 1986., с. 116–117.

⁶² Инал-Ипа Ш. Д. Скотоводство... с. 130–131.

⁶³ Шамиладзе В. М. Хозяйственно-культурные... с. 201.

⁶⁴ Инал-Ипа Ш. Д. Скотоводство... с. 158.

⁶⁵ Бердзешвили Н., Джавахишвили И., Джанашия С. История Грузии. Ч. 1, Тб.; 1946, с. 43.

⁶⁶ Калоев Б. А. Скотоводство народов Северного Кавказа. М.; 1993, с. 16.

⁶⁷ Калоев Б. А. Скотоводство народов... с. 65.

⁶⁸ Хан-Гирей. Записки о Черкесии... с. 259.

⁶⁹ Яковлев Н. Ф. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. М.; 1948, с. 231.

⁷⁰ Фон-Дервиз Н. В. Сухумский округ. // Записки Кавк. ИРГО, Тифлис, 1906, XXXV VIII, с. 39–40.

⁷¹ Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Историко-этнографический очерк.. 2-е изд. Сухуми, 1965, с. 207

⁷² Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми, 1973. С. 46.

⁷³ Тавернье Ж.Б. Шесть путешествий в Турцию. //Адыги, балкарцы и карачаевцы... с.77–78.

⁷⁴ Тавернье Ж. Б. Шесть путешествий в Турцию. //Адыги, балкарцы и карачаевцы... с.79.

⁷⁵ Там же, с. 531–532, 556.

⁷⁶ Клапрот //Адыги, балкарцы. с. 234, 268; Броневский С. Новейшие сведения... ч. 2, с. 50; Хан-Гирей. Записки... с. 260; Калоев Б.А. Скотоводство народов... с. 36–37.

⁷⁷ Калоев Б. А. Скотоводство народов ... с. 51.

⁷⁸ Калоев Б. А. Скотоводство народов ... с. 210.

⁷⁹ Анфимов Н. В. Земледелие у меотско-сарматских племен. // МИА, 1951. № 3, с. 240.

⁸⁰ Смыр Г. В. Породы домашних животных и скотоводческие постройки в Абхазии. // Земледелие и скотоводство у абхазов./ Ред. Робакидзе А. И., Акаба И. Тб; 1986.С. 250

⁸¹ Фон-Дервиз Н. В. Сухумский округ... с. 42.

⁸² Всемирный повествователь аббата де ла Порта. т. 2, СПб.; 1816, с. 94–95.

⁸³ Эвлия Челеби. Книга путешествий. Вып. 2, М.; 1979, с. 85.

⁸⁴ Аутлев П. У. Из истории свиноводства у адыгов // Ученые записки Адыгейского НИИ. Майкоп, 1965. Т. 4. С. 52, 61; Раевский Н. И. Обзорение восточного берега Черного моря (апрель 1839). // Архив Раевских. Т. 3, СПб., 1910, с. 71.

⁸⁵ Малинова Р., Малина Я. Прыжок в прошлое: Эксперимент раскрывает тайны древних эпох / Пер. с чеш.; Коммент. и послесл. Е. Н. Черных. М.; 1988, с. 60.

⁸⁶ Марр Н. Я. О религиозных... с. 113–140.

⁸⁷ Клинген И. Основы хозяйства... с. 61.

⁸⁸ Калоев Б. А. Скотоводство народов... с. 138.

⁸⁹ Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства ... С. 105–106.

⁹⁰ Инал-Ипа Ш. Д. Скотоводство народов... с. 160.

⁹¹ Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства ... С. 100–101.

⁹² Калоев Б. А. Скотоводство народов... с. 142.

⁹³ Шамиладзе В. М. Скотоводство в Аджарии. // Очерки этнографии Аджарии... с. 107

⁹⁴ Броневский С. Новейшие сведения... с. 157, 328–329, 350–351.

⁹⁵ Новицкий Г. В. Там же.

⁹⁶ Робакидзе А. И. Происхождение пчеловодства и его место в хозяйственном быту грузинского народа. Автореф. канд. дис... Тб.; 1956, с. 6, 19.

⁹⁷ Инал-ипа Ш. Д. Абхазы... с. 201

⁹⁸ Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982, с.172–175.

⁹⁹ Инал-ипа Ш. Д. Абхазы... с. 194–197.

¹⁰⁰ Инал-ипа Ш. Д. Абхазы... с. 195–196.

¹⁰¹ Малия Е. М. , Акаба Л. Х. Одежда и жилище абхазов. Тб.; 1982, с.132.

¹⁰² Робакидзе А. И. Традиционные формы поселения в Аджарии... с. 19.

¹⁰³ Инадзе М. П. Роль храмовых центров... с. 66.

¹⁰⁴ Аджинджал И. А. Из этнографии Абхазии. Сухуми, , 1969: с. 42–86

¹⁰⁵ Званба С. Поцелуй за занавесом. // Газ. «Кавказ», 1853, № 55; Аджинджал И. А. Из этнографии... с. 46–47; Малия Е. М. , Акаба Л. Х. Одежда... с. 159–160.

¹⁰⁶ Шиллинг Е. М. Круглые плетеные постройки у народов Западного Кавказа. // Изв Абх ИЯЛИ, т. III, Тб. ; 1974, с. Студенецкая Е. Н. Современное кабардинское жилище. // Советская этнография. 1949.

¹⁰⁷ Аджинджал И. А. Из этнографии... с. 53–54; Маляя Е. М., Акаба Л. Х. Одежда... с. 161–164.

¹⁰⁸ Аджинджал И. А. Из этнографии... с. 75; Маляя Е. М., Акаба Л. Х. Одежда... с. 164–167. Чиковани Т. А. Джиргвали — горное жилище в свете грузино-кавказского этнографического материала. // Кавказский этнографический сборник. Т. 1, Тб.; 1964. (на груз. языке).

¹⁰⁹ Аджинджал И. А. Из этнографии... с.; Маляя Е. М., Акаба Л. Х. Одежда... с. 169–170.

¹¹⁰ Маляя Е. М., Акаба Л. Х. Одежда... с. 16.

¹¹¹ Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н. Бытовая культура Грузии XIX–XX вв.: традиции и инновации. М.; 1982, с. 54–65

¹¹² Аджинджал И. А. К вопросу изучения одежды абхазов. // Из этнографии абхазов. Сухуми, 1969, с. 369; Маляя Е. М., Акаба Л. Х. Одежда... с. 69.

¹¹³ Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н. Там же.

¹¹⁴ Шарден Ж. Путешествие Шардена в Закавказье... Тифлис, 1902. С. 32; Лавров Л. И. Адыги в раннем средневековье. // Сб. ст. по истории Кабарды. Нальчик. 1955, с. 50, 53; Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы... с. 322; Маляя Е. М., Акаба Л. Х. Одежда... с. 45

¹¹⁵ Ельницкий Л. А. Знания древних о северных странах. М.; 1961; Новосельцев А. П. Генезис феодализма в странах Закавказья. М.; 1980, с. 92.

¹¹⁶ История Древнего мира. Кн. I. / Отв. ред. Дьяконов И. М.; 1982, с. 327.

¹¹⁷ История Древнего мира. Кн. II. / Отв. ред. Свенцицкая И. С. 1982, с. 49, 408.

¹¹⁸ Очерки истории Грузии. / Отв. ред. Гаприндашвили М. М., Жордания О. К., т. V, Тб.; 1990, с. 94.

¹¹⁹ Гзелешвили И. А. Железоплавильное производство в древней Грузии. Тб.; 1964, с. 16, 52.

¹²⁰ Чурсин Г. Ф. Культ железа у кавказских народов. // Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1927, т. V, с. 93–107

¹²¹ Горный инженер Винд. Железные руды Черноморского побережья. // Вестник горного дела и орошения на Кавказе. Приложение к газете Кавказ, 1900, № 3.

¹²² Меретуков М. А. Развитие металлургии у адыгов в XIX в. // Известия Адыгейского... с. 58–65.

¹²³ Кахидзе Н. А. Ремесло в Аджарии. // Очерки этнографии Аджарии... с. 112–117

¹²⁴ Инал-Ипа. Абхазы... с. 533–536.

¹²⁵ Иванов Вяч. Вс. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983, с. 107–144.

¹²⁶ Литература о культе кузницы у абхазов обширна, поэтому ограничимся ссылкой на работы исключительной направленности: Акаба Л. Х. О пережитках древнейших верований в культе кузницы у абхазов. // Известия Абхазского НИИЯЛИ, вып. II, Тб.; 1973; Ардзинба В. Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов). // Древний Восток: этнокультурные связи. М.; 1988, с. 263–306.

¹²⁷ Штедер // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. С. 54; Миллер В. Осетинские эподы ч. 2, с. 241; Калоев Б. А. Земледелие... с. 191–192; Мафедзев С. Х. Обряды... с. 51; Лавров Л. И. Домусульманские верования... с. 217. Люлье. Черкесия. Историко-этнографические статьи. Краснодар, 1927, с. 33. Тавернье Ж. Б. Шесть путешествий в Турцию. // Адыги, балкарцы и карачаевцы... с. 79.

¹²⁸ Калоев Б. А. Земледелие... с. 193; Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства ... С. 257–258.

¹²⁹ Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. Материалы шапсугской экспедиции. М.; 1940, с. 50; Шиллинг Е. М. Религиозные верования народов СССР. М.; 1931, с. 45.

¹³⁰ Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства ... С. 257.

¹³¹ Там же.

¹³² Чачхалия Д. К. Абхазская святыня в старом Сочи. О почитании очажной цепи на Кавказе. // ЭО 1998, № 1, с. 87–92.

¹³³ Маляя Е. М., Акаба Л. Х. Одежда... с. 143–144.

¹³⁴ Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк. Тифлис. 1924. С. ; Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный, 1923, с. 124; Шиллинг Е. М. Ингуши и чеченцы. // Религиозные верования народов России. Л.; 1931, С. 31.; Калоев Б. А. Скотоводство... с. 208–209.

¹³⁵ Иваненков И. М., Ковалевский М. М. У подошвы Эльбруса. Очерк. // Вестник Европы, 1886, Т. I. Кн. 1, С. 184–185.

¹³⁶ Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тб.; 1957, с. 200.

¹³⁷ Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования ...с. 177.

¹³⁸ Инал-Ипа Ш. Д. Скотоводство... с. 155.

¹³⁹ Сохадзе А. К. Пережитки скотоводческих культов у западногрузинских горцев. VII Конгресс МКАЭН. М.; 1964. С. 5–6.

¹⁴⁰ Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования... с. 213, 220.

¹⁴¹ Шамиладзе В. М. К истории ранних форм кориды в Грузии в свете этнографических данных. // Культура и быт населения Юго-Западной Грузии. Т. 1, Тб.; 1973, с. 43–50.

¹⁴² Люлье Л. И. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес. // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества, Тб.; 1862. Кн. 5. С. 27

¹⁴³ Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Кн. 2, СПб, 1871, с. 103–105.

¹⁴⁴ Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957, с. 31

¹⁴⁵ Ламберти А. Описание Мегрелии. Тифлис, 1938, (груз.), Путешествие Жана Шардена в Персию и другие страны Востока. Тб, 1975 (груз.), Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. // Сб. Отд. Русского языка и словесности Имп. Академии Наук. Т. 21. Вып. 1, Пг.; 1915.

¹⁴⁶ Макалатия С. И. История и этнография Мегрелии. Тб.; 1941.

¹⁴⁷ Абакелия М. К. Образ св. Георгия в западногрузинских религиозных верованиях. // СЭ, С.87–88. Акаба Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979, с. 57.

Ю. Ю. Карпов

ДАГЕСТАН СТАРЫЙ И НОВЫЙ. ОЧЕРК СОЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ И ИСТОРИИ

Кавказский регион принято делить на две части: Северный Кавказ и Закавказье (Южный Кавказ). Такое деление основано на геоморфологической структуре региона, по-своему подтверждаемой политическими реалиями. В такой композиции Дагестан является частью Северного Кавказа. Однако в культурно-историческом плане его своеобразие настолько очевидно, что этнографы выделяют его в самостоятельную историко-культурную провинцию (область). Это своеобразие в свое время выразительно демонстрировали бытовые традиции местных жителей в одежде, пище, праздниках и т.д. Оно являлось следствием оригинальной исторической судьбы края, где переплелось наследие Кавказской Албании, возможно гуннов и хазар, а также других столь же или менее именитых предков. Оно связано с восходящей к глубокой древности традицией террасного земледелия и с появившимся еще в VII веке исламом (откуда устойчивая традиция письменной культуры). Оно проявилось в том, что в горных аулах родились знаменитые герои — Шамиль и Хаджи-Мурат, и блестящие поэты — Махмуд из Кахаб-Росо, Сулейман Стальский, Батырай, Гамзат Цадаса и Расул Гамзатов. Свообразие в разнообразии речи местных жителей, ведь число коренных народов края превышает два десятка.

В последние же годы Республика Дагестан постоянно фигурирует в средствах массовой информации как один из наиболее проблемных субъектов Российской Федерации. Политические конфликты и противостояния, теракты и т.п. стали здесь событиями едва ли не заурядными.

В настоящей статье будут представлены характеристики социокультурного аспекта «традиционной» жизни Дагестана (преимущественно горной его части), а также обозначены некоторые значимые штрихи современного политического его состояния.

Образы общественного порядка

Совершивший во второй половине 1860-х гг. кратковременную поездку по горному краю публицист и общественный деятель Николай Воронов остроумно и прозорливо подметил: «Судя о Дагестане ... нельзя не прийти к выводу, что основа дагестанской самобытности, или же своего рода цивилизации, лежит в своеобразном искусстве горного домостроительства, понимая последнее в самом обширном значении, т.е. как в отношении устройства частного жилья, так и в отношении частного и общественного распорядка, обуславливаемого требованиями горной архитектуры. С этой точки зрения легко понимаются и дурные и хорошие черты дагестанской своеобразности».¹ Позднее архитекторы со своей точки зрения конкретизировали данный тезис. Один из них сравнивал расположенные на скатах горных складок селения с друзами кристаллов, называл их образованиями чрезвычайно цельными, в которых членение на отчетливо выраженные кварталы или даже отдельные здания не нарушает единства, но «уничтожает индивидуальность здания, лишает его собственного лица». «Благодаря приблизительно равной величине домов, постоянному чередованию одинаковых форм, глаз как будто улавливает какой-то ритм, очень простой и спокойный, опять-таки — как и в друзе кристаллов».²

Характерный ритм застройки горных селений отражал не только архитектурную традицию, сложившуюся в конкретных природно-географических условиях, когда расположенные на горных склонах селения в определенном смысле являлись их естественными продолжениями. Он выражал социальный опыт здешних горцев по нахождению своего места в мире природы, обеспечивавшему жизнеспособность коллектива/общества, как «культурно» (то есть средствами культуры) сформированной целостности или социокультурной модели.

Дагестанские селения отличались от населенных пунктов других горных областей Кавказа своими размерами. Это в горных районах Осетии и Грузии, в исторической Черкесии селения бывали невелики, и их обитателями являлись группы однофамильцев. «Как абадзехи (этническое подразделение адыгов. — Ю. К.), — писал автор начала XIX в., — занимают, по большей части, страну гористую... то и не совокупляются в большие селения, а на всем том знатном пространстве земли... встречается один, два и три двора».³ Совсем иное дело селения Горного Дагестана, в которых проживали представители нескольких семейно-родственных групп, называемых *тухумами*. Иногда это были настоящие микрогорода, чаще — многоквартирные селения, где родственники стремились селиться рядом друг с другом, но даже когда такой принцип расселения им удавалось соблюсти, то порядок жизни определялся вовсе не родственными связями. Там, где жилые дома располагаются ярусами друг над другом, где плоские земляные крыши нижестоящих построек служат жизненно важным пространством обитателей домов вышестоящих, а количество ярусов в селениях может достигать нескольких десятков, трудно придерживаться только родственных отношений. Там преобладали соседские, общинные связи и взаимные обязательства. Почему так сложилось в Дагестане?

Процесс формирования крупных населенных пунктов в горных районах Дагестана пришелся на средневековый период и растянулся на столетия. Народная память связывает его с потребностью обеспечения безопасности: объединенными силами легче и надежнее было противостоять врагам — ближним соседям, посягавшим на земельные угодья, иноземцам, желавшим подчинить себе горцев и заставить их платить дань. Историки и этнографы называют и другую причину объединения жителей мелких «родовых» (тухумных) поселков в крупные. С наступлением в XV — XVI вв. относительной политической стабильности в регионе горные, а также предгорные и равнинные районы стали специализироваться на разных видах хозяйственной деятельности, первые — на скотоводстве, вторые — на земледелии, обмениваясь между собой производимой продукцией. В новых условиях для горцев стало актуальным перепрофилирование угодий под выгоны и пастбища, и одним из спосо-

бов достижения такой цели явилось изменение принципов расселения. Отмеченное не означает, что горцы Дагестана с указанного времени превратились в истых скотоводов. Характерной чертой местной культуры являлось то, что хозяйство здесь всегда было комплексным земледельческо-скотоводческим, при котором традиции земледелия отличала не только глубокая древность и высокий уровень развития (с сооружением на горных склонах террасных полей с подпорными стенками либо откосами и использованием систем искусственного орошения), но и особая знаковость. За молодого человека, который не имел пахотного надела, как бы он ни был богат, не выдавали замуж дочерей. Парадокс местной жизни в позднесредневековый период и в новое время заключался в том, что занятие животноводством давало реальный доход, однако в общественном сознании престижным неизменно оставались труд и статус земледельца. В крупных селениях и соответственно в сельских общинах (называвшихся арабским словом *джамаат*) объединялись владельцы земельных участков, договаривавшиеся между собой о правилах и нормах совместной жизни. Коллектив односельчан гарантировал своему члену поддержку в трудных ситуациях и защиту от чьих-либо посягательств, при условии соблюдения им правил коллективной жизни и добросовестном исполнении оговоренных обязательств перед обществом.

Образование сельских общин, являвших собой самодостаточные общественные структуры, имело продолжение. Подобно тому, как *тухумы* и отдельные лица вступали между собой в договоры, так и общины заключали между собой договорные отношения, предполагавшие совместное пользование пастбищными горами и обеспечение коллективной безопасности. Такие союзы общин (*джамаатов*), получившие в русской науке и публицистике XIX в. название «вольные» общества, на местных языках имели характерные обозначения. Аварское *бо*, андийское *игъа*, даргинское *хIуреба* и т.д. буквально означают «войско». Однако слово «войско» употреблялось в расширенном значении, оно подразумевало функции своеобразного микрогосударства и гражданского общества, так что словесная формула, буквально звучащая как «поднять войско», на деле подразумевала «поднять народ на пожар, на общественные

работы», «поднять ополчение» для отпора врагу или отправиться в поход на неприятеля. Все это было возможно только при личной свободе членов общин и их союзов. Свободные общинники и составляли абсолютное большинство населения горных районов и называли себя *узденями* (были в селениях пленники-рабы *лагъи*, *хъзахъи*, но их потомки со временем тоже получали права общинников).

В условиях же, когда большинство населения составляют лица, владеющие земельными наделами и готовые с оружием в руках защищать свои права от чьих-либо притязаний, классовые отношения и государственные системы, как правило, формируются с большим трудом. Общины управлялись народными сходами (тоже именовавшимися *джамаат*), на которых обязаны были присутствовать все зрелого возраста *узденского* сословия мужчины. Они избирали из своей среды главу общины (в русской историографии *старшину*), и он вместе с помощниками отправлял функции исполнительной власти, но был подотчетен народному собранию, и если по каким-либо причинам не устраивал общинников, то смещался с этой должности. Выборный глава был и в союзе общин.

Идеализировать местную «демократию», конечно, не следует. Большие и сильные *тухумы* или *джамааты* имели очевидные преимущества. «На сходках, — говорится в документе середины XIX в., — сильные *тухумы* имели влияние так, что дела решались в большинстве случаев в их пользу; если и обвинялся член большого *тухума* при очевидности преступления, то наказание было возможно слабое, — зато слабому *тухуму* пощады не было».⁴

Тем не менее, социальная история и культура горного Дагестана по-своему уникальна. Она являла собой образец той формы социально-политического развития, при которой общинные отношения, достигнув расцвета, доминировали, не позволяя складываться отношениям феодальным. В итоге в позднее средневековье и в новое время там существовали десятки (в разные периоды от четырех до восьми десятков) независимых или полунезависимых от соседних ханств союзов общин или «вольных» обществ, и они в значительной степени формировали политический облик Страны гор. Прямых аналогов такой общинной системы на Кавказе в те време-

на не существовало, хотя близкие формы имели место. Нечто похожее наблюдалось в горных провинциях Грузии — в Сванетии, Хевсуретии, Тушетии, в горных Чечне, Ингушетии и Осетии, у адыгов, живших в горах Черноморского побережья. Однако община не получила там столь завершённого развития уже потому, что большую роль в жизни местного населения продолжали играть семейно-родственные связи. Если представители того или иного чеченского *тейпа* могли проживать на всей территории расселения данного народа, если в Осетии само сложение фамилий (*мыггаг*) датируется XVI — XVIII веками, если на большей части горной зоны Большого Кавказа общинные отношения, как правило, складывались в границах ущелий, где располагалось энное количество небольших фамильных поселений, то в Дагестане общественный порядок имел другие очертания и доминанты. Дагестанский *тухум* в отличие от чеченского *тейпа* был прерывистым в том смысле, что лица, переселявшиеся на новое место, образовывали уже свой «корень» (у аварцев в качестве эквивалента чужеродному слову *тухум* использовался местный термин *кыбил*, буквально означающий «корень»), который отсчитывал собственную историю. А прерывала «родовые» линии община, и она же создавала особый уклад жизни общества.

Он определялся уже тем, что община являлась верховным собственником всех земельных угодий. Владелец пахотного надела или сенокоса не был полновластным их хозяином. «Если кто, — бывало записано в постановлениях сельских обществ, — продаст свою пахотную или покосную землю человеку из другого селения, то с него за каждый день нахождения этой земли в собственности покупателя взыскивается по одному быку».⁵ Размер штрафа за продажу земли чужаку был настолько велик, что даже не шел в сравнение с наказанием (штрафом) за убийство — тягчайшее уголовное преступление и, соответственно, являлся действенной охранительной мерой. Община чрезвычайно трепетно относилась к своей целостности и всеми средствами ее контролировала, в том числе устанавливая, мы бы сказали, неудобоваримые требования: «Если в результате свидетельского показания жителя нашего селения земля наша будет признана собственностью другого селения, что должно быть установлено 2 справедливыми людьми, то с него взыски-

вается стоимость этой земли, штраф в размере 20 голов овец и медный котел весом 4 ратала». ⁶ Впрочем, требуя многого от своих членов, *джамаат* защищал их в надлежащей мере. Многодетным семьям (в которых было семеро и больше сыновей, каждый из которых должен был быть наделен отцом земельным участком) община выделяла дополнительный надел из своего резервного фонда. Некоторые общины имели специальные хутора с особо плодородными землями, куда сроком на пять лет переселяли определенное количество семей от каждого *тужума*, тем самым, давая им возможность укрепить свои хозяйства, после чего их сменяли другие слабые хозяева.

Образ жизни общества четко отражало в себе горное селение, с линиями-ярусами сплетенных в одно целое жилищ семей. Они не то чтобы терялись в аульной застройке, но именно подчинялись ее общему ритму. Мировоззренческие посылки к тому были весьма значимыми и выразительными. Достаточно указать, что в дагестанских языках отсутствует эквивалент русскому слову «дом». Понятие «дом» там передается через множественное число слова «комната»; в лакском языке это *къатта* и *къаттри*, в аварском — *рукъ* и *рукъзал* и т.д. Причем «комната» (*къатта*, *рукъ* и т.д.) не просто комната, но одновременно и «клетка», так что жилище семьи — это клетка чего-то большего, подлинного дома. Подобно тому, как жители современной столицы Дагестана Махачкалы называют свои квартиры в многоэтажных домах «секциями», подразумевая под этим, что их жилища являются всего лишь ячейками большого сооружения, так, очевидно, и их предки именовали собственные дома синонимично «клетке», ибо расценивали их всего лишь отдельными сотами в улье-селении. Квартира может быть многокомнатной, но останется секцией. Архаичный дом горца, вероятно, был однокамерной постройкой, но даже когда он изменялся и обретал новые «комнаты», не переставал быть «клеткой» — звеном в многоэлементной цепи аналогичных строений, которая и являлась собственно домом. А там, где понятие «дом» эквивалентно понятию «селение» (читай, община, *джамаат*), особую важность и значение приобретают принципы, выстраивающие «домашнюю»/коллективную жизнь.

Примечательно, что образ селения — коллективного дома зри-

мо присутствовал и в отношениях жителей довольно больших территорий: «Даргинцы, — значилось в решении даргинских обществ, датированном 1829 г., — пришли также к единодушному решению, что в случае возникновения между ними ссор или каких-либо [неприятных] событий они будут действовать так, словно бы являються, все вместе, жителями одного какого-либо селения».⁷

Принципы организации общественной жизни и практики

Большое число населенных пунктов Дагестана составляет характерные пары: Верх. и Ниж. Инхело, Верх. и Ниж. Гаквари, Верх. и Ниж. Тогох и т.д. Подобная топонимика воспринимается естественной в условиях резко пересеченной местности, где аулы, одни выше, другие ниже, буквально прилеплены к склонам гор. Аналогичное двуединство присуще и отдельным селениям, часто незначительным по размерам, но также делимым на верхнюю и нижнюю части или кварталы. В подобном делении следует видеть вечно воспроизводимую универсалию дуалистичности, коренящуюся в особенностях человеческой психики.

Согласно преданиям, аулы обычно начинали развиваться с верхних участков, чья местность, по приметам, якобы наиболее благоприятна для жизни человека. Поэтому и в последующем верхние кварталы считались «лучшими», а их жители, объединенные в семейно-родственные группы — *тухумы*, «более сильными» по сравнению с таковыми нижних кварталов. Порой между представителями верхних и нижних кварталов наблюдался своего рода антагонизм («раньше друг с другом как звери были»), нередко приводивший к установлению главенства «верхних» над «нижними». Однако антагонизм содержал в себе и игровое начало, элемент азартного соперничества.

Структурирование общественного пространства по указанному принципу оказывалось крайне актуальным в контактных зонах, отмеченных ярко выраженными различиями природно-географической среды. Так, аварцы делятся на жителей гор и жителей долин — *магIарулал* и *хьиндалал*. Полагают, что некогда существо-

вавший общий этноним аварцев был утерян, произошел распад «однородного» этноса, расселявшегося в разных «хозяйственно-культурных зонах», и на основе принципа «самопротивопоставления» возникли названия «горцы» и «долинники». Характерно, что в истекшем столетии официальным самоназванием народа стал термин *магIарулал* — «горцы». В этом правомерно видеть противопоставление аварцами себя ближайшим соседям кумыкам, которых они называют *лъарагIал* — «жителями равнин», а те их, в свою очередь, *тавлинциами* — «горцами».

Деление осязаемого пространства на верхнюю и нижнюю зоны, взгляд на мир как заданную систему, в том числе и систему отношений обитателей каждой из зон, сохраняло доминантность и в тех случаях, когда для стороннего наблюдателя все выглядело одинаково «горным» и «горским». Характерно, что жители наиболее труднодоступных горных районов были преисполнены самоуважения, и хотя их жизнь в действительности не отличалась достатком, скорее наоборот, они смотрели на живущих ниже их соседей с «высоты своего положения». Примером этому могут служить цезы (ди-дойцы) — жители Западного Дагестана. Самоназвание народа означает «орлы», и себя они воспринимали обитателями изобильной возвышающейся над окружающими местности, однако соседние народы смотрели на них и их земли совершенно другими глазами, а этноним интерпретировали скорее в негативном смысле. Равно о хевсурах, жителях отдаленного горного района Восточной Грузии, автор XIX в. отзывался как о «племени ... чрезвычайно грубом, надменном ... и гордом ... (которое. — Ю.К.) ставит себя выше всех народов».⁸ Обобщенный же взгляд на дагестанца мог формулироваться, в частности, так: «Каждый оборванный горец, сложив руки накрест, или взявшись за рукоять кинжала, или опершись на ружье, стоял так гордо, будто был властелином вселенной... Во всем видны гордость и сознание собственного достоинства».⁹

Основанием для взгляда «свысока», очевидно, служило размещение цезов, хевсур, и горцев как таковых, в высшей пространственной зоне освоенного человеком мира. Само «конструирование» ими мира существенно отличалось от такового жителями равнин. Если для большинства последних мир ограничен горами,

то для горцев его первоначальный «избыток» был устранен путем сжатия Всевышним лишних «плоских земель» и формирования гор (или пены), которые разместились в центре земли как таковой (сформировали своего рода ось мироздания, так что, например, в аварском языке «горный, горский» звучит как *maġlaruġ*, «страна гор, горцев» — *maġlaruġġi*, а лексема *maġl* имеет значения «гвоздь, кол», то есть фактически ось некой конструкции). Не случайно, в свою очередь, у чеченцев «благородным» *тейпом* считался тот, у которого были не только своя земля, но и своя гора, а в обыденном сознании современных жителей Кавказа переселение из горных местностей на равнинные земли расценивается как утрата престижной общественной позиции. Поэтому в мировоззренческих конструкциях, которые определяли жизнедеятельность горских обществ, небезосновательно видеть некую установочную посылку, так или иначе обуславливавшую взгляд сверху. Она не была универсальной, но многое значила. Тем более тогда, когда в горах появлялись непрощенные лица, враги, нарушавшие и разрушавшие установленный миропорядок. Об осаде русскими войсками горы Гуниб — последней цитадели горцев в Кавказскую войну XIX в., где нашел прибежище и защиту едва ли не Всевышнего герой Шамиль, — местный историк сложил такие строки:

Гора, не нуждающаяся в укреплениях защиты,
Она сотворена (так, что) укреплены границы
И преграждены пути на вершину ее.
Окружили ее стены — ограды утесов,
Как облака со всех сторон.
Гуниб — гора высокая поднимается до самого неба,
Собрала она все удобства в себе в совершенстве.
На Гунибе нашел защиту имам и люди религии,
Когда убедились они в слабости (оказанной) им поддержки.
Но и Гуниб Шамиля не избавил от бедствий судьбы,
Разве же можно избавиться от неизбежности рока?
... О скорбь моя над этими жилищами,
Жилищами мусульман, ставшими наподобие дома злополучия,
Неверные утвердились насильно: над мусульманами
Путем изгнания, над жилищами — преданием их пламени.
А ведь прежде не овладевали этими жилищами
Даже владетели силы, мужества и благопристойности.

И были прежде они жилищами приятными
Для героев и товарищей-братьев взаимнообязанных...¹⁰

Примечательно, что образы горы (едва ли не оси мироздания) и жилищ здесь практически составляют единое целое. Ритмы дома, естественным порядком выросшего на горных склонах, и горы, являющейся оплотом миропорядка, звучали или должны были звучать в унисон. Поэтому естественно амбициозными были слова, произнесенные Шамилем на предложение командования русских войск сдать: «Наверху — Бог, и на Гунибе — его правоверные мусульмане, а в руках их мечи для священной войны».¹¹ Трагические последствия «вмешательства» сторонних лиц в местный порядок образно передал афоризм, появившийся в Дагестане чуть позднее: «Горы, мы с вами сидим в подвале».

Таким образом, принцип дуальности был структурообразующим в отношениях горцев с внешним миром, каковой имел планы выражения на макро- и микроуровнях (в отношениях между жителями разных кварталов селения). Он придавал общественной системе известный динамизм, в частности через соревнование и конкуренцию. Однако наряду с ним действенным был и принцип уравновешенности, сбалансированности собственной общественной системы.

* * *

В дореволюционной (да и в послереволюционной) публицистике (также в науке) много говорилось о мужском облике горского общества. Ведь престижная почитаемая верхняя позиция в структурированной модели мира, да и в повседневной жизни была занята мужчинами (принадлежала или приписывалась к мужской ипостаси, тогда как нижняя пространственная зона отводилась женщинам). Равно и центр освоенного, обжитого коллективом пространства в виде аульной площади *годекана*, где происходили общественные мероприятия (народные сходы), тоже принадлежал мужчинам. Установленный порядок распределения трудовых обязанностей, в согласии с которым якобы «женщина ... исправляет

все работы, а мужчина только пашет и связывает снопы», казалось, ставил женщину в униженное положение. Поэтому из уст сторонних наблюдателей вырывались реплики под стать следующим: «Дагестанец смотрит на жену свою как на рабочее животное... Женщина в Дагестане в совершенном рабстве», или: «В обществе горянка — существо ничтожное; в семейном быту она тоже страдательное лицо».

На самом деле положение женщины не было откровенно «страдательным». В частности, распределение трудовых обязанностей между представителями разного пола отличала сбалансированность. Вот как оно осуществлялось, например, у даргинцев. Сугубо мужскими занятиями являлись вспашка, сев, полив, косьба, снятие урожая с деревьев, уход за деревьями, работа со скотом и упряжью, уход за скотом вне дома и его пастьба, изготовление орудий труда, оружия и вообще всякой металлической и деревянной утвари, уход в чужие края для обмена продуктами. В свою очередь, женскими обязанностями были сбор фруктов под деревьями, прополка, мотыжение, уход за скотом дома и весь комплекс домашних дел. Общими являлись уборка хлебов, сена (мужчина — косой, женщина — серпом), доставка сена (мужчина — на транспортных средствах, женщина — на себе), молотьба, заготовка дров (мужчина рубил деревья, женщина ломала ветки, собирала валежник). В этой системе распределения обязанностей надо отметить не только возложение мужчинами на себя физически тяжелых операций, но и символический подтекст самих действий. Выполнявшиеся мужчинами обязанности подразумевали большую или меньшую удаленность от дома, тогда как женские работы концентрировались в и вокруг жилого пространства семьи. Одновременно мужской и женский труд согласовывался с распределением «мужского» и «женского» в разных вертикальных зонах пространства согласно известной идеологии. Поэтому сколь естественным выглядит сбор мужчинами фруктов с деревьев, столь же закономерно, что они не делали этого под деревьями — в нижней пространственной зоне. Проекция аналогичной логики на другую операцию — перемещение грузов — определяла то, что мужчина не мог и не должен был переносить их на своих плечах, размещая над собой, тогда как для женщин это явля-

лось естественным. «... Потом я увидел женщину, идущую с полевых работ, несшую на себе огромную вязанку травы, спросил у Измаила, почему они так безбожно поступают с женщинами. Он с удивлением посмотрел на меня и сказал: „Как поступаем безбожно? Ведь это их обязанность ”». ¹³

О сбалансированности, уравниваемости гендерной структуры горского общества красноречиво говорит наличие параллельных социальных форм и институтов в мужской и женской среде.

В Дагестане в прошлом получили широкое развитие так называемые мужские союзы, основная цель которых заключалась в социализации юношества, а их члены составляли основную военную силу горских обществ. Во многих селениях имелись мужские (или так называемые общие) дома, в которых мужская часть их жителей проводила свободное время или же собиралась на долгосрочные сборы, во время которых они тренировали силу, ловкость, выносливость и где устраивались увеселения. Примечательно то, что там, где мужские союзы обрели наиболее развитые формы, фигурировали и «женские союзы», хотя последние явно не были столь функциональны, как объединения сильной половины населения. В знаменитом селении Кубачи до первых десятилетий XX в. действовал мужской дом, ежегодно устраивались сборы членов мужского молодежного союза, и там же имелись дома для встреч отдельно девушек и женщин, да и старухи проводили по понедельникам свои «собрания». В свою очередь, если мечеть — место отправления официального культа — во многих районах Дагестана восприняла функции мужского дома и женщины в нее не допускались, то у последних появлялись собственные «женские» мечети.

Здесь же надо указать на традиционную календарную обрядность годового цикла, в которой мужская и женская роли и партии сменяли одна другую: за мужчинами были «закреплены» зимне-весенние праздники и обряды новогоднего цикла, тогда как за женщинами весенне-летние и летние. «Роли» заглавных исполнителей календарных обрядов разных сезонных циклов, мужскую и женскую партии в них напрямую не назовешь параллельными, но они были именно такими, ибо лишь в параллельном сочетании давали ожидаемый результат.

Параллельность и взаимодополняемость мужской и женской частей коллектива, социума демонстрировали и другие факты культуры.¹⁴

* * *

Принцип дихотомии «мужского» и «женского» в местной социокультурной традиции дополнял принцип внешнего противостояния старших и младших. Ведь публичная и едва ли не всеобъемлющая власть в горских обществах вроде бы принадлежала *аксакалам*. Ведь это их голос звучал наиболее авторитетно на общинных сходах, это они являлись главами семейств и *тухумов*.

Однако на деле ситуация была далеко не столь однозначной. Примечательно, что здесь активно циркулировали легенды о якобы некогда имевшем место обычае убивать стариков. Согласно им, прежде общество было не в состоянии поддерживать жизнь своих уже нетрудоспособных членов и от стариков (обоего пола) избавлялись. Сын якобы должен был отнести престарелого отца к пропасти и сбросить туда. Сюжет легенды составляет рассказ о том, как был нарушен заведенный порядок и один взрослый сын сохранил в тайне от общества жизнь старику-отцу. А затем старик помог обществу выйти из трудной ситуации. И общество прозрело, по достоинству оценив возможности старшего поколения и его роль в жизни коллектива. С тех пор якобы к старикам относятся с должным почтением.

Подобные легенды известны жителям различных регионов Земли, кое-где не так давно имели место и соответствующие практики. На Кавказе, в Дагестане в обозримом прошлом таковых не существовало, однако легенды были весьма популярны. Спрашивается, почему? Понять это можно, расценив легенды в качестве своеобразной превентивной меры во избежание обострения противоречий между поколениями.¹⁵

Молодежь могла в меру своевольничать: она составляла внушительную и к тому же часто автономную силу в общинных коллективах и нередко имела собственную точку зрения на те или иные политические события и обстоятельства. Один из очевидцев отме-

чал: «Молодые люди, настроенные, как правило, радикально, нападают на осторожность старейшин». В истории Кавказской войны XIX в. немало примеров того, как молодежь, «по страсти к войне», вступала в конфликт с авторитетами старшего возраста и обществом в целом и вопреки воле последних выступала против российских войск. Естественными выглядят упоминания молодежи в официальных воззваниях политических лидеров к жителям конкретных селений и обществ: «От... Ахмед-хана... к алимам, главарям, старикам и юношам всего общества Хунзаха...» Поэтому нужны были специальные механизмы и инструменты, способные контролировать активность молодежи и направлять ее в нужное русло. Подобным целям служили мужские союзы.¹⁶

Школу мужских братств в обязательном порядке должны были пройти все физически здоровые юноши. Под руководством мужчин зрелого возраста они овладевали мужскими «ремеслами», в первую очередь теми, которые требовались в военном деле. В оригинальном виде (который к XX в. уже практически не сохранился) члены мужских союзов делились на «младших, «старших над младшими», «старших» и тех авторитетных лиц зрелого возраста, которые руководили не только полузакрытыми мужскими сообществами, но и жизнью общины в целом. В итоге автономия молодежи являлась достаточно ограниченной. Жизнь мальчика, затем юноши, потом мужчины была введена в четкие рамки системы, и он как по ступенькам лестницы поднимался от низшей к высшей позиции своего социального бытия. В 40–45 лет покидая полузакрытое братство, он практически автоматически становился членом совета старейшин. Поэтому инакомыслящих фактически не находилось. Передача опыта от поколения к поколению во всем спектре достояния культуры совершалась без конфликтов и так же происходила смена поколений. Быть молодым было интересно и перспективно, быть пожилым — авторитетно. Молодые достигали положения солидных людей постепенно и в целом без проблем. Но в целях профилактики стабильности использовался упомянутый фольклорный сюжет. Беспокойная азартная молодежь должна была быть знакома с «партийной» идеологией, уставом и дисциплиной.

Коль скоро община создавала и успешно использовала различные механизмы и инструменты для контроля над деятельностью (да и всей жизнью) своих членов, то резонен вопрос о положении индивида в подобной общественной системе и о его возможностях проявить себя как личность, т. е. быть достаточно самостоятельным в суждениях и поступках. Возможно ли было последнее там, где внешний облик отдельных домов нивелировался в общей застройке селения, где на местных языках слово «человек» определяет его лишь как единицу сообщества (в аварском языке «человек» — *гладан*, «люди» — *гладаман*, в лезгинском соответственно *инсан* и *инсанар*; сравните в украинском языке «человек» — *людина*, т. е. один из людей). Уже это фиксирует, что категоричное отмежевание индивида от коллектива в местной культуре вряд ли могло иметь место.

И в то же время известны слова Шамиля — не только военного руководителя и политического лидера горцев, но и хорошего психолога (без чего он не стал бы тем и другим). Имам говорил, что «горец терпеть не может постороннего вмешательства в свои частные дела», и утверждал о готовности горцев «всегда ... перебить друг другу дорогу и стать выше товарища в каком бы то ни было отношении». ¹⁷ Здесь такая же диалектика, как в образе и в жизни селения-общины, где очевидная целостность не отменяла соревнования/конкуренции между ее частями — *тухумами*, кварталами (вспомним, хотя бы рассказы об «антагонизме» «верхних» и «нижних»).

В данном случае мы не найдем чего-либо особо оригинального. В местной культуре, как и в абсолютном большинстве других, человек руководствуется определенным набором заданных моделью культуры символов. «Культура осуществляет связь между тем, чем каждый человек может стать, исходя из присущих ему способностей, и тем, чем он на самом деле становится. Стать человеком — это значит стать индивидом, обрести индивидуальность, а индивидуальность мы обретаем, руководствуясь... исторически сложившимися системами значений, с точки зрения которых, мы придаем форму, порядок, смысл и направление нашей жизни». ¹⁸

Определяемые культурой установки по адресу человека можно проследить через общие положения этикета и нормы обычного права. Они дают основание говорить о предпочтительности в человеке качеств, которые делали бы его пригодным для общения и коллективной деятельности. «Благородный, достойный уважения человек» — перво-наперво есть благожелательно настроенный по отношению к другим индивид. Это в полной мере демонстрируют поговорки: «Если ты возвеличиваешь человека, то и сам вместе с ним возвеличиваешься»; «Сегодня ты над кем-то насмехаешься, как бы завтра над тобой не стали насмехаться».

На налаживание отношений с окружающими ориентирует человека высоко ценимое качество гостеприимства. Закрытый для других дом отчуждает человека от людей, делает в их глазах недостойным внимания и неполноценным как потенциально возможную личность. Напротив, открытый дом и щедрость, выказываемая в адрес других, раскрывают границы индивидуального, «личного поля», и тем самым упрочивают общественный статус человека. В аварском языке словесная формула «Оказать гостеприимство, уважение, пригласить в гости» буквально означает: ‘человечность проявить’. Развитию этой линии служит и институт *куначества*, предполагающий установление близких дружеских отношений между представителями разных «родов» и «племен». Иметь большое число *кунаков* полезно в целях обеспечения безопасности на чужих территориях, для совершения торговых сделок и др., а также престижно, ибо в глазах окружающих свидетельствует о коммуникабельности человека и, что важнее, о его способности исполнять долг товарищества.

Подобные качества, однако, не предполагают «растворения» человека в других. Напротив, индивидуальность приветствуется, но у нее есть установленные параметры, которые каждому уважающему себя и рассчитывающему на аналогичную реакцию окружающих человеку надлежит знать и придерживаться их. В современном Дагестане широко используется определение «красавчик», адресуемое человеку, совершившему поступок, который соответствует некоторым эталонным формам. Но им подчеркивается не просто соответствие как таковое, а находящее отклик в людях, вслед-

ствии чего поступок подразумевает картинность, но не рисовку (правда, на деле грань между одним и другим нередко смазывается). «Красавчик, имярек, как сказал (станцевал, что-то сделал)» — с достоинством, как и положено (установлено известными правилами) в подобной ситуации. Картинность разнит с рисовкой то, что исполнитель действия умело, со знанием дела использует ситуацию, чтобы прямо или косвенно выразить отношение к окружающим, одновременно значимо обозначив личное присутствие, но не навязывая его. Такая картинность (подразумевающая, что за действием наблюдают со стороны) сродни актерству, и в целом она характерна для жителей всего Кавказа. Одежда, осанка, жесты, мимика — все имеет повышенное значение (что разнит местную культуру, например, с русской культурой). Всегда и через все человек должен «выглядеть достойно», так как это позволяет установить, какой набор «правильных» отношений будет обыгрываться в конкретной ситуации. Внешний же вид должен подтвердить и оттенить содержание внутреннего.¹⁹ Совокупно это, вытекающее из символов культуры, определяет высокую мобилизованность индивида в поведении, а с другой стороны, его подчеркнутое самовнимание и самоуважение. Местная поговорка гласит: «Того, кто сам себе опротивел, другой не любит». В итоге в глазах людей со стороны формируется образ горца, ассоциирующийся с властелином вселенной, в котором «во всем видны гордость и сознание собственного достоинства».

На формирование сознания/чувства собственного достоинства была нацелена традиционная система социализации юношества, в первую очередь и главным образом мужского пола (сохраняющая значение при всех частичных модернизациях и в наше время). В соревнованиях, через них формируется и оттачивается упомянутое сознание/чувство. «Борьба (состязания по борьбе. — Ю. К.) происходит ... ежедневно. Борются ради одной чести, без всяких корыстных целей... Все чинно и с соблюдением личного достоинства (! — Ю. К.): победитель не хвастал, побежденный не унижался. Счастье перемененно, казалось, говорила фигура побежденного, — сегодня проиграл, завтра выиграю».²⁰

Эта зарисовка, сделанная русским наблюдателем в самом нача-

ле XX в. в одном из дагестанских селений, отражает идеальный ход соревнования, который был таковым в силу публичности действия, срежиссированного *джамаатом*. Слова Шамиля о постоянной готовности его земляков «перебить друг другу дорогу и стать выше товарища в каком бы то ни было отношении» поясняют дух соревнования совсем иначе.

Здесь уместно привести эпизод из жизни будущего первого имама Дагестана Гази-Магомеда. Будучи учащимся мечетской школы, он однажды попросил товарища побрить ему голову, не смочив ее и против направления роста волос. Он рассчитывал, что хотя бы через такое «неслыханное испытание» (букв.: «Совершил то, чего не слышал о другом в его эпоху») он останется в памяти народа (каково честолюбие!), и этот поступок действительно запомнили. Примечателен комментарий рассказчика: «Самое верное, что это горский взгляд (на вещи) (выделено мною. — Ю.К.), не иначе».²¹ Автору замечания подобные честолюбивые настроения виделись характерной особенностью местных типажей. Он имел основания для подобного обобщения.

Один из авторов, совершивших в конце позапрошлого века путешествие по Дагестану, записал в своем дневнике: «Чувство собственного достоинства так сильно развито у горцев, что иногда незначительный, казалось бы, промах в их этикете, физическая неловкость и случайный неприличный поступок доводят их до крайнего отчаяния, и нередко в подобных случаях горцы предпочитали погибнуть от собственной руки, чем краснеть перед знакомыми».²² И здесь же можно привести слова Шамиля фактически по тому же поводу: «Пылкий горец не умеет воздерживать порывов своего горячего или, как он (Шамиль. — Ю. К.) выражается, своего „большого“ сердца, — записал пристав при плененном имаме А. Руновский, — он не способен обсудить, а тем более обдумать хладнокровно то неприятное обстоятельство, которое бросилось ему в глаза, коснулось его слуха или вывело его из обычного *far niente* каким-нибудь другим способом; он немедленно делает на все это надлежащего свойства ответ, последствия которого обдумывает уже после того, как дело будет кончено».²³ Следовательно, эмоциональность и импульсивность можно выделить в качестве характерных

черт натуры горца, для которого едва ли не решающим является то, как он — индивид — выглядит в чужих глазах, сохранил ли он и способен ли сохранить свое «лицо» в согласии, пусть только видимом, с известными нормами. А в нормах здесь можно видеть один из срезов характерного набора символов культуры. Опасение несправедливой оценки себя другими может подвести человека к отчаянному поступку. Концепт «сердце» в культуре кавказских народов был явно шире, чем в культуре русской. Им диктовалось едва ли не трепетное отношение к личной гордости и к чести при контактах с окружающими, отчасти им же обусловлено отмеченное Шамилем в качестве характерной черты местной натуры личное соперничество.

Однако соперничество (производное от соревнования) не должно и не могло быть огульным. Требования культуры призывали человека к сдержанности и уважению окружающих. Главные этические нормы среди дагестанцев определялись понятиями *намус* — «честь, достоинство, совесть», «стыд», где «достоинство» имело в виду такое качество, как выдержанность, а понятие «совесть» — в первую очередь совесть гражданскую, по отношению к обществу; *яхI* — «честь», «совесть», а равно «сдержанность» и «терпение»; *хIурмат* — «уважение», «почет», адресованные первоначально старшим членам общества; *нич* — «стыд» и одновременно «скромность» и «стеснительность». Поэтому выдержка здесь соседствует с импульсивностью. Маскулинный тип культуры (т. е. «мужской» тип, ведь мужское начало в нем внешне доминировало) создает высокие нормативные барьеры, препятствующие реализации агрессивности. Выдержанность здесь является указанием на сдерживаемую силу, готовую к взрыву, в ней не умиротворение, но угроза и гарантия высокой агрессивности.²⁴ Выдержка (сдержанность) зримо демонстрируется дагестанцем, и шире кавказцем, через публично трепетное отношение к личной гордости и чести. «Хозяин вселенной» — это не только ощущение собственного достоинства, но и заявление о готовности активно отстаивать свои («хозяйские») права.

Местное общество в целом было лояльно настроено к проявлениям личностного фактора, полагая, что он служит более полному

выражению коллективных качеств. Однако оно предельно негативно относилось к намерениям и действиям человека, способным нарушить существующий порядок общественных связей. Этот порядок подразумевал баланс сил между обществом и индивидом, между людьми. В этом плане горный Дагестан типичен в качестве части горного Кавказа, хотя в нем находили выражение явные черты своеобразия.

Одна из них заключалась в отсутствии в местном фольклоре (а ведь он выражает элементы дидактики) образа одинокого героя, тогда как наличие такового, противопоставляющего себя товарищам, для фольклора большинства народов Северного Кавказа типично.²⁵ Даже будучи выдающимся, местный герой действует вместе с товарищами, даже желая подчеркнуть свое «я» (а это он стремится делать едва ли не постоянно), он остается рядом с ними. Отсутствие здесь мотива «одинокого героя» естественно ввиду силы и прочности общинных связей, а равно и связей членов мужских союзов, которые в Дагестане, как нигде на Кавказе, обрели широкое и глубокое развитие. «Одиноким» здесь не было места — даже героям, даже в фольклоре.

Воинственные лезгины

В русском обществе до второй половины XIX в. всех жителей горной части Дагестана называли *лезгинами*. Это собирательное и в меру условное (так как в числе них были и собственно лезгины) название пришло в русскую речь из персидского языка (*лезги*). Грузины называют дагестанцев *леками* (*леги* и *гелы* проживали на территории Кавказской Албании в античное время). О «лезгинах», как, впрочем, и о других горцах Кавказа, с давних времен закрепилось мнение, как о народе воинственном (это отметил еще Страбон, пояснив, однако, что они занимаются и земледелием), более того, промышляющем грабежами. «Самой лучший их промысел состоит в покраже и грабеже, а особливо часто нападения чинят в Грузию, где они лошадей, а больше людей крадут, на своих легких лошадях увозят и продают».²⁶ В Грузии в XVIII в. даже укоренилось слово

лекианоба, которое подразумевало экспансию *леков* (дагестанских горцев), приносившую многочисленные беды стране и населению. В середине указанного столетия походы-набеги *леков* на Грузию были особенно частыми.

Однако, сославшись на того же Страбона, не делавшего различий между жителями тех или иных горных областей Кавказа, нужно сказать, что дагестанцы не были хуже или лучше других горцев. В горско-кавказской среде действовали свои характерные принципы взаимоотношений с соседями.

Подобно тому, как партии мужчин одного *джамаата* (членов мужского союза) в календарные праздники или в нерегламентированные специально дни тайно совершали вояжи в соседние селения, «проверяя» мобилизованность мужской молодежи последних, и по итогам такой акции проигравшая сторона была обязана устроить обильное угощение выигравшим,²⁷ так и походы к соседям более отдаленных территорий, при всем имевшем место кровопролитии, угонах скота и пленников, с очевидностью сохраняли в себе игровое начало. Дагестанцы совершали набеги на тушин (горцев Восточной Грузии), тушины на дагестанцев, хевсуры (также жители горных районов той же части Грузии) на чеченцев и ингушей, те в свою очередь на них, и т.д. Как еще недавно говорили дагестанские старики, вспоминая былое своих дедов и прадедов, «молодежь удалством и выносливостью в таком трудном и опасном деле, как набег, хотела завоевать уважение в глазах старших». Набег на соседей являлся для молодого мужчины ступенькой лестницы на социальный верх, и ею надо было пользоваться. Набег служил механизмом и инструментом социальной динамики внутри полузакрытых *джамаатов*. В нем юноше, руководивавшемуся в отношении с товарищами принципами соревнования, можно было как нигде более ярко и успешно реализовать личные амбиции. Кроме того, девушки отвергали юношу, не зарекомендовавшего себя в ратном деле надлежащим образом.

Русский публицист, познакомившийся с жизнью и нравами горцев, небезосновательно замечал: «Лезгин (дагестанский горец. — Ю. К.) разбойничает, но он, однако, не разбойник, — он рыцарь разбоя, подчиняющийся строгим правилам и строгим нравственным

обязанностям. То, что мы называем разбоем, — для него идеал истинно человеческой жизни, который волнует его мечту, который его преследует собою везде и всегда. Он гордится им и им хвастается, как высшим подвигом мужа, как достигнутым совершенством». ²⁸

Набеги на соседей выстраивались в согласии с правилами «игры», в числе которых помимо добычи (знаков успеха-победы в виде скота, пленников или отрезанных кистей рук поверженных врагов) должное уделялось на свой лад рыцарским манерам. Застигнутого врасплох врага нельзя было повергнуть не окликнув, тем самым не предупредив о нападении. Любопытна история времен гражданской войны. Отряд дагестанцев-красноармейцев оказался на много дней осажденным в крепости горцами иных политических убеждений. У первых закончилось продовольствие, они были обессилены и, казалось, являются доступной жертвой противника. В этой ситуации командир революционного отряда пошел, по нашим меркам, на неожиданный шаг — он обратился к осаждавшим, говоря о позорности биться с ослабевшим врагом. «Ежели у вас есть намус, честь, — говорилось в его письме, — ... и хотите показать себя орлами гор, пришлите нам продовольствия, и тогда будем биться и посмотрим, кто победит». Удивительно, на наш взгляд, то, что просьба была исполнена и нуждавшейся стороне предоставлено время на подкрепление сил. ²⁹ Таковы были правила «соревнования», которое при самых различных, в том числе политических обстоятельствах, сохраняло внутренне присущие ему импульс и правила игрового действия, и отчасти ритуала. И так же как в игре с качелями, устроенными из доски, на концы которой усаживается двое играющих («соперников»), позиции «победителя» — «побежденного» в набеговой схватке, или оттолкнувшегося и оказавшегося на миг наверху простой конструкции, и того, кто временно оказался внизу, постоянно менялись: сегодня (в этом месяце, этим летом, в этом году я — в следующем... он, и т. д.). Иначе «игра-соревнование» прекратилась бы. А так, реальный намек на зыбкое равновесие или даже уравновешенность (равные возможности) позиций — как на весах с чашками. И одновременно это служило социальной динамике, правда, замкнутого цикла внутри горских обществ. Отважный воин приобретал славу, авторитет сре-

ди «своих» и мог рассчитывать на получение политических выгод. Некоторым, особо удачливым, они доставались, например жившему в XVIII в. Чолак-Сурхаю, ставшему ханом в Кази-Кумухе. Впрочем, общие законы социальной системы противодействовали подобным «скачкам» и «выскачкам», правило сбалансированности брало свое. Однако для феодалов, глав Аварского и ему подобных ханств, которые тоже существовали в Дагестане, военные походы, победы и добычи имели важное значение в деле упрочения ими своих политических прерогатив.

Военный потенциал горцев был востребован и сторонними силами. Правители Грузии, стремившиеся решить те или иные задачи, турки, претендовавшие на политическое господство в Кавказском регионе, и другие фигуранты тех же масштабов активно обращались к горцам (не только Дагестана, но и других частей региона) за соответствующими услугами и за оговоренную плату. И те их охотно оказывали, благо к воинскому ремеслу было готово абсолютное большинство мужского населения; впрочем, наемники часто откровенно злоупотребляли ситуациями и собственными возможностями. В ратном деле в его различных проявлениях и формах всегда можно найти свою патетику и свой пафос.

Дагестанский историк, писавший уже в начале XX в., следующим образом охарактеризовал данную страницу истории родного народа. «Вывались лезгины на свободу, потревожили весь свет. Потирая тленный мир своей революцией. Рассыпались как дикари, всюду проливая кровь: кто повел войска на Ширван, Гянджу и Ардебиль, кто вытоптал конницей Джары и Грузию».³⁰ Сочные определения, и хотя они заимствованы из другого политического контекста, но по-своему уместно применены к «своей» истории другого периода.

Чем же был обусловлен взрыв военно-политической активности горцев?

Восемнадцатое столетие — это период чрезвычайных смут и междоусобиц на Кавказе. Это время ломки старых границ и сфер влияний, когда, несмотря на очевидные проблемы и сложности, в частности грузинские царства, терпя многие беды от одних политических субъектов, тем не менее, пытались сохранять собственную

политическую роль в регионе и навязывали свою силу и волю третьим субъектам. Политическая ситуация в регионе того времени выглядит клубком, да еще каким, противоречий, где одни стремились заполучить власть, другие — сохранить ее, третьи — «наловить рыбки в мутной воде». Всем или очень многим был интерес и поле для деятельности. Время смут внутренних, точнее — региональных кавказских, подогреваемых силами внешними в лице Ирана (Персии) и Турции.

Надо принять во внимание и то обстоятельство, что где-то с века XIV природно-климатическая обстановка в горах стала изменяться. Начался так называемый малый ледниковый период, растянувшийся до середины XIX в. Он не просто вызвал похолодание, но цепочку неурожаев и прочих бедствий. Жителям гор прокормиться на собственных пашнях и с собственным скотом оказалось делом весьма трудным, и они начали массово отправляться на сезонные заработки в соседние более благоприятные местности, в первую очередь в долины Грузии. До поры до времени их рабочие руки оказывались там востребованными. Однако масштабный кризис, переживавшийся Грузией, предрешил конец мирного отходничества. Обстоятельства же вынуждали горцев к деятельной предприимчивости, социальная энергия в их среде накапливалась, а устоявшиеся формы и механизмы внутренней социальной динамики не просто давали о себе знать, но начали давить и толкать значительные массы к агрессивной активности. Последнюю лишь частично поглощали нуждавшиеся в наемниках сторонние политические силы, основная же энергия самостоятельно выплескивалась на «цветущие медом и вином» долины, на города ослабевшей Грузии. «Обнаглели они... — писал грузинский историк, современник событий, — каждой весной и осенью лезгины уводили пленных, ибо нападали отрядами примерно в 1000 [человек]... Так что не осталось жителей в Мухрани, Картли и Сацициано и местами также в Сабартиано-Сомхити, кроме как в крепостях, ибо даже для обработки земли спускались [в поле] украдкой, и, увидя их [лезгин], возвращались в крепости».³¹

Пик *лекианоба* пришелся на 1750-е годы, объяснения чего помимо прочего имеют и социокультурный аспект. За десять лет до

этого дагестанцы разгромили войска правителя Ирана Надир-шаха, до этого в течение долгих лет их покорявшего. Победе над могущественным врагом сопутствовали эмоциональный подъем и упрочившийся боевой дух, отлаженная в предшествующие годы система военной организации создавала изрядный энергетический потенциал в местном обществе. Рядом с ветеранами и сменяя их, становилось поколение юношей, претендовавших на собственный «успех» в жизни. Боевой дух и военная сила дагестанцев «вселила к себе такой страх и уважение, что соседи вынуждены были их нанимать для защиты границ от покушений их же соотечественников». Царь Кахетии (восточной провинции Грузии) Ираклий II нанимал дагестанцев для сбора дани с соседних ханств, но потерпев поражение от Умма-хана Аварского, сам вынужден был платить ему таковую, «с обязательством со стороны победителя защищать пределы Грузии от вторжения в нее дагестанских хищников», и с этой целью он призвал «10 тысяч тех же самых грабителей горцев... Коротко, — заключал российский историк, — никогда лезгины не были так страшны, вообще для всего Закавказья, как во второй половине XVIII столетия».³²

Все сказанное о воинственности дагестанцев (фактически в равной степени оно может быть распространено на большую часть населения остальных горных областей Кавказа) не означает, что война являлась их исконным делом и единственным занятием. Против такого суждения однозначно свидетельствуют образ «дома» в местной культуре и общественный быт, в котором праздник первой борозды (начала полевых работ) являлся кульминацией годового обрядового цикла и где труд на пашне (чье обустройство на горном склоне требовало огромных усилий) являлся почетным занятием. Военные практики были включены в общий ритм жизни в качестве немаловажной, но только ее части. В походы-набеги отправлялись весной и осенью, до начала и по окончании полевых работ. Полученная в них добыча дополняла плоды производительного труда. Причины пресловутой воинственности горцев можно видеть в наличии сплоченных групп мужчин-родичей и однообщинников (вплоть до границ союзов общин), в жестком контроле общины за действиями ее членов в «родной» среде, направлявшим их

энергию, часто агрессивную, в сторону чужаков, а равно и в культурной концепции отношений «верхних» и «нижних». Восприятие горцами самих себя и жителей равнин принципиально не совпадало. Отношения горцев с «низовыми» обществами своей динамикой замкнутого цикла компенсировали недостаточный динамизм внутренней жизнедеятельности горских обществ и имели для первых созидательный характер. Через эти отношения выстраивалась система функционирования «верховых» обществ. Они обеспечивали ее логикой, которая проецировалась на уровни этноса, селения/общины, семьи. Оппозиция «верха» — «низа» структурировала мир, тем самым делая его цельным, устойчивым и жизнеспособным. Поэтому конфликт «верхних» и «нижних» не имел и не имеет оценочного оттенка, к нему не приложим тот или иной знак.

Кавказская война

Кавказ оказался в фокусе политики России, встав на пути ее планов движения к южным морям, упрочения своего места и веса в тогдашней геополитике. Горы Россию не манили, их каменные выси и ущелья не были желанны ни рядовым жителям страны, ни ее правителям; о разработке полезных ископаемых речь не шла. Втянувшись в затяжной конфликт с Турцией и Ираном, открыто покровительствуя единой Грузии, российские политики явно желали по возможности обойти горы стороной, но укрепиться в доступных и важных в военном, торговом и политическом отношении пунктах. Однако «обойти» их полностью оказалось невозможным, необходимо было находить компромиссы с теми, кто определял ситуацию в горах — в тылу должен был быть если не друг, то, по крайней мере, нейтрально настроенный элемент. В этих целях договаривались о подданстве с правителями ханств и назначали им жалованье. От «вольных» горцев было достаточно нейтралитета. Ну живут они по своим несовершенным законам и пусть, лишь бы не мешали вершить большие дела, а время цивилизовать их еще не настало. Обращаясь к жителям «вольных» общин главнокомандующий А. П. Ермолов говорил: «Живите смирно, не делайте воровства, грабежей и смертоубийств; занимайтесь хлебопашеством и

скотоводством: вы будете покойны, богаты и счастливы; в противном случае за всякое с вашей стороны буйство, за всякое воровство, грабеж и смертоубийство аманаты ваши будут отвечать головою». ³³ Не залезая в горы, но контролируя дороги и тропы, связывавшие горные территории с равниной, утверждавшаяся на Кавказе российская власть могла блокировать важные для горцев источники обеспечения жизни — зимние пастбища, места торговли, отхожего промысла, наконец, разбоя. Последний-то и служил основанием для принятия крайних мер и, по категоричному условию российской стороны, должен был быть исключен.

Для горцев подобный контроль, с его материальными и идейными издержками, выглядел едва ли не абсурдом. Значительное по горско-дагестанским, но мизерное по имперско-российским меркам затерянное в горах Анцухское общество направило в 1816 г. генералу А. П. Ермолову письмо следующего содержания: «О высоко почтенный эмир Ермоллов! Мы будем поступать так же, как поступали с эмиром Ираклий-ханом (Ираклием II. — Ю. К.), и мы желаем, чтобы ты также сделал то, что делал Ираклий-хан, и чтобы ты подобно ему платил нам дань». ³⁴ Письмо отчетливо выражало характерный взгляд горцев, осознававших себя равноправными участниками диалога-соревнования, к тому же смотревших на окружающий мир сверху вниз. Зная подход Ермолова к решению «кавказских дел», можно было ожидать использования им крайне жестких мер. Но главнокомандующий, недавно заступивший в должность, ограничился малым — он закрыл местным овцеводам пути в Кахетию, и вопрос о «дани» решил сам собой. Анцухцы почувствовали силу, узнали возможности новых соседей «снизу» и отказались от взгляда «сверху». ³⁵

Тема Кавказской войны чрезвычайно обширна, многопланова и требует специального рассмотрения. В настоящем случае я затрону лишь аспекты, связанные с социокультурной ее составляющей и только со стороны горцев Дагестана. Эта составляющая важна для понимания причин и логики развития событий, тем более что социокультурные параметры горско-дагестанского общества могут сознательно искажаться историками, дающими этой войне тенденциозную интерпретацию. Так поступает автор солидных по

объему работ М. М. Блиев, выстраивая собственную концепцию Кавказской войны. По его мнению, местные горцы являлись истыми скотоводами (прошу не путать с указанной выше важной ролью скотоводства в экономике горского общества с эпохи средневековья), жили по хуторам (очевидно, взглянуть на изображения и прочитать описания горских селений автору недосуг), и потому уровень их социально-политического развития был откровенно низким. Основным звеном их общественной системы якобы являлся род-*тухум*, а едва ли не главным видом деятельности — грабеж соседей. Значение набегов, по Блиеву, существенно возросло с переходом общества от эгалитарных к иерархическим отношениям, став «агрессивным способом собирания дани» (что датируется концом XVII в.), а когда на Кавказе появилась Россия, принеся торговые отношения, вовлекаемые в них горцы почувствовали такой вкус к частной собственности, что «возвели военное дело в самостоятельную отрасль экономики, приступили к беспрецедентным набегам». М. М. Блиев призывает к «пониманию внутреннего стадийного единства и преемственности набеговой системы и Кавказской войны». ³⁶ Вне рассуждений и выводов историка остается немалое число вопросов. Например, почему осетины, переживавшие аналогичные социальные процессы, оказались вне основного русла войны, почему то же произошло с действительно занимавшимися преимущественно скотоводством карачаевцами и балкарцами? Очевидно, потому, что так автору проще выстраивать свою концепцию, руководствуясь клише общего курса исторического материализма.

Если же отойти от штампов, то можно увидеть другое, в большей мере поясняющее ход событий истории горного края. И это другое имеет социокультурные истоки. Здесь необходимо будет принять во внимание факты, указывающие на кризисное и переходное состояние дагестанского общества и его культуры в конце XVIII и в начале XIX вв. Данный этап истории начался несколько раньше и был ознаменован созданием наддиалектного языка и письменности на основе арабской графики, что свидетельствовало о качественных изменениях в функционировании общественной системы. Примечательно, что указанное имело место в аварской сре-

де, а ведь основной силой будущей Кавказской войны на ее восточном фронте наряду с чеченцами являлись именно аварцы и близкие им андо-дидойские народы.

Переходное состояние культуры в указанное время отличала характерная телесность, отразившаяся в ритуальной и профанной сферах жизни населения. Например, на надгробных памятниках схематически изображались мужские фаллические и женские ктесические фигуры; они по-своему передавали некоторые мировоззренческие представления, бытовавшие среди горцев,³⁷ однако совершенно не вязались с идеологией и практиками официально исповедуемого населением ислама. Так же далеки от них были некоторые обряды, содержавшие оргиастические элементы. Кто-то принимал то и другое за норму, иные — за дикое безбожие. Последние были по-своему весьма активны. На вторую половину XVIII в. пришлась деятельность известных исламских правоведов, тогда же в целом ряде сельских обществ были приняты решения об установлении «законов» жизни по *шариату* (мусульманскому праву в широком контексте). Некоторые исследователи сравнивают стихийное исламское движение, наблюдавшееся в указанное время в Нагорном Дагестане (а равно в Чечне), с Реформацией в Западной Европе.³⁸

Настоящий аспект переходного и потому отчасти кризисного состояния культуры горского общества дополняет тема «потерянного поколения», обозначившаяся благодаря российскому присутствию в регионе. Если горцы, жившие в середине и второй половине XVIII столетия, прославились победой над Надир-шахом и походами в соседние страны, то судьба их детей оказалась (по местным меркам) незавидной. Присутствие российской власти и армии в Грузии и по границе с Горным Дагестаном изменило привычный ход жизни его обитателей. Испокон веков, проводя недели и месяцы в мужских домах, горцы зрелого возраста и юноши тренировали силу, физическую выносливость и военно-спортивное мастерство, чередуя или совмещая подобные занятия с коллективными пирушками, а по завершении сборов отправлялись в поход (вспомним о сезонной регламентации оных). В изменившихся условиях походы ставились под запрет внешней силой, а при нарушении такового весьма жестоко каралось все население. Для «джигитов»

оставались пирушки, перерождавшиеся в бытовое пьянство. В горском обществе ощущался психологический надлом, который люди переживали по отдельности и в своих возрастных группах. Отец Шамиля слыл горьким пьяницей, и сыну лишь под угрозой самоубийства удалось отвратить его от этой привычки. «Придерживался вина» отец первого имама Гази-Магомед. Не отличался трезвой жизнью в молодые годы второй имам Гамзат-бек. «Мужчины же, — отмечалось в описании Койсубулинского общества, в котором располагалось селение Гимры — родина Гази-Магомед и Шамиля, — все почти преданы пьянству, имея собственную водку и вино, выделяемые ими же из винограда».³⁹

Все отмеченное являлось свидетельством сложности и внутренней противоречивости общественных процессов, происходивших в тот период в горской среде, их переходного, в известном отношении кризисного характера. Религиозное благочиние народной массы в значительной степени было формальным; в его среде господствовало двуверие, сочетавшее элементы ислама и язычества или своеобразный, дагестанский вариант народного ислама. Существует общая закономерность: чем ниже падает нравственность, тем очевидней становится жажда религиозной экзальтации, жажда сакрального. Сменявшая в первой четверти XIX в. «потерянное поколение» отцов молодежь должна была обратиться к кардинально иным принципам и нормам жизни, в общественной среде неизбежно должен был наблюдаться кризис коллективной идентичности, сопровождавшийся кризисами индивидуальных идентичностей, в первую очередь среди пассионариев из числа лиц, стремившихся получить и получивших духовное образование. Гази-Магомед и Шамиль иллюстрируют этот тезис в полной мере. Придя к власти, они запретили пляски и песни, любые сборища, а женщин отдаленных горных районов заставили ввести в свой костюм штаны, которых те до этого не носили. Фактически они ввели запрет на смех и проявления телесной культуры, установили жесткую религиозную аскезу, и, в общем и целом, такой новый порядок был воспринят большинством народа именно как порядок (хотя через два — два с половиной десятилетия, по завершении военных действий от него легко откажутся, в чем тоже видна ясная закономерность). Первые

отряды *мюридов* («учеников», «последователей») напоминали собой секты пассионариев, а в эпоху переходного, кризисного состояния культуры и общества, в период кризиса коллективной идентичности их деятельность почти обречена на успех. Очевидно, что при анализе обострения взаимоотношений горцев с Россией подобные тенденции в культуре не следует игнорировать. Ведь ко времени их зримого проявления и вошли в непосредственный контакт две «цивилизации», с характерными особенностями видения себя и окружающего мира. Переходным тенденциям в культуре, в частности по-новому оттенявшим «национальный вопрос» уже через создание собственной письменности, а до этого наддиалектного аварского разговорного языка *болмацI*, т.е. качественно иного, нежели прежде, осознания себя, «народа», в окружающем мире, естественным образом близка, а во многом и обусловлена ими (либо наоборот) посылка идеи национального строительства, равно как освобождения от давления внешних сил. Поэтому национально-освободительная составляющая, безусловно, наличествовала в этой войне. Однако содержание Кавказской войны (в настоящем случае применительно к Дагестану) не исчерпывается данной составляющей. В ней присутствовала и антифеодальная составляющая, как любили подчеркивать советские историки, но только в той мере, в какой она могла быть присуща социальным движениям, происходившим в обществе, в котором национальная, освободительная, классовая и другие компоненты были в целом недифференцированными, и потому эти компоненты обретали своеобразную форму и выступали в таком же сочетании.

Отмеченное из социокультурных предпосылок Кавказской войны, конечно же, не исчерпывает проблематику самих ее причин, однако позволяет лучше понять истоки причин данной войны.

И еще один сюжет, связанный с социокультурной составляющей данной войны. Он связан с фигурой *имам* Шамиля.

Шамиль являлся реформатором, предпринявшим немалые усилия к созданию теократического государства, а его власть в нем оказалась едва ли не диктаторской. Это могло вызывать и вызывало недовольство, однако последнее не стало массовым. В чем же тогда причина успеха Шамиля?

Позднее, пребывая в почетной ссылке, бывший *имам* говорил, что горец скорее откажется от ислама, нежели от своего обычая. Шамиль достаточно полно учитывал опыт родной ему общественной среды. Если традиционная социальная модель строилась на сбалансированности всех составлявших ее сил и субъектов, то новый вождь создавал надлежащий эффект распропагандированной, но только отчасти реализованной идеей социального равенства и справедливости. Эффект и идею равенства подкрепляло стремление *имама* к «осторожности», щедрости и открытости в общении с окружающими (подвластными), что позволяло последним чувствовать себя «вполне свободными». Имея цель создать государство, Шамиль избавлялся от «общины» (многие ее институты были им ликвидированы). Но это была одна сторона дела, за которой в измененном варианте отчасти воспроизводилась прежняя системообразующая целостность. Такое отношение к вновь создаваемому государству как общине проступало в заботе об его угодьях, в требовании рачительного ведения хозяйства, в навязчивой идее создания столицы, как идеального поселения-общины, в стремлении к соблюдению равенства «всех». Пристав при плененном *имаме* Аполлон Руновский резонно отметил: «Значит, действия Шамиля удовлетворяли потребности страны и были во вкусе большинства населения». ⁴⁰ Однако неполное соответствие действий подобным принципам, тем более игнорирование других принципов жизнедеятельности традиционной модели социума явилось одной из важных причин поражения *мюридистского* движения. ⁴¹

Замиранный край

Когда в 1859 г. русскими войсками был взят Гуниб и пленен Шамиль, бывшие идеалы горцев, казалось, померкли. Русский офицер весьма удивлялся равнодушию, с каким дагестанцы отзывались о недавнем своем вожде. ⁴² Позднее, у следующего поколения горцев кумиры и идеалы воскреснут, что вполне естественно. А тогда те, кто ездил по Дагестану, почти умилялись спокойной обстановке и безопасности. С отныне мирными дагестанцами знакомились по-новому и давали им характеристики. «Лезгин (дагестанец. — Ю. К.)

серьезен, положителен, постоянно занят возможно лучшим — конечно, по-своему, — устройством своего быта, во всех своих делах. Лезгин как будто бы сознает, что он должен трудиться не только для себя, но и для своего потомства. Взгляните на дома лезгин, на их сады: везде видно, что они заботятся о том, чтобы все это было прочно и долговечно. Эта поразительная черта их характера как-то не ладится с известною их воинственностью и с рассказами о постоянных их набегах на Закавказье. Из всех рассказов обыкновенно выводят то заключение, что лезгины народ дикий, хищнический, живущий разбоем и грабежом. Лезгины воинственны, это правда, что и вполне понятно, вследствие сурового характера природы их родины, но о них нельзя сказать, чтобы они были войнолюбивы... Войнолюбивый и хищный народ не станет так заботиться об устройстве своего благосостояния, как это делает лезгин. Лезгин, как вообще всякий горный житель, более всего привязан к своей родине, почему мы и видим, что хотя лезгины и очень часто спускались с своих диких и суровых гор для набегов в Грузию, однако ж нигде в ней не утвердились». ⁴³ Или несколько иную: «Горцы большею частию довольно смышлены, но не переимчивы, хитры и лукавы. Обмануть для них решительно ничего не значит; они беспрестанно божатся (валла — ей-богу), если им не верят, а после насмеются над легковерным. Они очень горды и, сами живя в грязи, не преминут посмеяться над чем-нибудь, что показалось им не хорошо у русских». ⁴⁴

Упрочивавшаяся в горах новая власть все переименовывала на свой лад не собиралась. Вопрос звучал как постепенная умеренная русификация горцев. Достигнуть этого предполагалось через «изменение центра цивилизирующего тяготения, устранение влияния цивилизации враждебной», т.е. мусульманской. ⁴⁵

В русле решения данной задачи в Дагестане было введено так называемое военно-народное управление, а в 1868 г. принято «Положение о сельском управлении» (которое с незначительными дополнениями и изменениями действовало до февраля 1917 г.). Согласно ему, *джамаат* отныне именовался *сельским обществом*, в котором не признавалось сословное деление. Его членами считались свободные общинники *уздени*, а также незадолго до этого ос-

вобожденные рабы. Беки и домашние слуги для того, чтобы стать его членами, подавали прошения окружному начальству. Органами самоуправления отныне являлись сельский сход и сельский суд в составе старосты (*бегавул*), шариатского судьи (*кади*) и знатоков *адата* (обычного права). Обязанности сельских обществ в отношении к государству сводились к уплате налогов, поддержанию правопорядка, поимке и выдаче бандитов, ремонту дорог и выделению подвод для нужд войск, проходящих по их территории. Население освобождалось от рекрутских наборов и воинской повинности, но желающие принимались в армию и в горскую милицию. Сопутствовавшие принятию «Положения» мероприятия в целом преследовали цель мягкой адаптации дагестанского общества к общероссийскому строю жизни. Ханская форма управления территориями ликвидировалась; область была поделена на округа с членением на *наибства* и участки. Границы последних в основном совпадали с пределами *наибств имамата*, а также существовавших до него «вольных» обществ и их объединений.

Реформы преследовали очевидную цель — ослабление законодательной, исполнительной и судебной власти мусульманских руководителей сельских общин с параллельным укреплением позиций местной светской власти и *адата*.⁴⁶ По оценке авторитетного исследователя горской общины М.А. Агларова, возрождение колониальными властями сельского самоуправления на основе модернизированных *адамов* явилось ценнейшим политологическим опытом того времени и оно «окрылило горцев».⁴⁷

В аулах жизнь начинала идти нормальным, во многом соответствовавшим известным установлениям чередом. Дома стали перестраиваться (башни в значительном своем числе были взорваны русскими войсками), открываясь большими окнами и галереями в сторону улиц. К концу XIX в. сезонные перегоны скота на плоскость (в Терскую область, Темир-Хан-Шуринский округ, в Елисаветпольскую, Бакинскую губ.) приняли внушительные размеры. В одном только Самурском округе число сезонно переселяющихся достигало 65 тыс. человек. Тогда же порядка 80 тыс. лиц мужского пола со всего Дагестана ежегодно отправлялось на заработки в соседние области и во внутренние губернии империи. «В конце весны следу-

ющего года они возвращаются на родину для обрабатывания своих полей и садов, принося с собой заработок, остающийся у горцев, благодаря их крайней умеренности в пище и одежде, почти целиком. Заработок этот для каждого человека, отправляющегося на отхожий промысел, простирается от 80 до 100 руб. в год».⁴⁸ Условия для стабильного развития хозяйства (стабильное не означает изобильное) появились уже в первое десятилетие по окончании войны. Население не могло этого не осознавать. Но у «населения» был собственный подход к оценке происходящего.

В середине 1860-х гг. население Дагестана было обложено налогом в размере от 1 до 3 руб. с дыма (жители большей части горных округов выплачивали минимальный налог). Он был явно невеликим. Однако даже ничтожные подворные налоги горцы воспринимали незаконными. Важным являлся не размер налога, но обязанность его уплаты, претившая взглядам на порядок «своего» бытия в мире. В условиях, когда восстановилось «гражданское состояние» и самоуправление (через кого это произошло для местного населения выглядело другим вопросом), любой налог воспринимался незаконным посягательством на самостоятельность и самодостаточность горских общин и их сообществ. Ведь говорил же Шамиль, что «всякое подобие несправедливости, всякое ничтожное, но неправильное действие — из глубины души возмущает горца, который с качествами хищного зверя питает в себе глубокое чувство правдивости... К тому же горец терпеть не может постороннего вмешательства в частные дела».⁴⁹ С налогом мирились поневоле, возмущаясь им между собой.

В отличие от Чечни, где в 1860–1870-е гг. регулярно происходили волнения, Дагестан выглядел спокойным. Однако в целом он, скорее, пребывал в состоянии затаенности, нежели умиротворения.

Прошло 18 лет с момента пленения Шамиля (горские юноши считаются совершеннолетними по достижении 16–18 лет), и в 1877 г. Дагестан разразился восстанием, охватившим многие его уголки. В этот год началась очередная русско-турецкая война, один из главных театров действий которой находился на Кавказе. В преддверии войны турецкая агентура работала в его горных местнос-

тях, распространяя от имени султана информацию о том, что «его султанское величество начинает священную войну». Знаменем восставших стал прибывший из Турции сын Шамиля Гази-Магомед.

Естественным выглядело самое активное участие в событиях молодежи — она требовала надлежащей социализации и подтверждения социокультурной идентичности. В целом закономерным было и то, что помимо нападений на гарнизоны русских войск, в частности квартировавших в Кази-Кумухе и Гунибе, совершались боевые рейды в соседнюю Грузию, где русские гарнизоны отсутствовали, зато там имелись традиционные «соперники», паче чаяния принадлежавшие к той же ненавистной вере, и оттуда доставлялась богатая добыча. Примечательно участие в восстании обществ, которые в свое время имели «плохие» отношения с Шамилем и в войну придерживались русской ориентации — очевидно, и для них чужая, *гяурская* власть претила самим фактом своего наличия. Парадокс ситуации и заключался в том, что, восстановив в общих чертах систему общинного самоуправления и тем самым «окрылив горцев», государство **требовало** взамен нечто, а требовать оно не могло ничего, ибо лишь «вернула» прежнее на свои места. «Обмена» не произошло, иллюзии весов не возникло, выстраивалась иерархия. Для горцев восстание явилось попыткой сдвинуть оказавшиеся без движения «качели», шансом приподнять свою упавшую чашу весов, выбраться из «подвала» (вспомним метафору: «Горы мы с вами сидим в подвале»). И, соответственно, опустить чашу весов тех, кто по определению не мог, не должен был оказаться на верху — символическом (подобно тому, как ишак не мог взобраться на дерево) или реально политическом. Тем более что они были неверными, гяурами.

Клянусь небом — обладателем башен,
и днем обещанным,
и свидетелем, и тем, о ком он свидетельствует!
Убиты будут владельцы рва,
огня, обладающего искрами.
Вот они сидят над ним
и созерцают то, что творят с верующими.
И вымещали они им только за то, что они уверовали в Аллаха

великого, достохвального,
которому принадлежит власть над небесами и землей.
[Коран: 85, 1–9].

Восстание подавили быстро, бунтовщиков наказали сурово — большие площади горных пастбищ и лесных угодий были переданы казне и с тех пор должны были арендоваться у государства, целые селения выслались во внутренние губернии империи.⁵⁰

Восстание показало, что за истекшие по окончании войны без малого 20 лет не произошло сколь-либо значительного сближения собственно российского и дагестанского обществ. Горцы преимущественно жили по законам своего «мира», лишь незначительно скорректированным новой властью, и не испытывали потребности в их изменении. «Новое» оставалось едва ли не предельно чужим и потому должно было восприниматься временным (случайным), от которого имелись все основания избавиться.

Впрочем, в конце XIX и в начале XX в. Дагестан опять выделялся на Кавказе завидным спокойствием. Это объясняли «благородством дагестанской натуры», «выделяющейся личной храбростью местных горцев, которых трудно кому-либо запугать», но одновременно и «железной рукой» губернатора.⁵¹ В указанное время в дагестанском обществе происходила частичная переоценка ценностей и также частичная их секуляризация, обусловленная гуманистической направленностью проявившихся в местной культуре ранее тенденций (наиболее яркое отражение это нашло в творчестве поэтов Эльдарилава, Батырая, Махмуда), вхождением его, общества, в эпоху Нового времени, а в тот конкретный период — крушением иллюзий освободительной борьбы. Влияние русской общественной мысли и культуры, а также российского общества в целом на данный процесс было опосредованным и весьма незначительным.

Дагестанское общество и через 50 лет после окончания Кавказской войны и пребывания тот же срок в составе Российского государства не стало органичной его частью. Если оно не ощущало себя подневольным его субъектом, то осознавало явную дистанцированность от организующего центра пространства империи. Это время

дагестанцы называют николаевским — *Николай заман*; в глазах аксакалов оно отличалось стабильностью, когда жилось мирно, в хорошем достатке и почти по своим законам. Другое дело, что в конкретном случае понималось под «своим». В официально христианском государстве со множественством иноверцев, для последних «своим» являлось «иное». Поэтому в целом закономерным стал рост влияния ислама в начале XX в., «когда благосостояние лезгин улучшилось и облегчились сношения Дагестана с Константинополем и Меккою. Хаджи, побывавшие в Мекке, с умилением и восторгом говорят о чудесах, виденных ими... Место постепенно исчезающих народных игр и песен заступают переделываемые по обстоятельствам магометанские обряды и церемонии. В Хунзахе и некоторых других аулах музыка уже совершенно вывелась, не слышно песен, не видно игр. С заходом солнца все замирают, запираются в домах. Оживляется общество только когда начинаются проводы отправляющихся в Мекку». ⁵²

Через 20 лет о том же уже в категоричном тоне говорил природный дагестанец (лезгин) большевик Нажмуддин Самурский (Эфендиев). Он подчеркивал прочные позиции ислама в Дагестане, неприятие местным населением любых форм «иноземного, гяурского», и отмечал «расширение в последнее время мюридизма». Он же писал: «Прежде всего, необходима наиболее полная национализация власти и ее аппарата. Больше, чем в какой бы то ни было (!? — Ю.К.) стране, в Дагестане вся власть должна состоять из местных людей, чтобы не было никакой возможности говорить, что страной правят русские — гяуры (т. е. иноверцы, не мусульмане)». Предельно определенно звучала его рекомендация отказаться в народном образовании от русского языка, так как к нему у дагестанцев ненависть. ⁵³

Причины тому упомянутый ранее публицист Е. Марков (и в этом он не был одинок) видел в изъянах системы государственной власти, распростершей свою длань на национальные окраины империи. «Наша собственная — недоделанная, насильственная, чисто внешняя гражданственность, неспособная проникнуть собою внутреннее существо побежденных народностей и возродить их полудикий средневековый мир в нечто более плодотворное и осмыслен-

ное, действует пока только расшатывающим и развращающим образом на твердые устои патриархальной старины, с которой приходится нам сталкиваться... С таким народом, полным свежих способностей и строгих нравственных привычек, можно сделать очень многое, если только не развратить его нашу собственную неправдою и распущенностью... Русский язык, русский закон не удержатся там, где для них не приготовлено никакой почвы... Лезгин (дагестанец. — Ю.К.) не войдет в школу своего аула, где он не находит Корана и где он не слышит знакомых ему звуков, хотя бы в ней преподавал самый образованный русский учитель... Энергия же наших правителей должна обратиться не на искусственное перекраивание существующих племен по образу и подобию нашему, а на нравственную доброкачественность тех деятелей, которых мы призываем к делу цивилизации Кавказа».⁵⁴

Советский период

Новая власть нашла сторонников и поддержку в национальных окраинах страны, провозгласив освобождение народов и свободу вероисповедания. Это подразумевало «равенство», столь прельстительное для многих, в том числе тех дагестанцев, которые едва ли не искони ориентировались на сбалансированность модели собственного общества.

Тот же Н. Самурский — глава ЦИК Республики Дагестан — отмечал, что якобы и духовенство тогда априори не отвергало идей коммунизма, «наоборот, мюридизм, в последнее время заметно расширяющийся в Дагестане, охотно подделывается под коммунизм. Современные мюриды называют себя коммунистами не без основания. В их проповеди, безусловно, есть черты коммунизма, но коммунизма религиозного, аскетического, первобытного». Не признают они лишь атеистической идеологии, напрямую воспринимающейся «гяурской... носительницей „греховной, проклятой“ западной цивилизации». Он говорил о глубоком проникновении религии в повседневную жизнь горцев и об открытой позиции мусульманского духовенства в местном обществе, так как оно не знает «тайны священства», живет жизнью «мирян» и не отличается от них даже

внешне. «Мулла одет так же как и все другие, он также вооружен кинжалом и винтовкой, и в бою он является обыкновенно руководителем и начальником, сражаясь в первых рядах. Все это создает слайку между духовенством и населением гораздо большую, нежели в христианской религии, все это усиливает влияние духовенства. Духовенство, выходящее постоянно из народа (выше автор отмечал: «для того, чтобы сделаться духовным лицом, достаточно получить известное духовное образование». — Ю. К.), тесно связанное с ним, живущее общей с ним жизнью, принимающее активное участие во всех событиях в качестве непосредственного руководителя, конечно, обладает большим весом». Обобщая, он заметил: «Духовное лицо — это не только священник, но и судья, народный учитель, военный вождь, борец за свободу и независимость, носитель образованности, владлец общественных средств и председатель комитета взаимопомощи. Идеология, культура, быт и экономика — все находится в руках духовенства, или, иначе говоря, в его руках находится вся организация общественной жизни». Н. Самурский отмечал высокий интеллектуальный уровень местного духовенства (шейхов, мулл, кадиев, муталимов, алимов и т.д.) и его многочисленность — 4 % от общего числа населения (тогда как в России, по его оценке, духовенство не составляло и десятой части процента). Резюмировал он тем, что в Дагестане, где не было политических партий, духовенство являлось единственной силой, с которой приходилось сталкиваться советской власти, и потому политические работники последней должны быть предельно корректны с представителями этой силы, тем более воздерживаться от антирелигиозной пропаганды.⁵⁵

Советская власть сделала временный реверанс в сторону духовенства, в первую очередь мусульманского. В Дагестане, как и в других автономиях Северного Кавказа, уже в ходе гражданской войны были учреждены шариатские суды различных уровней. Однако просуществовали они недолго, во второй половине 1920-х гг. их ликвидировали. Вслед за этим к местному духовенству, как и к духовенству иных конфессий и других территорий страны, были применены репрессивные действия.

«Национализация власти», или, как было принято говорить в

партийно-советских кругах того времени «коренизация аппарата», была осуществлена достаточно последовательно, но далеко не в тех масштабах, на какие рассчитывал председатель республиканского ЦИК.⁵⁶ Центр не собирался отказываться от руководящих и контролирующих функций в союзных, тем более в автономных республиках, однако компенсировал собственное силовое давление предоставлением возможности относительно широкого развития национальных культур в светском формате. С целью пригасить русофобские настроения и увести жителей мусульманских окраин страны от исламской культуры национальные письменности (в том числе вновь созданные) переводились с арабской на латинскую графику. Ставка центральной власти на национальный принцип построения государства напрямую отразилась на Дагестане. Не только в том, что он стал автономной республикой, но и в том, что субъектами внутренней политики в нем оказались «народы». Если прежде такими субъектами являлись ханства и «вольные» общества — политические структуры, не имевшие ярко выраженной национальной окраски, то теперь соперничать между собой, оспаривать ведущие позиции в общедагестанском пространстве могли этнические образования. Данному явлению было тем проще развиваться, ибо уже в конце 1920-х гг. центральная власть отказалась от широкого поощрения национальных интересов и взяла курс на упрощение государственной структуры и ускорение развития социокультурной интеграции всего населения страны. В очень многонациональной республике⁵⁷ необходимо было выявить или создать ядро из вновь обозначенных основных субъектов политики — народов. К тому же вопросы территориального устройства, языковой политики и школьного образования, а также представительства в органах власти диктовали целесообразность упрощения этнической структуры населения республики. Такая политика и соответствующая практика в СССР в 1930-е гг. набирали силу.

В Дагестане для осуществления подобных мероприятий вроде бы имелись объективные основания. Самосознание горцев характеризуется наличием нескольких уровней. Есть такой малый народ андо-дидойской языковой подгруппы — каратинцы, их пример вошел в советские издания по этнографии Кавказа в качестве классичес-

кого образца подобного самосознания: «Если чужие нас спросят, какой мы национальности, ответим — аварцы. Если спросят, откуда, скажем — каратины. На своей же земле мы друг друга называем по аулам — жители селения Арчо будут „арчал” и т. д.». Аналогичная ситуация имела и имеет место в среде большинства малых народов андо-дидойской подгруппы, а также локальных групп аварцев. Здесь же резонно вспомнить о создании задолго до рассматриваемого времени наддиалектного аварского языка. То есть консолидационные процессы среди населения горных районов действительно происходили, малые народы тяготели к крупным соседям и по ряду параметров культуры объединялись с ними. Однако данный процесс был и остается далеко не прямолинейным⁵⁸ и тем более не скоротечным. А в 1930–1950-е гг. бравурно объявлялось об интенсивном развитии, а затем и завершении консолидации малых народов с большими благодаря советско-колхозному строю.

Политическая целесообразность брала свое. За счет причисления к аварцам андо-дидойских народов и отказа от аналогичного шага в отношении малых народов Южного Дагестана был нарушен прежний примерный баланс основных «сил», этнических групп народонаселения республики, и аварцы не только упрочили свое положение самого крупного народа, но и стали «лидирующим» этносом в многонациональном Дагестане. В свою очередь к даргинцам были причислены кайтаги и кубачинцы, что сделало их вторым по численности народом республики. По оценкам представителей других национальностей Дагестана, в результате осуществленных акций сложился своеобразный политический альянс аварцев и даргинцев, который на десятилетия якобы узурпировал высшую власть в автономии. А ведь каких-либо узурпаций традиционная модель местного общества не терпела, стремясь к равновесию политических (в широком смысле) сил. С началом «перестройки» данные вопросы стали чрезвычайно актуальными в республике. Но об этом позднее.

Советско-колхозное строительство, широко развернувшееся в горных районах в 1930-е гг., безусловно, напрямую затронуло жизнь сельских обществ. Со временем проявились определенные достижения нового порядка (например, выведение новых высокопроиз-

водительных пород скота, бытовое переустройство жизни населения). Вполне закономерно, что новый, навязанный извне уклад бытия (пожалуй, только красные партизаны создавали колхозы по собственной инициативе) подорвал многие основы функционирования прежней социальной культуры, по крайней мере, этнографами зафиксировано прекращение проведения населением ряда календарных праздников и традиционных сборов членов мужских союзов именно в это время. Вместе с тем, новый порядок, хотя бы в хозяйственном отношении, но по возможности адаптировался местными жителями к привычным для них устоям жизни. Как правило, колхозы функционировали в территориальных границах угодий *джамаатов*. Сохранялся порядок регулирования пользования всем комплексом общинных угодий. Под угрозой высоких штрафов запрещалось самовольное изменение использования любых категорий земель в пределах владений колхоза, выступавшего в роли традиционного *джамаата*. В разных селениях вспоминают, что при формировании колхоза хозяйственный инвентарь частных лиц, скот, домашняя птица были занесены в регистрационные книги и учтены как обобществленное имущество, то же произошло с земельными наделами, однако на деле селение (*джамаат*) и его жители продолжали жить почти по-прежнему. В глухих горных селениях фамильные участки могли сохраняться на протяжении едва ли не всего советского периода, появлявшимся время от времени проверяющим регулярно обещали исправить положение дел, но по их отбытии жизнь продолжала идти своим чередом. Подобные факты оттеняют живучесть традиционных хозяйственных и общественных практик, которые и в сильно измененных условиях стремились проявлять себя.

В то же, советское, время местное общество как социокультурная целостность оказалось вовлеченным в предельно масштабное и динамичное движение.

В самом начале XX в. некий дагестанец сетовал на то, что его земляки в отличие от горцев других областей Северного Кавказа весьма неохотно переселяются на равнину ⁵⁹ (в этом регионе в качестве расхожего и более понятного эквивалента термина «равнина» используется слово «плоскость»), которое лучше оттеняет при-

родно-географическое «противолежание» «верховых» и «низовых» территорий, обозначая его как своего рода оси абсцисс и ординат; вспомним что в аварском языке корень *magI*, от которого производны «горец», «горский» имеет значения «гвоздь», «кол»). Тогда как среди осетин, ингушей и др. уже во второй половине XIX в. началось массовое переселение на плоскость, а с установлением советской власти данный процесс обрел еще более интенсивный характер, абсолютное большинство дагестанских горцев на призыв «вылезти из каменных мешков и поселиться на цветущих полях» отвечало так: «Если даже цепями потащите, не пойдём на плоскость!», «Мы как гвозди вколочены в эти скалы. Никто не имеет права вытаскивать нас из наших гнезд». В этом проявлялись не столько общий консерватизм местных жителей, сколько воздействие мировоззренческих основ культуры, с их доминантным образом «дома-селения» и т. п. В середине 1920-х гг., когда население горных районов Северной Осетии уже не превышало 14% от общей его численности, во всех равнинных округах ДАССР насчитывалось только 2,5 тыс. горцев — аварцев, даргинцев, лезгин, лакцев и др., или 2 % населения равнины. Контраст впечатляющий. Однако инициированный сверху и якобы во благо обделенных землей горцев процесс переселения на равнину со временем пошел и в Дагестане. Общее число дагестанских горцев, вовлеченных (добровольно, а в основном вынужденно) за период с 1930-х по 1970-е гг. в переселенческое движение, колеблется в диапазоне от 200 до 300 тыс. чел. Для них было организовано почти восемь десятков новых населенных пунктов (при этом многие из них размещались и в существовавших селах), создано более 100 совхозов и колхозов. В ходе реализации планов переселения была снята острота земельного вопроса в горных местностях, а переселенцам предоставлены возможности для широкомасштабной экономической деятельности в новых условиях — выделены обширные земельные угодья, на первых порах отсутствовало налогообложение, в дальнейшем были предоставлены значительные льготы по нему. Очевидные издержки реализации переселенческой программы — забрасывание многих селений в горах, разрушение системы террасного земледелия, обезлюдение горных районов и др. Однако переселение родило и иные проблемы.

Последнее двадцатилетие

Адат не допускал продажи участков земельных владений общины. В общину принимали бедствовавших, нуждавшихся в поддержке чужаков и даже выделяли им земельный надел. Однако это правило только дополняло основной закон недопущения размывания хозяйственно-экономической целостности общины — основной социальной структуры.

То, что произошло с землями кумыков (а именно кумыки издавна расселялись на предгорных и равнинных территориях Дагестана) в результате переселения горцев, было воспринято последними, как народом, т.е., по новым меркам, субъектом политических отношений социальной общности «Дагестан», откровенным нарушением их прав. Благоприятные условия, созданные для горцев-переселенцев: выделение нередко значительно больших, чем у жителей кумыкских аулов, земельных участков, льготы налогообложения, сохранявшиеся за переселенцами на протяжении десятилетий, а также переселение кумыков из пригородов Махачкалы в Хасавюртовский район на место депортированных в 1944 г. чеченцев при одновременном заселении освобожденных ими территорий горцами и др. — вызвали в итоге недовольство среди кумыков. Ныне «горцы» весьма значительная, а кое-где и преобладающая часть населения равнины — территории традиционного расселения кумыков. В Кизилюртовском районе аварцы составляют 80 % его жителей, в Хасавюртовском — почти 40, в Бабаюртовском — более 20%, а с учетом проживающих там же переселенцев других национальностей — лезгин, даргинцев, лакцев — процент горцев еще более значителен.

Данный вопрос едва ли не изначально выглядел злободневным для жителей «равнины», но с рубежа 1980 — 1990-х гг., со времени оформления в новых политических условиях страны национальных общественно-политических движений, в том числе кумыкского («Тенглик» — равенство), он оказался одним из наиболее острых и проблемных для Дагестана. Лидеры указанного движения открыто заявили об ущемлении прав их народа в республике функционирующего формата, а в качестве решения проблемы наметили созда-

ние самостоятельного автономного образования в рамках Российской Федерации, на худой конец Республики Дагестан, с предоставлением прав легитимным органам такого образования самим решать вопрос о правах владения кем-либо землями Кумыкии.

Другой «удар» по административно-территориальной целостности Дагестана тогда же пришелся из его южных районов, населенных лезгинами. Лезгинской общественностью и до указанного времени ставился вопрос о пагубных последствиях разделения народа в рамках советского национально-государственного устройства, когда одна часть народа оказалась в пределах Дагестана и РСФСР, а другая в союзной республике Азербайджан, и в последней лезгины подвергались и подвергаются тюркизации (азербайджанизации). После распада СССР данный вопрос стал еще более острым, ибо разделяющая народ граница превратилась в государственную. В обоих государственных образованиях — в Азербайджане и в Дагестане — лезгины заявили о том, что воспринимают себя национальным меньшинством, превращенным в таковое по злой воле конкурирующих с ними «сил». «Правителей, — заметил автор одной из публицистических статей, — напугала многочисленность лезгин. Тогда (во второй половине 1940-х — начале 1950-х гг. — Ю. К.), как от куска мяса, от „новой” нации отрезали табасаранцев, рутульцев (а также агулов, цахуров), чтобы теперь лезгины не перевешивали в торговле за власть (имеется в виду упоминавшееся ранее признание самостоятельными малых народов лезгинской группы. — Ю. К.)... Нет народа — нет проблем. Маленький народ — маленькие проблемы».⁶⁰ И коль скоро в «торговле за власть» лезгинам были отведены вторые-третьи места (они, в подаче идеологов лезгинского движения, «не были той национальностью, которая вдруг присваивает себе право говорить от имени всего Дагестана», не в пример аварцам и даргинцам), то «и сидели они все семьдесят (советских. — Ю. К.) лет на голодном пайке... Районы, где проживают лезгиноязычные народы в Дагестане, являются наиболее ущемленными в экономическом и социальном развитии».⁶¹

Так звучали претензии лидеров национальных движений крупных субъектов политики к властям республики. Не была безгласной и общественность ряда малых, в первую очередь андо-дидойс-

ких народов, которых в свое время причислили к большому соседу — аварцам.

Оказавшись лишенными статуса самостоятельных, эти народы потеряли возможность обучать детей в школах на родных языках.⁶² Дети начинают знакомство с «большим миром» посредством непонятного им аварского языка, продолжают на еще более «таком» русском, а в итоге становятся «полуязычными» людьми, т. е. не владеют в должной мере ни одним из языков. Как следствие этого их возможности выстраивать свои жизненные карьеры оказываются существенно урезанными. Малые народы андо-дидойской группы не имеют представительства в республиканских органах власти, при том что не отличающиеся от них многочисленностью агулы, рутульцы и цахуры таковым обладают.

В итоге малые и некоторые из больших народов громко заявляют о необоснованном, незаслуженном поражении в правах одних и существенном ограничении в них других. «Народ» (а с 1990-х гг. столь же популярным стало понятие «этнос») оказался ныне главным, а то и единственным субъектом политики, экономики, культуры. Сам же «народ»/«этнос» характеризуется как органичная природная данность. «Этнос (народ) начинает умирать тогда, когда становится на путь превращения в аморфную массу, именуемую населением»; «Родину, нацию и родителей не выбирают, они даются нам всевышним раз и навсегда вместе с „кровью предков“». Подобными словами ориентирует своих читателей в социально-политических реалиях современного мира газета «Дидойские вести». В программных документах кумыкского народного движения говорится о восполнении и защите от новых посягательств со стороны земельных угодьев кумыкского народа, которые должны стать базой «восстановления всех структур этнизации» и этноса, представляющего собой историко-генетическую и духовную общность.

В подобном восприятии реалий современного мира и репрезентации себя в нем («себя»-«народа» — звена общности в рамках новых коммуникативных связей) не трудно увидеть отсылки к традиционной модели социального порядка. А такой моделью являлся *джамаат*. Там каждое его звено — *тухум* (в трансформированном виде — квартал) — имело гарантированное представитель-

ство в органе власти — в народном собрании, и потенциально могло рассчитывать на активное участие в общинной жизни, а через это определять собственную судьбу, могло рассчитывать на долю в общинном запасе богатств, в виде земельных угодий и т.д. *Тухум* не был родом в классическом понимании данного термина, не имел он и общей собственности, однако его члены отчетливо сознавали и реализовали коллективную солидарность (*тухум* был в ответе перед общиной за каждого своего члена), берег свое «родовое имя» и свое «родовое тело», возводя собственные корни к реальным или вымышленным предкам. Подобная солидарность обеспечивала права *тухума*, а через и него и всех его членов в системе общинных связей.

Коль скоро ныне в основу конструируемой этничности кладется «естественный» (примордиалистский) подход, выводящий «народ»/«этнос» из «родового»/кровного братства («... нация... дается нам всевышним раз и навсегда вместе с „кровью предков”»), то логика желаний непризнанных народов получить свой «кусочек общего пирога» со стола власти (как бы иронично не относились к подобным желаниям официальная власть и официально признанные народы) не только понятна, но и резонна. Резонна в свете видения социального пространства той или иной территориально-политической, экономической системы, как обладающей «общим богатством», на часть которого имеет право каждый субъект, если он не поражен в правах, т. е. не ликвидирован как субъект.

* * *

В первой половине 1990-х гг. кризис дагестанской государственности был налицо. Он не оказался уникальным явлением в жизни бывшего СССР, но имел характерные особенности по причине крайне пестрой структуры республики, состоявшей из «этносов-наций». Дележ «пространства» опустился до низовых звеньев социальной и хозяйственной жизни — до разделения совхозов предгорных и равнинных районов (где оказалось большое количество переселенцев с гор) на хозяйства по национальному принципу. Эта ситуация напоминала до наоборот ту, что имела место 50 лет ранее, когда

бригады и звенья создававшихся колхозов формировались по тумному принципу. Федерализация Дагестана по национальным территориям стала злободневным вопросом. В качестве альтернативного ей компромисса предлагалось четкое соблюдение «принципа „попеременного” назначения на те или иные должности республиканского масштаба людей различных национальностей, в том числе и малых, в количественном отношении». То есть «всем сестрам по серьгам» — дань эпохе перемен в пространстве бывшей «империи», но равно выражение общинного сознания, актуализированного в переходном состоянии общества. Хотя, как оказалось, на деле данный принцип в целом и раньше учитывался, по крайней мере, на высшем этаже республиканской власти и среди «главных» субъектов дагестанского пространства.

В 1948 г. во главе республики, а таковым являлся первый секретарь обкома КПСС, стал «коренной» дагестанец (ранее им был азербайджанец), конкретно аварец А. Даниялов, до этого работавший председателем республиканского Совмина. Освобожденную им должность занял лезгин, а Верховный Совет возглавил кумык. И по-своему стройный порядок ротации «основных этносов» в эшелоне высшей власти соблюдался до развала СССР. В этот период действовали сменявшие одна другую «тройки»: аварец — лезгин — кумык, аварец — даргинец — кумык, даргинец — кумык — аварец, даргинец — аварец — кумык, аварец — кумык — даргинец.

Количественный состав высших должностей, равный трем, определялся структурой советской государственной системы. Однако любопытно заметить, что он не очень-то и формально соответствовал той троичной системе, на которую ориентировалась и которого стремилась достигать, как структурного оптимума, модель «традиционного» дагестанского общества. Конечно же, сравнение троичной советской модели власти с троичным устройством горского *джамаата* (преимущественно как желаемого идеала) может быть предельно косвенным, более того — случайным.

От подобных сравнений и отсылок к принципам давнишней системности можно было бы легко отмахнуться, если бы не крайне острая реакция дагестанского общества (или заинтересованных представителей основных субъектов оного) при разрушении тро-

ичной модели высшей власти. В связи с устранением КПСС с позиции руководящей инстанции и ликвидацией должности 1-го секретаря обкома высших должностных лиц стало двое. Последняя властная «тройка» представляла собой сочетание: аварец — кумык — даргинец. Теперь первое лицо из этой обоймы, и лицо «этнизированное», выпало. «Основной», наиболее многочисленный субъект-этнос общего пространства оказался не «при месте». И очень скоро, в феврале 1992 г., произошел «стихийный» захват власти в Духовном управлении мусульман Дагестана, муфтий кумык был смещен и на его место поставлен аварец. «Этнический паритет» и троичная система власти оказались восстановленными. Случайно ли, в контексте традиционного наследия? Конечно. Но случайное здесь все же выглядит отзвуком, пусть и косвенным, но закономерности, которая была принята в данном социально-политическом пространстве как наработанный опыт.

Однако в официально светском государстве «церковный» лидер в триумvirате власти не был уместен. Основная структура требовала корректировки, и таковая вскоре была произведена. Рядом с главой правительства появились глава Народного собрания (парламента) и председатель Государственного Совета. Национальный расклад должностей был таков (в порядке перечисления): кумык — аварец — даргинец.

На фоне прочих республик Российской Федерации, установивших главами своих политических образований избираемых президентов, Дагестан до недавнего времени принципиально обходил этот вопрос. По поводу введения в РД поста президента в 1990-е гг. трижды проводились референдумы, и голосовавшие «за» введение данного поста составляли не больше 30 %. Конституция 1994 г. узаконила систему государственной власти, которая ориентировалась на паритет основных субъектов дагестанского политического пространства. Выражением последнего стал Государственный Совет, который формировался по особому регламенту. Он являлся коллективным президентом Республики и состоял из 14 человек — представителей конституированных народов и в него, согласно Конституции Республики, «не может входить более одного представителя от одной и той же национальности». Госсовет возглавлял председатель,

которым, во избежание нарушения указанного паритета, не мог быть избран дважды представитель одной и той же национальности.

На момент принятия Конституции введенные в нее пояснения и уточнения предполагали, что занявший пост Председателя Госсовета 64-летний Магомедали Магомедов (даргинец) вскоре покинет его. Однако реальные сложности необходимых в этом случае множественных перестановок (с учетом национального критерия) в разных высших структурах власти вынудили заинтересованные влиятельные стороны принять в 1996 г. одну поправку к Конституции, в 1998 г. — другую, в 2001 г. — третью. Благодаря им главой дагестанского государства все это время оставалось одно и то же лицо — даргинец М. Магомедов, который в связи с введением в 2003 г. в действие новой Конституции республики предполагал стать президентом. В итоге в Дагестане последние годы много говорили не только о даргинизации власти (данный тезис подкрепляют фактом пребывания на посту мэра Махачкалы также даргинца), но и о превращении ее официального лидера в Дагестан-баши. Правда, звучат и другие оценки, согласно которым в такой «плюралистической структуре сил», каковой является Дагестан, авторитарное правление невозможно. Иницилируемые федеральным центром изменения властных структур Дагестана (с нивелированием национального принципа их формирования или представительства в них), по мнению аналитиков, в перспективе не только обусловят утрату связи политической власти с реальными настроениями в обществе, но лишат республиканскую политическую структуру динамизма.

В начале 2006 г. президент РФ освободил М. Магомедова от должности. Первым президентом Дагестана стал аварец Муху Алиев, ранее занимавший пост главы Народного собрания. О «национальной» составляющей подобного выбора, о его закономерности и т. п. можно строить весьма определенные предположения.

* * *

Национальные сюжеты в новейшей истории Дагестана тесно связаны с вопросами религии. Восстановление здесь с началом перестройки позиций ислама было закономерным по многим причи-

нам. В настоящее время Дагестан является самым религиозным административно-территориальным образованием Российской Федерации. За 15 лет, с 1986 по 2001 г., количество мечетей в республике возросло с менее чем трех десятков до почти 1600, число мусульманских учебных заведений разных ступеней в начале XXI в. составило десятки и сотни; количество выезжающих в *хадж* (паломничество в Мекку), в 1998 г. достигнув максимальной отметки и перевалив за 13 тыс., в дальнейшем снизилось в несколько раз, но все равно представляет значительную цифру.

Такие показатели существенно различаются по разным районам республики. В первой половине 1990-х гг. количество мечетей в даргинских и аварских селениях в 1,5–2 раза превышало оно в кумыкских и в 3–5 раз в районах проживания табасаранцев, лакцев, лезгин. Парадокс заключается в том, что среди тех национальных общин, которые одними из первых (в VIII–XI вв.) приняли ислам в Дагестане (это лезгины, лакцы, цахуры), наиболее выражена «эрозия» мусульманской веры и тенденция к секуляризации. Обычно это связывают с более высоким образовательным уровнем населения и с более жестким характером проведения в свое время советизации данных районов. Однако нужно заметить, что за тысячелетний период ислам в южных и частично в центральных районах края по-своему натурализовался и обрел на местной почве самобытные черты народной религии со множеством «своих» святых (*шейхов*) и связанных с их почитанием культовых мест (*зияратов*). Среди принявших ислам в XIV–XVII вв. (а в ряде случаев и позднее) аварцев и андо-дидойцев его укорененность обладает собственными характерными особенностями. У аварцев и андо-дидойцев тоже имеется изрядное количество *шейхов* и связанных с их почитанием *зияратов*. Вместе с тем, в ряде групп этого населения виден своеобразный прозелетизм, так что с середины 1980-х и в 1990-е гг. религиозный подъем носил среди них особо массовый характер, с которым не сравнится ни один регион Дагестана. Ссылки на раннее или, наоборот, позднее утверждение в своей среде ислама звучат довольно часто, подобными фактами оперируют, поясняя то или иное положение в общественных настроениях масс. Так если лакцы подчеркивают, что их предки вместе с предками лезгин

первыми среди дагестанцев приняли ислам, но первыми же и «оставили» его, а в итоге нынешнее поколение представителей этих народов весьма и весьма атеистично, то андо-дидойцы (по крайней мере, некоторые из их числа) апеллируют к обратному — к принятию их предками ислама в числе последних («самыми последними»), из чего якобы следует, что они в последние два столетия и в настоящий момент являются «самыми религиозными» людьми в регионе и от «ислама никогда не откажутся».

Переживание местной средой религиозного аспекта бытия связано с этнополитическими и культурно-историческими аспектами жизни. В целом можно считать закономерным и то, что в XIX в. аварцы и андо-дидойцы являлись основной силой Кавказской войны в Дагестане и оплотом имамата, и то, что в середине XX в. аварцы оказались «ведущим» народом республики и в силу отмеченного ранее главным субъектом («действующим лицом») региональной политики. В настоящее время они активно участвуют в борьбе за власть, где духовная власть (при том что ислам не предполагает формального духовенства и иерархии) становится не столько специфическим, сколько действенным каналом достижения желанной цели.

Захват «аварцами» власти в Духовном управлении мусульман Дагестана (ДУМД), призванный компенсировать утрату партийного поста в руководстве республики, вызвал ответную реакцию и появление национальных и территориальных духовных управлений — кумыкского, даргинского, Южного Дагестана — которым, правда, суждено было просуществовать недолго, в 1997 г. они были ликвидированы. Высшая религиозная администрация республики оказалась монополизированной, а ДУМД возглавляет Саид-афанди Чиркейский — личность, судя по всему, властолюбивая и достаточно амбициозная.⁶³ Его окружение называет всех прочих *шейхов* самозванцами. В целях борьбы с *ваххабитами* и иными оппонентами выстраивается «церковная» структура (что, повторю, противоречит нормам ислама) с «имамами районов/городов», которые должны влиять на выбор имамов сельских мечетей и их политику. В свою очередь ДУМД пользуется покровительством официальной власти республики.

Соотнося значение религиозного и этнического факторов в жизни современного Дагестана, можно отметить их почти равновеликое значение. Однако то, что возрождение ислама здесь носило и носит политический характер и связано с вопросом о власти, отводит религиозную идентичность на второй план, а единство мусульман республики оказывается практически невозможным. Наднациональный характер *ваххабизма*, не сочетавшийся с активизацией национального фактора, а также отрицание ваххабитами местной специфики ислама и неприятие ими бытовых традиций населения, заложили основу их поражения в Дагестане.

В целом умонастроения людей противоречивы, к тому же они могут динамично изменяться. Какие-либо обобщения делать трудно.

Можно лишь отметить, что благодаря усилиям инициативных групп этническая идентичность среди ряда малых народов приобрела и сохраняет актуальность. В ходе переписи населения 2002 г. дидойцами самоопределились 15 тыс. человек, андийцами — 22 тыс., каратинцами, ахвахцами, бежтинцами — по 6 тыс. чел. и др. Заявив себя подобным образом, общественность данных народов рассчитывала на «восстановление исторической справедливости», на обладание «собственной национальной политикой» и на материальную поддержку со стороны государства, предусмотренную для малочисленных народов. Желание иметь свою «национальную политику» — это заявка на непосредственное участие в распределении «общей доли» всех конституированных субъектов общего пространства в масштабах республики и страны. Несмотря на внушительные цифры переписи, вопрос о восстановлении статуса этих народов как самостоятельных остался «висеть в воздухе», судя по всему, аварское лобби в правительственных инстанциях республики противится подобным изменениям. Не менее примечательно и другое. Соседи указанных народов — тоже малые народы андо-дидойской группы — багулалы, чамалалы, хваршины, годоберинцы — в ходе переписи в абсолютном большинстве заявили о себе как об аварцах. Для них национальная идентичность оказалась не столь значимой. Одна из причин этого — превалирование в их самосознании религиозной (исламской) составляющей (что можно отчасти

объяснять тем, что местные селения являются родиной ныне известных религиозных деятелей, в том числе ваххабитского толка). В любом случае очевиден протестный характер самоидентификации населения в условиях очень существенных трансформаций социально-политического пространства как в Республике Дагестан, так и в Российской Федерации в целом. Трансформации отражают кризисное состояние общества, которое отчасти сродни явлениям, которые переживало население Горного Дагестана в начале XIX в. И сейчас умы людей отягощены ощущением безвременья, в котором векторы могут легко изменяться. Идентичности время от времени меняются, и данный процесс не имеет однозначного направления (например, в последнее время среди дидойцев отмечается рост популярности идей ваххабизма).

Равно проблематично (и, может быть, ошибочно) говорить об аварцах как некоей целостности, о единстве аварской этнопартии, и то же применительно к другим народам и их общественно-политическим силам. Национальные общественно-политические группирования, этнопартии делятся на районные, субэтнические, джамаатские группы/части (например, аварцы на гунибскую, чародинскую, хунзахскую, гумбетовскую и др.), функционирующие в политике, экономике, криминале и т.д., и противоречия между ними могут быть и часто бывают не меньшими, а то и большими по сравнению с таковыми, возникающими с иноэтничными группами. Так что власть в Духовном управлении мусульман Дагестана захватили не аварцы как таковые, а довольно узкая группа аварской этнопартии. Равно, если некоторый прозелетизм в аварской среде и можно разглядеть, то связывать его надо с определенными группами данного этнокультурного массива. Как раз на отсутствие единства в своей среде часто пеняют сами аварцы в связи с якобы имеющей место даргинизацией власти в Дагестане. «Аваризация», «даргинизация» и т.п. — очень общие определения и характеристики, отражающие положение дел в республике в приблизительных категориях и оценках. Для массы рядового населения их оказывается достаточно, но для анализа ситуации — в целом нет; ориентируясь на них, можно лишь говорить, например, что национальные группировки в бизнесе, в политике и т.д. сдерживают амбиции и излиш-

ную активность, уравнивают друг друга. Однако относительная устойчивость ситуации в Дагестане во многом определяется раздробленностью самих этнопартий.

* * *

Что в современных условиях происходит с той структурой, которая традиционно являлась базовой единицей дагестанского общества, т. е. с *джамаатом* (общиной)?

В этой связи нужно упомянуть, что правительство Республики Дагестан в середине 1990-х гг. обсуждало законы о сельской общине и о сельском самоуправлении, и это было обусловлено некоторыми реалиями и отчасти инициировано снизу. Реалии заключались в том, что местное население не спешило отказываться от еще существовавших в то время колхозов и совхозов, а также сельских советов как форм организации хозяйственной деятельности и общественной жизни. Такой консерватизм проистекал из достаточно конкретных представлений о формах общежития, сложившихся из накопленного современными людьми, но главное их предшественниками социального опыта. Если в 1930-е гг. колхозную систему старались адаптировать к местным практикам, и отчасти это удавалось делать, то в 1990-е гг. колхозы и совхозы воспринимались в какой-то мере наследниками прежних *джамаатов*. И если в тот период многие колхозы и совхозы горной зоны были расформированы, то через непродолжительное время восстанавливались в несколько измененном формате, как акционерные общества, кооперативы и т.п., и в границах угодий прежних *джамаатов*.

В большинстве случаев их нынешнее экономическое положение незавидное, спрос на производимую ими продукцию — шерсть, мясо, молоко — снизился, тогда как цены на технику, бензин и т.д. возросли. Многие горные хозяйства оказались в тяжелом положении и по причине разрыва хозяйственных и социальных связей со своими дочерними структурами в равнинной зоне. Последние организовывались в 1950–1970-е гг. как прикутанные хозяйства (*кутаны* — зимние пастбища). Со временем многие из них экономически превзошли свои материнские структуры, но до 1990-х гг. это

были единые хозяйства (колхозы, совхозы). Сейчас положение другое. Хотя формально акционерные общества и т.п. могут значиться в прежнем формате (т.е. объединяющими хозяйства горной и равнинной зон), а жители равнинных (прикутанных) поселков продолжают быть прописанными в горных селениях, откуда они или их родители некогда переселились,⁶⁴ но на деле в очень многих случаях произошел разрыв связей, и горные хозяйства оказались в трудном положении. Однако и в такой ситуации отказываться от коллективных форм организации жизни их население не спешит. Регулярно поднимаемая тема раздела земельных участков между отдельными домохозяйствами обычно не получает разрешения; реализации такого плана сложна уже в том отношении, что возврат к семейным участкам (что является одним из основных требований) трудноосуществим ввиду перераспределения наделов между колхозниками в советское время.

В некоторых публикациях отмечается, что власть в горных селениях, например западных районов республики, захватило духовенство, что оно распоряжается всеми землями и помимо лидерства в общественной жизни руководит еще и хозяйственной деятельностью населения, якобы организованного в «колхозы-джаматы» (религиозные общины).⁶⁵ Такая оценка грешит преувеличением. Цитированный ранее Н. Самурский дал исчерпывающие пояснения активности духовенства во всех сферах «традиционной» модели жизни местных горцев. В свете них можно понять, почему в последние годы, когда федеральный центр предписывал отказаться от системы «советов» (в том числе сельских советов), население пребывало в откровенной растерянности и на призыв того же центра самоорганизовываться ответило тем, чем могло — обращением к собственному социальному опыту досоветского периода. Специфика современной общественной жизни горцев Дагестана, в частности, состоит в том, что роли и функции в ней во многих случаях распределяются с учетом «традиции», а действия «выдвинувшихся» персон обусловлены вызовами нынешних условий жизни. Такими персонами часто оказываются представители духовенства, которое, однако, не является сегрегированной группой общества. *Имамов мечетей* (*имам* — предстоятель на молитве, духовный ру-

ководитель, глава мусульманской общины) выбирают прихожане из собственной среды, при этом наиболее авторитетными кандидатами могут оказаться бывший колхозный шофер, зоотехник и т. п. Присылаемые Духовным управлением лица, имеющие специальное образование, далеко не сразу, а то и вовсе могут не приобрести авторитета в силу своего молодого возраста, а главное незнания разнообразных обстоятельств местной жизни.

В Дагестане, как и других регионах и в стране в целом, идет поиск приемлемых форм организации как хозяйственной, так и общественной жизни. В этом поиске одна из главных ставок делается на возрождение и адаптацию к новым условиям *джамаата*. Но не как религиозной общины, а как основного звена формирующегося гражданского общества, в котором значительное место будет уделено и религиозной составляющей.

Однако насколько современное горское селение готово заново стать *джамаатом*? Ныне в нем лишь кое-что сохраняется от традиционной модели оногo. Есть скорее воспоминание, нежели практика *тухумных* образований, которые в свое время являлись его действенными структурными звеньями. Даже представители среднего поколения, тем более молодежь, далеко не всегда знают свои *тухумные* корни. И это, наряду с новыми условиями жизни, выдвигающими индивидуальное начало на первый план, не склоняет к поддержанию, а на деле чаще возрождению фамильных солидарностей. Сохраняются некоторые сложившиеся в прошлом практики регулирования земельных угодий селения/общины, однако и они сильно трансформированы. В селениях имеются лидеры, в одних случаях светские, в других религиозные, и вокруг них формируются инициативные группы, желающие так или иначе упорядочить и координировать (с использованием советов старейшин и молодежи, совета глав *тухумов* и т.д.) жизнь селения-общины.

Поэтому говорить, что *джамаат*, с изрядными потерями, но, пережив советско-колхозный строй, продолжает функционировать на системных началах, будет натяжкой. Системные начала в большой мере растеряны именно в последние годы, когда происходит (и в значительной мере уже произошел) массовый, хотя в основном в индивидуальном порядке, отток населения из горных районов, и

когда навязанные извне, но в какой-то мере адаптированные к «коренным» правилам общежития «уставы колхозов» и т. п. перестали действовать. Людям становится малоинтересна «родная» земля в том аспекте, который составлял корень бытия их предков. Деньги, приобретенные «на стороне», предоставляют больше шансов выжить, так что системные начала прошлого общежития уходят на второй-третий план. Старые правила заменяются (или уже заменены) новыми законами (здесь можно поставить знак вопроса). Одно из главных прежних системных начал — принцип сбалансированности социальной структуры в новейших условиях просматривается с трудом. Его заменяет «престижность» (которая в былые времена так или иначе контролировалась). В архитектурно-социальном ракурсе горские селения приобретают (а во многих случаях приобрели) иные, чем прежде, очертания и акценты. Это не только и не столько застройка пашен. Дома нуворишей (особняки в виде замков) все чаще красуются над селениями, располагаясь на возвышенных местах. «Народ» это раздражает, но что делать? Прямое ли это влияние «западной» цивилизации, либо косвенное и опосредованное, или, наконец, совокупное действие стороннего фактора и некоторых местных закономерностей социальной эволюции?

В настоящее время популярна тема правового плюрализма. Не углубляясь в нее, замечу, что дагестанское общество и его структурные звенья на протяжении последних столетий в общем и целом находились в рамках такого плюрализма и жили соответствующими практиками. До XIX века эти практики представляли вариант сочетания шариата и адата, так что когда в XVIII столетии общества принимали решения об «установлении» или «усилении роли» шариата (о чем говорилось ранее), то это не означало безраздельного господства там ранее адата. В свою очередь, когда Шамиль отмечал нежелание (да, по-видимому, и неспособность) горцев отказываться от обычаев, он, судя по всему, имел в виду не только бытовые адаты, поэтому и «эпоха мюридизма» не была временем шариатского абсолютизма. Подчинение России и вхождение Дагестана в состав империи вновь изменило соотношение обычного и мусульманского права, добавив в практику еще один компонент в виде общероссийских законов. В итоге различные сферы жизни

населения находились в орбите разных юридических норм, и соотношение первых и вторых менялось. Равно советский порядок, хотя он уже скоро после своего утверждения перестал заигрывать с мусульманским населением страны и добивался полной секуляризации и юридической унификации подведомственного ему пространства, не смог изжить в местных практиках наличия элементов того же адата и шариата. В последние годы наблюдается новый этап местного законотворчества, в котором пытаются совместить элементы мусульманского, «традиционного» и государственного права. Такое законотворчество наблюдается не только на республиканском уровне, но и на местах, где жители тех или иных населенных пунктов или общественность малых народов пытаются выработать собственные «нормативные базы». И если таковым суждено сложиться, то они окажутся оригинальными, и ниша, выделенная в них шариату, будет далеко не той, какая предписана религией, ниша законов государства также своеобразной, а адат, скорее всего, окажется заново изобретенным, нежели воспроизведенным из старой практики. Композиция вновь создаваемых «нормативных баз» будет зависеть от обстановки в каждом конкретном селении, от того, насколько успешно местные сельские общества смогут восстановиться, а в действительности больше сконструировать себя заново как *джамааты*, и на какой базе и в какой форме они будут функционировать — как светские «колхозы» или «колхозы»-мусульманские общины, либо как-то иначе.

Перспектива воссоздания, точнее конструирования заново общины неопределенна, и даже если новейшие практики начнут накапливать положительный опыт, система жизнедеятельности общины явно будет контрастировать с «традиционной». В среде малых народов общины возможно продолжают воспроизведение этничности, однако что на деле она будет означать и какие у нее окажутся шансы на будущее вряд ли кто сейчас сможет пояснить. Хотя бы потому что до половины и больше представителей малых народов ныне дисперсно проживает в городах и в поселках равнинной зоны. Что им даст восстановление статуса народа своей «родовой группы» в новом формате — вопрос открытый. Относительно перспектив общины в зоне традиционного проживания народов крупных можно заметить

почти то же, с той лишь поправкой, что вопрос национальной идентичности в их среде не предопределяется судьбой общины. Трансформации, которые претерпела община горцев в XX в. и за последние два десятилетия, очень существенны. Не менее существенны изменения самой среды функционирования горных общин в сфере природопользования, демографической обстановки и др. Впрочем, в новых условиях, когда большая часть населения республики проживает не в горных, а в равнинных районах и процесс миграции горцев (в первую очередь молодежи) продолжается, особо важно, как будет организовываться жизнь (при этом в условиях непростых межнациональных отношений) в этих районах. Вновь творимый социальный опыт будет расставлять собственные точки над *i*.

Это в полной мере относится и в целом к Стране гор, т. е. Дагестану, который не просто субъект Российской Федерации, но социокультурная общность, отчасти продолжающая и в условиях масштабных изменений внешнего порядка жить с ориентацией на собственный общественно-политический опыт.

¹ *Воронов Н. И.* Из путешествия по Дагестану // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 3. С. 25.

² *Бакланов Н. Б.* Архитектурные памятники Дагестана. Л., 1935. С. 19–20.

³ *Бутков П. Г.* Описание церкесов // Российский государственный военно-исторический архив. Кол. 482, д. 192, л. 29.

⁴ Памятники обычного права Дагестана XVII–XIX вв. Архив. материалы / Сост. Х. М. Хашаев. М., 1965. С. 48.

⁵ Там же. С. 96.

⁶ Там же. С. 75.

⁷ Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. / Сост. Т. М. Айтберов. Махачкала, 1999. Ч. 1. С. 102.

⁸ *Эристов Р. Д.* О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе // Записки Кавказ. отд. имп. Русского географ. об-ва. Тифлис, 1855. Кн. 3. С. 119.

⁹ *Дубровин Н. Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т 1, кн. 1. С. 547.

¹⁰ *Аль-Карахи Мухаммед-Тахир.* Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах / Пер. А. Барабанова. Махачкала, 1990. Ч. 2. С. 84–85, 86.

¹¹ *Чичагова М. Н.* Шамиль на Кавказе и в России. М., 1889. С. 95.

¹² Памятники обычного права. С. 65, 98, 100.

¹³ *Самвелов К.* Из далекого прошлого: Рассказ волонтера // Кавказ. 1876. № 13.

¹⁴ Подробнее см.: *Карпов Ю. Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001; *Он же.* Женский лик Кавказа // Россия и Кавказ: История, религия, культура. СПб., 2003.

¹⁵ Здесь можно провести параллель с недавним прошлым нашего – советского — общества, где наглядная агитация и пропаганда СМИ навязчиво твердили о руководящей роли КПСС и также служили профилактике возможных конфликтов.

¹⁶ Подробнее см.: *Карпов Ю. Ю.* Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996; *Он же.* Мужские союзы в культуре и общественной жизни горцев Кавказа // Россия и Кавказ: История, религия, культура. СПб., 2003.

¹⁷ Дневник полковника Руновского, состоявшего приставом при Шамиле во время пребывания его в Калуге с 1859 по 1862 г. // Акты Кавказской археографической комиссии. Тифлис, 1904. Т. 12. С. 1464; *Руновский А.* Записки о Шамиле. М., 1989. С. 115.

¹⁸ *Гири К.* Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. СПб., 1997. Т. 1. Интерпретации культуры. С. 128, 135.

¹⁹ *Цуциев А. А.* Русские и кавказцы: Очерк привычных восприятий // Научная мысль Кавказа. 2001. № 3. С. 49.

²⁰ *Волков Н.* Старый Черкей // Терские ведомости. 1901. № 74.

²¹ *Абдурахман из Газикумуха.* Книга воспоминаний. Махачкала, 1997. С. 46–47.

²² *Кривенко В. С.* По Дагестану. Путевые заметки // Русский вестник. 1892. № 2.

²³ *Руновский А.* Записки о Шамиле. С. 115.

²⁴ *Цуциев А. А.* Русские и кавказцы. № 3. С. 51

²⁵ См.: *Карпов Ю. Ю.* Личность и традиционные социальные институты: принципы взаимодействия // Северный Кавказ: Человек в системе социокультурных связей. СПб., 2004. С. 152–160.

²⁶ История, география и этнография Дагестана. XVIII–XIX вв. / Архив. материалы. М., 1958. С. 78.

²⁷ См.: *Карпов Ю. Ю.* Джигит и волк. С. 110–118.

²⁸ *Марков Е.* Очерки Кавказа. Картины кавказской жизни, природы и истории. СПб.; М., 1904. С. 541.

²⁹ *Зорич А.* В стране гор. М.; Л., 1929. С. 57.

³⁰ *Алкадари Г.-Э.* Асари Дагестан / Под ред. В. Г. Гаджиева. Махачкала, 1994. С. 32.

³¹ *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского. Тбилиси, 1976. С. 105, 117, 118.

³² *Неверовский А.* Краткий исторический взгляд на Северный и Средний Дагестан до уничтожения влияния лезгинов на Закавказье. СПб., 1848. С. 9–10, 24.

³³ *Дубровин Н. Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1888. Т. 6. С. 300.

³⁴ Там же. С. 286.

³⁵ Характерный взгляд сверху образно передавал своеобразный анекдот периода Кавказской войны. Фабуну этого фольклорного текста вкладывали в уста того или иного персонажа (в том числе Шамиля), и звучала она как крайне скептическая оценка возможностей русских войск добраться до того или иного горного (и в силу этого особо защищенного) селения: «Скорее ишак влезет на дерево, чем русские доберутся в (название конкретного населенного пункта или крепости)».

³⁶ *Блшев М. М.* Россия и горцы Большого Кавказа. На пути к цивилизации. М., 2004.

³⁷ См.: *Бобровников В. О.* Опыт этнографической интерпретации рисунков на южнодагестанских надгробиях (XVII–XIX вв.) // Крат. сод. докл. Лавровских чте-

ний. 1998–1999 гг. СПб., 2001; *Карпов Ю. Ю.* К интерпретации одного изобразительного сюжета на надмогильных памятниках Дагестана // *Кунсткамера: Этнографические тетради.* 1994. Вып. 5–6.

³⁸ *Бобровников В. О.* Мусульмане Северного Кавказа: Обычай, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М., 2002. С. 133.

³⁹ История, география и этнография Дагестана. С. 297.

⁴⁰ Дневник полковника Руновского. С. 1503.

⁴¹ См.: *Карпов Ю. Ю.* Общество – лидер – власть (на примере политических лидеров Чечни и Дагестана конца XVIII – первой половины XIX в.) // *Северный Кавказ: Человек в системе социокультурных связей.* СПб., 2004.

⁴² *Глиноецкий Н.* Поездка в Дагестан. Из путевых заметок, веденных на Кавказе в 1860 г. // *Военный сборник.* 1862. Т. 23. С. 399.

⁴³ Там же. С. 123–124.

⁴⁴ *Абельдяев Н.* Заметки о домашнем быте дагестанских горцев // *Кавказ.* 1857. № 50, 51.

⁴⁵ *Услар П. К.* О распространении грамотности между горцами // *Сб. сведений о кавказских горцах.* 1870. Вып. 3.

⁴⁶ См.: *Бобровников В. О.* Военно-народное управление в Дагестане и Чечне: История и современность // *Россия и Кавказ: сквозь два столетия.* СПб., 2001; *Он же.* Мусульмане Северного Кавказа. С. 142 и след.

⁴⁷ *Азларов М. А.* Андийцы. Историко-этнографический очерк. Махачкала, 2002. С. 65.

⁴⁸ Дагестанский сборник. / Сост. Е. И. Козубский. Темир-Хан-Шура, 1902. Вып. 1. С. 88–89.

⁴⁹ *Руновский А.* Записки о Шамиле. С. 112, 115.

⁵⁰ Примечательна история жителей селения Телетль, которых выселили в Саратовскую губернию. Там им выделили земли и некоторые средства на обзаведение. Однако телетлинцы отказались возделывать землю и строить дома в далеком от родины и по всем параметрам чуждом им крае. Ситуация едва не завершилась трагедией; лишь постепенно люди свыклись со своей бедой и начали обустривать новую жизнь. Однако, как только — через несколько лет — появилась возможность вернуться на родину, они тут же возвратились в свои горы. — *Зорич А.* В стране гор. С. 89–90. Данная история образно характеризует и иллюстрирует восприятие дагестанцами себя в окружающем мире на конкретной земле и ощущения особой связи с ней.

⁵¹ *Кривенко В. С.* Закавказские феодалы // *Новое время.* 1897. № 7711.

⁵² *Пантохов И. И.* Современные лезгины // *Кавказ.* 1901. № 233.

⁵³ *Самурский Н.* Дагестан. М. — Л., 1925. С. 116, 118, 132.

⁵⁴ *Марков Е.* Очерки Кавказа. С. 174, 571–572, 573.

⁵⁵ *Самурский Н.* Дагестан. С. 127–132.

⁵⁶ Коренизация госаппарата при исключении из официальной практики русского языка (Самурский писал, что образование должно быть построено на тюркском, т.е. азербайджанском языке, ибо у местных языков якобы нет перспектив, а русский язык горцы ненавидят; если принять во внимание, что в соответствии с таким планом уже в ближайшее время вся дагестанская интеллигенция должна была говорить и писать «по-тюркски», то русский язык вынужденно должен был бы уйти из всей официальной практики) и сохранение за духовенством роли координатора общественной жизни на местах означали «свою» государственность в

рамках «чужого» государства. «Рамки» не предполагали жесткого контроля союзного центра.

⁵⁷ Количество коренных народов в Дагестане превышает два десятка. Одни из них весьма многочисленны, численность других, наоборот, составляет от нескольких тысяч до нескольких сотен человек. Согласно переписи 1926 г., численность крупных народов составляла: аварцы около 140 тыс. чел., даргинцы – более 100 тыс., кумыки и лезгины – соответственно порядка 90 тыс. и немного более того, лакцы – 40 тыс., табасаранцы – более 30 тыс. чел. Малочисленные народы: 12 андо-дидойских (андо-цезских) народов, проживающих в западных районах республики и в этнографическом и лингвистическом отношении близких аварцам, в общей сложности насчитывали около 40 тыс. чел; проживающие в южных районах рутульцы, агулы и цахуры, в свою очередь близкие лезгинам – чуть более 20 тыс., родственные даргинцам кайтаги и кубачинцы – порядка 15 тыс. человек.

⁵⁸ Сошлюсь хотя бы на такой пример. Даргинский язык делится на 13 диалектов. Общего языка общения у даргинцев в прошлом не было. Литературный язык, на основе акушинского диалекта, начал складываться в советское время, но в бытовую сферу вошел незначительно, так что в настоящее время представители разных диалектов при общении друг с другом в основном пользуются русским языком и предпочитают его в качестве языка школьного обучения с начальных классов

⁵⁹ *Даргинец. Несколько слов о поземельном устройстве дагестанцев // Дагестан. обл. вед. 1913. № 3.*

⁶⁰ Цит. по: *Абдурагимов Г. А. Кавказская Албания – Лезгистан. СПб., 1996. С. 318.*

⁶¹ Там же. С. 318–319.

⁶² Насколько это целесообразно — вопрос другой, о чем свидетельствует опыт малых народов лезгинской группы – агулов, рутульцев, цахуров, сохранивших за собой подобные «привилегии», а также носителей диалектов даргинского языка, среди которых, по желанию местной общественности, обучение с начальных классов ведется на русском языке.

⁶³ По существующей информации, после захвата в 1992 г. ДУМД группировка Саид-эффенди планировала также свергнуть светское руководство республики и создать Республику Аваристан.

⁶⁴ Вопрос официальной регистрации жителей большого числа переселенческих хозяйств и получения сформированными ими населенными пунктами статуса самостоятельных административно-территориальных единиц крайне острый для республики. Против его положительного решения решительным образом выступает кумыкская общественность, тем самым подтверждая и утверждая приоритетные права собственного народа на пользование землями равнинной части Дагестана.

⁶⁵ Народы Дагестана. М., 2002. С. 99, 101.

Е. А. Резван

КОРАН В ИСТОРИИ РОССИИ (рукописи, издания, судьбы)

Не Я ль язык твой одарил
Могучей властью над умами?

А. С. Пушкин. «Подражания Корану»

Коран с момента возникновения и вплоть до наших дней продолжал оказывать и оказывает самое серьезное влияние на различные стороны жизни мусульманского общества. Отношение к Корану, подход к его изучению на протяжении веков и на Западе, и на Востоке обретали свою специфику в связи с важнейшими историческими, культурными и религиозными движениями, сотрясавшими мир. Об истории изучения Корана в Западной Европе написано достаточно много, чего нельзя сказать о судьбе этой книги в России¹, хотя геополитическое положение страны и особенности российской истории обусловили особое отношение к Священной книге ислама. Архивные материалы свидетельствуют о том, что Коран находился в личных библиотеках таких русских царей, как Иван Грозный, Петр I, Екатерина II. Судьба публикаций, переводов и редких рукописей Корана также нередко была связана с личными решениями верховных правителей России.

Первое знакомство русских с исламом было следствием торговых и дипломатических контактов с Волжской Булгарией, Хорезмом, Дербентом, Мавараннахром. К середине XIII в. большая часть русских земель была включена в орбиту политического, идеологического и культурного влияния Золотой Орды², позиции ислама были очень сильны, а полная исламизация завершилась веком позже.

Корану суждено было стать центром одной из ведущих форм идеологического осмысления действительности в эпоху средневековья. Он стал главным источником религиозных предписаний и социальных установлений, этико-культурных норм и стандартов общения. Коран ознаменовал возникновение качественно новой общезначимой знаковой системы, в терминах которой члены мусульманской общины осознавали себя и мир. Сакрализация языка Корана сыграла важную роль в сложении на громадной территории новой социально-коммуникативной системы.

Известно, что по мере упрочения позиций ислама в том или ином обществе присутствие Корана в жизни как отдельного индивида, и так общества в целом приобрело тотальный характер: человек рождался под звуки Корана (3: 35-7; 10: 31; 18: 14, 25; 35: 41), получал имя при чтении *суры Ал-Ахзаб*, больного и кричащего ребенка успокаивали чтением Корана (3:35-7), на текстах Корана человек учился читать и писать, *сура Ал-Фатиха* читалась при заключении брака, человека судили с помощью системы права, в основе которой лежал Коран, с помощью Корана его лечили, тексты Корана, нанесенные на множество бытовых предметов, постоянно окружали человека, *сура Йа'Син* провожала человека в последний путь, тексты Священной книги выбивались на надгробиях, рядом с именем ушедшего... На государственном уровне обладание особо почитаемым списком Корана символизировало право на власть. Коранические сюжеты становятся основой серий литературных произведений, создавая систему нравственных ориентиров, связанных со Священным текстом, формируя общепринятый идеологический код. Коран был и оберегом и оружием, а оружие «упрочалось» и «изощрялось» Кораном.

Изображения коранических текстов — «картин Слова Божьего» — часто играли в мечети ту же функциональную роль, что и росписи христианских храмов, являясь своеобразной знаковой системой, описывающей, в частности, религиозно-мифологическую картину мира. Это привело к тому, что каллиграфия стала основой художественной культуры мусульманских народов³.

Если «письмо и ритуальный язык (языки) — важные определители характера цивилизации в нескольких отношениях»⁴, то степень проникновения коранических текстов и сюжетов в различные

области жизни общества может быть важным маркером степени его исламизации.

Общим местом стало утверждение, что Золотая Орда периода ее расцвета при Узбек-хане и в последующие периоды становилась все более мусульманским государством, однако этот процесс не был завершен. Проследив степень проникновения коранических элементов в различные области жизни общества, можно попытаться установить глубину и интенсивность этих процессов.

Сохранились сообщения, что среди подарков, привезенных египетским посольством хану Берке, был и список Корана, переписанный по преданию третьим «праведным халифом» ‘Усманом б. ‘Аффаном. Этот «первосписок» Священного текста являлся важнейшей реликвией. Каждая из крупнейших исламских династий стремилась завладеть ею. Рукопись, переплетенная в шитый золотом красный атлас, была вложена в драгоценный футляр из темно-красной кожи, подбитый шелком⁵. К Корану прилагалась подставка, выполненная, как и трон, из черного дерева, слоновой кости и серебра⁶.

Египетские послы, прибывшие ко двору Берке, сообщали: «Он и многие его воины приняли ислам, и при перекочевках вместе с ним перевозились мечети-шатры, с имамами и муэдзинами; когда он делал где-либо остановку, он ставил их и в них совершались пять молитв». По их сообщениям, одна из жен Берке, Джеджекхатун, «устроила себе мечеть из ковров, которую возила с собой». «У каждого из эмиров, [находившегося] при нем (Берке), есть свой муэдзин и имам; у каждой хатуни свой муэдзин и имам. *Дети слушают чтение Корана в школах* [курсив мой. — Е. Р.]»⁷. Повсеместно в поволжских городах строились кафедральные мечети, при них действовали медресе⁸. Еще в XII в. в Волжской Булгарии были созданы учебные пособия для медресе, озаглавленные «Насихат асалихин» («Наставления к добротe») и «Бадаван» («Непрестанно»).

По преданию много лет преподавал в медресе основоположник болгаро-татарской литературы Кул-Гали. Накануне монгольского нашествия в 1212 г. он создает поэму, названную «Кисса-и Йусуф» («Сказание о Йусуфе»). В поэме творчески переработан сюжет, широко известный на мусульманском Востоке в его кораническом варианте. Поэма дошла до нас более чем в 170 списках, что, безус-

ловно, свидетельствует о ее громадной популярности на протяжении жизни многих поколений, в том числе и тех, что жили в Поволжье в золотоордынский период.

Среди богословских и литературных трудов Бадр ад-Дина Мухаммада (ум. в Каире в 1280 г.), который, как полагают, являлся сыном Берке, было и толкование Корана⁹. Самой ранней датированной рукописью в коллекции арабографических памятников Государственного объединенного музея Республики Татарстан является четвертый том толкования Корана (*тафсира*) на древнетюркском языке, список которого был составлен Мухаммедом б. Йусуфом Пир-занджи-заде в 913/1507 г.¹⁰ В ИЯЛИ (Казань) хранится и фрагмент списка «Тафсира» Абу ал-Лайса Насра б. Мухаммада ас-Самарканди (ум. 373/983 г.), который может быть датирован 620/1223 г. или 720/1320 г.¹¹ Переписывался и собственно текст Корана, запись на одном из надмогильных камней сообщает, что умерший за свою жизнь составил более девяноста списков Корана¹².

По сообщению Ибн Баттуты в первой половине XIV в. в г. Маджар находился *рибат* знаменитого иракского шейха братства кадириййа, Мухаммада ал-Батаихи. В *рибате* было «около семидесяти факихов; арабов, персов, тюрков, женатых и холостых. Живут они *садакой* (милостыней, раздача которой является нормой, санкционированной Кораном. — *Е. Р.*) Жители почитают их и каждую ночь приводят в *рибат* лошадей, коров и овец. Хан и хатун посещают шейха, делают ему подаяния и получают его благословение»¹³.

В ИЯЛИ (Казань) хранится житие знаменитого накшбандийского шейха *хаджа* Ахраара (1404–1490 гг.), составленное Фахр ад-Дином 'Али б. Хусайном ал-Кашифи ал-Харави (ум. 510/1504–1505 г.). Список сочинения на персидском языке был выполнен в 975/1567–68 г. 'Абд ал-Хайам б. ал-Мираном ал-Пирики (ал-Парики). Это, без сомнения, один из самых ранних списков текста, особо почитаемого среди членов братства накшбандийа¹⁴.

Распространение суфийских учений, постепенное превращение их в «народный ислам» привело, в частности, к возрастанию роли магического в ежедневной жизни. В этой связи интересен исламский амулет-печать, где после басмалы находим стандартную цитату из Корана: «Помощь от Аллаха и близкая победа. И обрадуй же

верующих!» (61:13)¹⁵. Амулет обнаружен при раскопках захоронения в мавзолее-мечети XIV в., в небольшом поселении, расположенном у села Красный Хутор в нынешней Ростовской области на берегу р. Мечетка, притока р. Битюг.¹⁶

До наших дней сохранилось множество оберегов с кораническими текстами (*дога*), необычайно распространенных в Поволжье и Предуралье по крайней мере в XVII — начале XX в. Амулеты, писанные на бумаге, носили в металлических коранницах, специальных амулетницах и кармашках на одежде. Свитки-амулеты, которые назывались *ой догасы* («молитвы для жилища»), держали на книжных полках или в настенных сумках-«конвертах» (*букча*)¹⁷. Гордий Саблуков отмечал, что слова Корана принимались в татарской среде «за надежную защиту от всего вредящего, от сглаза, от очарований всякого вида». Их помещали «на домашних вещах, на столовой посуде, из которой едят и пьют, на вещах, употребляемых особенно женщинами в наряд свой, на серьгах, на перстнях, браслетах, металлических зеркалах, или особых металлических дощечках, бляхах, на лоскутах бумаги и носить их как талисман»¹⁸. Для «врачества против всех болезней» на рубеже XIX–XX вв. широко использовались литографированные листы с кораническими *айатами*¹⁹. Эти явления связаны с торжеством суфийских учений, основы которого были, безусловно, заложены по крайней мере пятью веками ранее.

До наших дней дожила татарская поговорка-эвфемизм: «Мулла читает *Йа'Син*» (т.е. человек умер). Конец XIII — первая половина XIV в. характеризуются *массовым* появлением в изучаемом нами регионе эпиграфических памятников, выполненных декоративными арабскими почерками *куфи* и *сулс* и содержащих коранические тексты и погребальные формулы²⁰, *общие* для всего мусульманского мира. Специалисты уже достаточно давно предложили считать этот факт важным показателем распространения здесь ислама²¹.

Часто на погребальных памятниках выбивался традиционный в таких случаях *айат* 29: 57: «Всякая душа вкусит смерть, потом к Нам вы будете возвращены».

Довольно популярным был и знаменитый «тронный *айат*» (2: 256): «Аллах — нет божества, кроме Него, живого, сущего; не ов-

ладевает Им ни дремота, ни сон; Ему принадлежит то, что на небесах и на земле. Кто заступится перед Ним, иначе как с Его позволения? Он знает то, что было до них, и то, что будет после них, а они не постигают ничего из Его знания, кроме того, что Он пожелает. Трон Его объемлет небеса и землю, и не тяготит Его охрана их, — поистине Он — высокий, великий!»²².

Зафиксированы и *айаты* 55: 26-27: «Всякий, кто на ней, исчезнет и останется лик твоего Господа со славой и достоинством». Здесь важно отметить, что в надписи на надмогильном камне предпринята попытка истолкования этих *айатов*. Их смысл, согласно автору надписи: «Смерть — это конец, которого никто не избегнет». Эпитафия, таким образом, превращается в *тафсир*²³.

Важно отметить, что речь идет не только о могилах исламских проповедников, которые можно было найти практически в любой из частей интересующего нас региона²⁴, о могилах знатных особ или о погребениях приезжих — купцов, ремесленников и т. п. К данной категории относятся, например, надпись на могиле девушки-наложницы, датированной 1294/95 (Коран, 29: 57)²⁵, могилах ремесленников, множества людей, чьи профессии и социальный статус не указаны.

Коранические формулы являются органичной частью эпитафий на местном тюркском языке — ситуация типичная для *всех* исламских областей, где арабский не являлся господствующим языком²⁶.

Традиционные коранические фрагменты украшали и стены мечетей, в архитектуре которых легко прослеживаются среднеазиатские и закавказские влияния. Так, надпись на «мечети Узбека» в Солхате содержит *айаты* 3: 16-17: «Свидетельствует Аллах, что нет божества, кроме него, и ангелы, и обладающие знанием, которые стойки в справедливости: нет божества, кроме Него, великого, мудрого! Поистине — религия пред Аллахом — ислам...»²⁷.

Представленный выше во многом фрагментарный обзор имеющихся материалов подтверждает, что ко времени Узбека в полифонии ордынских городов все чаще и громче звучали арабский и персидский языки (как языки ритуала и культуры) и варианты тюркского (как языка разговорного). Арабская графика постепенно занимала господствующее положение. Коран в ордынском обще-

стве начинал играть ту же роль, что и в давно исламизированных обществах Ближнего и Среднего Востока. Эти факторы были результатом и отражением активных процессов этноконфессиональной интеграции южных и восточных частей Джучиева Улуса, где преобладали тюркские народы, исповедовавшие ислам.

В те годы на Руси была необычайно высока социальная престижность всего ордынского, в том числе связанного с исламом, а Коран звучал внутри Московского Кремля, где вплоть до конца XV в. существовал Татарский двор — официальная резиденция ордынских *баскаков*, ведавших сбором дани для метрополии. Для этого периода характерным было сосуществование православного христианства, занимавшего абсолютные позиции на Руси, и ислама, религии господствовавших ордынцев.

В послеордынский период многие обычаи и порядки, восходящие к исламским прототипам, еще значительное время продолжали играть заметную роль в жизненном укладе русских. Московские князья проводили курс на привлечение в страну военной татарской элиты. Под протекторатом Москвы процветало Касимовское ханство.

Россия, унаследовав территории и в значительной степени государственную организацию ордынцев, оказалась после гибели Византии в 1453 г. в полукольце мусульманских государств. Помимо известного во всем мире герба в виде двуглавого орла в России вплоть до середины XIX в. в сношениях с государствами Востока использовалась *тугра*, заключающая в себе формулу *би-‘инайати Рабби-л-‘аламин* («По промыслению Господа миров»). Едва ли случайно, что вплоть до середины XVI в. в Европе бытовало устойчивое мнение, что русское государство находилось в руках исламизированной татарской элиты, а знаменитый церковный писатель и философствующий богослов Максим Грек (ок. 1470–1555) сокрушался в одном из своих трудов, что жители русской столицы скоро, возможно, будут носить чалму.

Торжеством русской «реконкисты» стало взятие Казани армией Ивана Грозного, последовавшее в 1552 г. — через шестьдесят лет после захвата христианами Гранады (1492 г.). Россия постепенно утверждается в своем превосходстве над мусульманскими соседями. Начался процесс вытеснения ислама из тех сфер общественной и

культурной жизни, где он в той или иной форме бытовал ранее. Идеологической опорой было признано византийское духовное наследие, а Москва была объявлена «Третьим Римом», занявшим место поруганного неверными Царьграда. Курс на конфессиональную унификацию подданных русского государства на долгое время предопределил преобладание жанра полемической религиозно-политической публицистики в качестве основного в корпусе русскоязычной литературы о Коране и исламе в целом. С другой стороны, постепенное включение в состав Российской империи все большего числа территорий с мусульманским населением и необходимость обеспечения его лояльности требовали как объективной информации о религиозных верованиях и традициях, так и уважения к ним. История изучения и переводов Корана в России неразрывно связана с этими двумя тенденциями.

Долгое время основным источником сведений об исламе и Коране служили в России переводы с греческого, латинского, польского антимусульманских религиозно-философских трактатов и исторических трудов. В течение нескольких столетий именно взятые из этих сочинений крайне искаженные сведения о Коране и Пророке Мухаммаде, об основных догматах ислама заполняли исторические, историко-литературные, популярные труды на русском языке, которые в целом были пронизаны религиозной нетерпимостью. Антиисламские памфлеты служили идеологическим обоснованием борьбы с Великой Портой и ее вассалами. Таковы *Ответы христианам противу агарян, хулящих нашу православную веру христианскую*, *Слово обличительно на агарянску прелесть и умыслившего ее скверного пса Моамефа*, принадлежащие перу упомянутого выше Максима Грека, долгое время бывшего основным идеологом религиозно-церковных кругов Российского государства. По своему пафосу работы Максима Грека близки *Толедскому сборнику* Петра Достопочтенного.

В работах ученика Максима Грека Андрея Курбского (1528–1583) и современника последнего, публициста Ивана Пересветова, ратовавшего за присоединение Казанского ханства, проявилась уже большая осведомленность об исламе. В некоторой степени их воззрения сближались со взглядами таких западноевропейских теоло-

гов и публицистов, как Николай Кузанский (1401–1464) и Хуан де Сеговия (1400–1458). Жизнь и деятельность Андрея Курбского и Ивана Пересветова были связаны с западными областями Руси и Литвой. Здесь же в Литве в XV–XVII вв. был осуществлен и первый перевод Корана с арабского языка на славянский, а именно — на белорусский язык. Перевод был выполнен в среде татар, состоявших на службе литовских князей²⁸. Типологической параллелью этому переводу может служить современный ему перевод Корана на мусульмано-испанский (*алхамиадо*).

Все больше татар переходило на русскую службу. В описи архива Посольского Приказа, составленной в 1560 г. при Иване Грозном, упомянут «*Куран татарский, на чом приводят татар к шерти*» (=шарт, т. е. присяга)²⁹. Здесь же имеется любопытная приписка: «78-го (=1570) мая взял Куран ко Государю Петр Григорьев»³⁰. До нас дошел один из списков Корана, который использовался для приведения мусульман к присяге. Это собранный из разнородных фрагментов кодекс, включающий части с параллельным персидским и тюркским переводом.³¹ *Аят* 16:91, использовавшийся для клятвы, выписан в нем золотом. Ниже в рукописи имеется вклейка с текстом, выполненным московской скорописью XVII — начала XVIII вв.: «В Куране на сей статье шертовать присто(i)но, а с той статьи перевод: Глава 15³² О Пчеле именуемо(й) арапски Аджиль Все аще по Бозе обещаестея исполняйте(,) и ничтоже противу клятвы своя да сотворите. Убо Бога призвасте во свидетельство своего обещания, весть бо вся вами творимое»³³.

На сегодняшний день, это, по-видимому, самый ранний дошедший до нас русский перевод фрагмента коранического текста. Рукопись, о которой идет речь, символически представляет и исламское окружение России, и ее мусульманское население.

Постоянно возникавшие конфликты с мусульманскими соседями, и, в первую очередь, в русско-турецких отношениях, диктовали, однако, жесткие идеологические установки: в царском указе от 1681 г., принятом Иваном V, нетерпимое отношение к исламу приобретает характер государственной политики. Именно к этому времени относится написание первого в России сочинения, специально посвященного Корану. В 1683 г. в Чернигове был напечатан со-

ставленный на польском языке ректором Киево-Могилянской коллегии (позднее — Академии) и знаменитым православным полемистом Иоанникием Галятковским (ум. 1688 г.) трактат *Alkoran Macometov Nauka heretycka y zydovska y poganska napelniony. Od Koheleta Chrystusowego rosproszony y zgromadzony...*³⁴. В книге имелось посвящение царевичам Иоанну и Петру, будущему императору России. В этой связи был заказан ее русский перевод, выполненный дважды: анонимным автором и переводчиком Посольского Приказа С. И. Гадзеловским³⁵.

Книга, представляющая спор двух аллегорических персонажей Алкорана и Когелета, не содержит ни подлинных, ни мнимых коранических цитат и выявляет практически полное незнание автора с содержанием Корана. Перу Галятковского принадлежат еще две книги, где он так или иначе касается Корана. Это сочинение *Небо новое*³⁶, посвященное чудесам Богородицы, и противомусульманский памфлет *Лебедь с перьями своими*³⁷. В первом приведены две мнимые и одна подлинная (*айат* 3:45) цитата из Корана³⁸, во втором — лишь мнимые ссылки на Коран, восходящие, по-видимому, к европейской полемической традиции.

Первые инициативы по научному изучению, переводу и распространению Корана в России принадлежат Петру I. В контексте своей восточной политики Петр предпринял целую серию мероприятий, положивших начало систематическому изучению мусульманского Востока. По его приказу в 1716 г. в Петербурге был напечатан первый перевод Корана на русский язык, выполненный неизвестным переводчиком³⁹ (неоднократно приписывался Дмитрию Кантемиру или Петру Посникову) с французского перевода Андре дю Рие. Опубликованный русский перевод назывался *Алкоран о Магомете, или закон турецкий*⁴⁰ и включал также перевод авторского предисловия *Sommaire de la Religion des Turks*⁴¹. Переводчик не только повторил, но и умножил ошибки дю Рие, выказав при этом неглубокое знание французского языка. Уже в силу только этих обстоятельств перевод не может быть приписан ни Кантемиру, ни Посникову, бесспорно, не допустившим бы столь грубых ошибок⁴². Несколькоими годами позднее труд дю Рие был переведен на русский язык еще раз Петром Посниковым (конец XVII в. — пер-

вая треть XVIII в.), врачом, философом и дипломатом (был дипломатическим агентом в Париже в 1702–1710 гг.), доктором Падуанского университета⁴³. Этот несколько более точный перевод сохранился в двух рукописях⁴⁴.

Нуждаясь в более подробной информации о предмете, Петр I поручил своему соратнику молдавскому господарю князю Дмитрию Кантемиру (1663–1723), крупному государственному деятелю и ученому (члену Берлинской Академии наук), вынесшему из пребывания в Турции в юности в качестве заложника хорошее знание ислама и восточных языков, составить подробное изложение содержания Корана и жизнеописания Мухаммада⁴⁵. Переводной с латыни труд Кантемира *Книга Систима, или состояние Мухаммеданския религии* был опубликован в Санкт-Петербурге в 1722 г.⁴⁶. Возможно, рукопись именно этой книги Петр I срочно требовал к себе в Астрахань специальным письмом от 18 июля 1722 г., т. е. в день начала своего персидского похода⁴⁷.

Рост русских интересов на Востоке вызвал появление в течение XVIII в. целого ряда сочинений аналогичного содержания. Они пользовались большой популярностью и неоднократно переиздавались. К концу века в русских периодических изданиях, предназначенных главным образом для развлекательного чтения, довольно часто стали появляться как переводные, так и оригинальные материалы об исламе и Коране, по-прежнему трактовавшемся как «буесловие Магометово».

Новый период в истории Корана в России связан с правлением Екатерины II. Победы в войнах с Турцией, окончательное присоединение Крыма (1783 г.) и других областей с мусульманским населением потребовали срочных мер по организации управления ими и умиротворению населения. Осознание плачевных для интересов государства результатов деятельности основанной по именному указу Анны Иоановны Казанской новокрещенской конторы (1740–1764) и ее одиозного главы Луки Конашевича привело к появлению в манифесте от 17 марта 1775 г. *О высочайше дарованных разным сословиям милостях по случаю заключения мира с Портою Оттоманскою* и особенно в грамоте о веротерпимости от 1785 г. ряда положений, обеспечивавших и регулировавших права мусульман на территории Империи⁴⁸.

В 1782 г. был учрежден *муфтийат* с местопребыванием в русской крепости Уфа. Через шесть лет здесь же создается Оренбургское магометанское духовное собрание, служители ислама впервые получают официальный статус духовного сословия (по аналогии с православной церковью). Строятся мечети, в том числе и в Москве (1782 г.), открываются мусульманские религиозные школы. Так, в 1771 г. в Казани были открыты Апанаевская и Ахундовская *мадраса*, в 1780 г. Амирхановская. Татарским *мурзам* и башкирским старшинам были предоставлены права дворянства (1784 г.), мусульманским купцам даны льготы в торговле с Туркестаном, Ираном, Индией и Китаем.

По указу Екатерины II в 1787 г. в частной «Азиатской типографии» в Петербурге впервые в России был напечатан полный арабский текст Корана для бесплатной раздачи «киргизцам»⁴⁹. Одновременно с этим было отдано распоряжение о строительстве мечетей на государственный счет. По словам самой Екатерины II, оба этих мероприятия были осуществлены «не для введения Магометанства, но для приманки на уду»⁵⁰. Книга была издана на казенный счет. Ее появление являлось также ответом на жалобу татар о дороговизне покупаемых ими за границей книг. Коран был напечатан специально отлитым для этой цели шрифтом, сделанным по рисункам *муллы* ‘Ус_ма’на Исма’и’ла. Рисунок арабского шрифта отличался от всех других арабских шрифтов, применявшихся до этого в России и превосходил все арабские шрифты, существовавшие тогда в типографиях Европы⁵¹. Это издание отличалось от европейских прежде всего тем, что носило мусульманский характер: текст к печати был подготовлен и снабжен подробным комментарием на арабском языке (напечатан на полях) тем же *муллой* ‘Ус_ма’ном Исма’и’лом. В Петербурге с 1789 по 1798 г. вышло пять изданий Корана (по разным данным тираж составлял 1200 или 3600 экземпляров). В дальнейшем казна хорошо зарабатывала на продаже Коранов⁵².

Факт публикации в России Корана активно использовался Екатериной II во внешней политике, в частности в ходе войны с Турцией, дав императрице возможность показать себя покровительницей ислама⁵³.

Инициативы Екатерины II встретили оппозицию со стороны мис-

сионерских кругов, где Коран по-прежнему трактовался в первую очередь как «вредоносное лжеучение», противоречившее христианской вере. Екатерину II обвиняли в том, что, издавая Коран, она помогла усилению ислама среди татар. Особо ей ставили в вину решение учредить Оренбургское магометанское духовное собрание в Уфе. Однако императрица в целом продолжала прежний курс, способствовавший заметному росту влияния центральной власти на мусульманских окраинах империи. Купцы из российских мусульман стали посредниками между Россией и ее мусульманскими соседями, серьезно помогая ее продвижению в глубь Азии. Мусульмане стали широко привлекаться к службе в российской армии и на флоте, где для их духовного окормления были созданы специальные должности *мулл*, *ахундов* и *му'аззинов*.

Указом от 15 декабря 1800 г. были сняты ограничения на публикацию в России исламской религиозной литературы. В 1801–1802 гг. арабский шрифт типографии Академии наук был передан в Казань, где за год до того по просьбе казанских татар при Казанской гимназии была учреждена Азиатская типография⁵⁴. Здесь вышло из печати издание Корана, помеченное 1801 г. и очень близкое по внешнему виду Санкт-Петербургским Коранам. Экземпляры именно этого издания, выпущенные «иждивением Юнусова», а несколько позднее «иждивением Амир-Ханова»⁵⁵, так же как и последующие его перепечатки, получили наименование «Казанские Кораны» по преимуществу. В 1829 г. эта типография была присоединена к университетской, и почти до 1840 г. печатание мусульманской религиозной литературы составляло ее исключительное право. Эти издания, получившие высокую оценку европейских ориенталистов, выдержали множество публикаций и, по существу, вытеснили в Европе предшествовавшие издания Корана. Так называемые «Казанские Кораны», воспринятые как первое мусульманское издание, получили широкое хождение и неоднократно воспроизводились на Востоке (зафиксированы и рукописные подражания)⁵⁶. По мнению Р. Бляшера, возможно, именно они сыграли решающую роль в многовековом процессе закрепления единообразия текста Корана⁵⁷.

Проект Екатерины Великой по публикации и распространению Корана, задуманный как откровенно колониальный, смог получить

такое продолжение в силу особого стечения исторических обстоятельств. К середине XIX в. не только Казань, главный центр русского мусульманства, но и Бахчисарай, Оренбург, Баку, Уфа, Троицк стали значительными исламскими культурными центрами, не уступающими по ряду направлений Стамбулу, Каиру или Бейруту. Этому способствовали промышленный рост, высокий уровень образованности коренного населения, идеи религиозно-политического возрождения, охватившие самые широкие массы, и, не в последнюю очередь, влияние русской культуры. Продукция казанских типографий была одним из основных товаров на книжных рынках Бухары, Самарканда, Ташкента. Кораны, отпечатанные в Казани, можно было встретить в Иране, Афганистане, Индии, Аравии.

Однако был момент, когда судьба Казанских Коранов висела на волоске. В 1849 г. Прокурор Святейшего Синода обратился к Николаю I с просьбой о запрещении печатания в Казани Корана в связи с тем, что это приводит к отпадению от православия крещеных татар. При этом указывалось, что только в одной из частных казанских типографий в течение года было опубликовано двести тысяч экземпляров Корана. На докладе появилась резолюция царя: «Печатание Корана и других мусульманских духовных книг можно запретить». Дело было отдано на рассмотрение Комитета министров⁵⁸. Казанский военный губернатор сообщил, что, в действительности, с 1841 по 1846 г. в двух частных казанских типографиях было напечатано двадцать шесть тысяч экземпляров полного текста Корана и его частей. Тираж других мусульманских книг религиозного содержания составил сорок пять тысяч экземпляров. Аналогичные цифры по казанской университетской типографии за период 1841–1849 гг. составили тридцать три тысячи и тридцать шесть тысяч экземпляров. Было признано также, что как Коран, так и книги религиозного содержания печатаются на языках, которыми абсолютное большинство татар не владеет. Более того, основная часть тиражей отправлялась за пределы Поволжья и составляла заметную статью в торговле России с государствами Средней Азии, где высококачественные российские издания завоевали рынок, вытеснив конкурентов. Прекращение издания мусульманских книг в Казани привело бы, по мнению Комитета министров, к пере-

ходу книжной торговли в руки англичан и контрабанде в российские пределы, придало бы Корану в глазах мусульман еще большую важность и ожесточило бы их против христианства. Было установлено отсутствие связи между ростом мусульманской печати и отпадением крещеных татар от православия. В этой связи существовавшая практика была сохранена, а цензура усилена с тем, чтобы в издаваемых книгах «не помещалось никаких вредных толкований или рассуждений противу правительства и православия»⁵⁹.

Почти одновременно с текстом Корана, изданного по инициативе Екатерины II, были опубликованы два новых его перевода, сыгравшие заметную роль в культурной жизни России. Автором перевода, опубликованного в 1790 г. (опять с французского перевода дю Рие), был известный русский литератор М.И. Веревкин (1732–1795), первый директор Казанской гимназии, где его стараниями было введено, в частности, преподавание восточных языков⁶⁰. Веревкин прекрасно владел рядом языков. В 1763 г. он получил должность переводчика при личном Кабинете Екатерины II. Несомненно, хорошей подготовкой к переводу Корана была его работа над сочинением, посвященным сравнительному анализу русской библейской терминологии с аналогичной латинской, немецкой и французской, а также переводы трудов Аббата Миньо *История Оттоманской империи* и Игнаса д'Оссона *Полная картина Оттоманской империи*.

Два года спустя в Петербурге появился перевод Корана, сделанный поэтом А. Колмаковым (ум. 1804 г.)⁶¹, на этот раз с отражавшего новый уровень европейской ориенталистики английского перевода, принадлежавшего Дж. Сэйлю. Колмаков — профессиональный переводчик с английского, служил в Адмиралтейской коллегии, занимаясь по службе в основном техническим переводом. Вне службы он переводил английскую прозу и писал стихи, выпустив в 1791 г. собственный сборник.

Однако именно переводу М. И. Веревкина суждено было сыграть важную роль в истории русской литературы. Талантливый и плодовитый ученый, комедиограф и переводчик, член Российской и Императорской Академий наук, М. И. Веревкин сумел придать своему переводу высокие литературные качества.

Церковно-славянский элемент, внесенный Веревкиным в свой перевод Корана, привел к торжественности стиля, которой и ожидает читатель Священной книги. Именно этот перевод вдохновил великого русского поэта А.С. Пушкина на создание в 1824 г. поэтического переложения фрагментов тридцати трех сур — знаменитых *Подражаний Корану*. Коранические реминисценции находят также и в ряде других произведений поэта (например, в стихотворении *Пророк*, практически всегда входившем в России в школьные программы по литературе)⁶². Интерес А. С. Пушкина к Корану во многом связан с противоречивыми тенденциями в оценке ислама европейскими романтиками.

Творения А. С. Пушкина способствовали заметному росту интереса к Корану в самых широких кругах русских читателей. Кораном интересуются знаменитые русские писатели и философы П. Я. Чаадаев, Л. Н. Толстой, В.С. Соловьев. Прекрасный переводчик восточной поэзии М. Л. Михайлов (1829–1865) опубликовал фрагменты Корана в стихотворном переводе.

В 1864 г. выходит в свет последний русский перевод Корана, выполненный не с оригинала. Он принадлежал перу К. Николаева⁶³ и был выполнен с французского перевода известного востоковеда и дипломата А.Б. Казимирского, сохранявшего популярность во Франции вплоть до 1920-х гг. Перевод Корана Николаева, связанного с кружком славянофилов, обладал высокими литературными достоинствами. Этот труд, избавивший читателей от необходимости обращаться к старым трудночитаемым переводам, выдержал до 1917 г. пять публикаций и был в 1998 г. переиздан в Казахстане в подарочном варианте, посвященном переводу казахской столицы из Алма-Аты в Акмолу.

В 1859 г. на средства, предоставленные членом Синода Русской Православной Церкви архиепископом Казанским Георгием (с тем, чтобы часть экземпляров была передана в Казанскую Духовную Академию, где стараниями владыки было открыто отделение восточных языков), был издан *Полный конкорданс Корана или ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги*. Труд принадлежал перу Мирзы

Мухаммада 'Али Гаджи Касим оглы (Александра Касимовича) Казем-Бека (1802–1870), личности во многих отношениях незаурядной. Мирза А. Казем-Бек принадлежал к благородному дербентскому роду и родился в г. Реште (Персия), где его отец, возвращавшийся из паломничества в Мекку, нашел свое счастье в лице красавицы по имени Шараф Ниса. Юноше, получившему лишь традиционное мусульманское образование, суждено было стать по отзывам современников и потомков «одним из блистательнейших украшений ориентального мира» и «патриархом русского ориентализма». Он стал создателем знаменитой казанской школы востоковедов, воспитателем плеяды петербургских ориенталистов, первым деканом факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета и заслуженным профессором этого университета, трижды лауреатом Демидовской премии Академии наук, членом-корреспондентом Санкт-Петербургской Академии наук (1835), действительным членом ряда европейских и американских академий и научных обществ. Его работы по языкознанию, истории, философии, юриспруденции, литературе мусульманского Востока принесли ему не только всероссийскую, но и европейскую славу. В 1851 г. по выходе английского издания книги *Дербент-наме* Казем-Бек был удостоен золотой медали королевы Великобритании⁶⁴. Как показывают архивные документы, в том числе и цитируемые ниже, Казем-Бек был одним из главных правительственных экспертов в делах, так или иначе связанных с исламом.

Работа над *Конкордансом* продолжалась более двадцати пяти лет (с 1834 г.) и неоднократно прерывалась как в связи с личными обстоятельствами жизни автора, так и из-за опасений, что публикации подобных работ в Калькутте (*Худжум ал-Фуркан*, начало публикации — 1836 г.) и в Лейпциге (*Concordantiae Corani Arabicae* Г. Флюгеля, 1842 г.) обесмыслят многолетний труд. Однако особенности и достоинства подхода Казем-Бека⁶⁵ (его *Конкорданс* построен не по этимологическому принципу — словарные гнезда расположены в простом алфавитном порядке, весьма удобном для неарабистов, и содержат все контексты употребления)⁶⁶ убедили автора в необходимости издания. В 1855 г. Казем-Бек за свой труд (тогда

еще рукописный) был удостоен персидского ордена Льва и Солнца первой степени⁶⁷.

Книга, изданная на деньги православной церкви, вызвала нападки невежественных ортодоксов, обвинявших автора в попытках пропаганды ислама за православный счет. Казем-Беку пришлось публично разъяснять характер и важность своего труда⁶⁸.

Появление этой работы стало свидетельством преодоления отечественным исламоведением многовекового отрыва от западной ориенталистики. В это время в России складываются имеющие мировое значение рукописные коллекции, включающие большое количество первоклассных рукописей Корана.

Коллекции рукописей и фрагментов Корана начали формироваться в России вместе с основанием в Санкт-Петербурге Публичной библиотеки (1795 г., ныне Российская Национальная Библиотека) и Азиатского Музея Академии наук (1818 г., ныне СПб Филиал Института востоковедения РАН). За годы активной собирательской деятельности здесь возникли коллекции Коранов, являющиеся крупнейшими в России и одними из крупнейших в Европе (двести двадцать восемь единиц описания — РНБ и сто семьдесят одна единица описания — СПб ФИВ РАН). Имеющиеся здесь рукописи представляют собой образцы книжной продукции двенадцати веков — с конца VII — начала VIII в. до конца XIX в., т. е., по существу, весь период бытования арабской рукописной книги. Географический ареал громаден — от Белоруссии до Западной Африки. В целом, рукописи Корана составляют лишь небольшую часть собраний, что существенно меньше доли Корана в общем объеме книжной продукции мусульманского мира — в коллекцию Азиатского музея — Института востоковедения и Публичной библиотеки — РНБ попадали, как правило, лишь списки, в каком-либо отношении примечательные

До нас дошли тысячи и тысячи рукописных копий коранического текста: громадные, которые с трудом поднимет один человек, и крошечные, легко помещающиеся на ладони; роскошные, исполненные по заказу сиятельных особ, и скромные, бывшие надежными спутниками в жизни людей небогатых. Эти списки отражают разные представления о прекрасном, складывавшиеся на протяже-

нии многих сотен лет у разных людей и различных народов. Рукописи Священной книги вобрали в себя все лучшее из того, что было характерно для арабо-мусульманской книжной продукции, ареал распространения которой поистине необъятен. Вряд ли в мире существует еще одна книга, стандартный текст которой мог быть украшен изобразительными элементами, характерными, например, для коптского Египта или Центральной Азии, Валенсии или Индии, Китая или европейского барокко... В этом отношении коллекции рукописных Коранов служат своеобразными путеводителями по морю мусульманской книжности.

Особый интерес представляют дошедшие до нас ранние коранические фрагменты VII–IX вв. Это редкие и исключительно важные источники достоверной информации о раннем периоде бытования Священного текста, периоде, который вызывает сегодня серьезные дискуссии в исламоведении. Каждый из этих фрагментов по-своему уникален и может предоставить внимательному исследователю полезные данные по истории развития арабского письма, о ранних грамматических теориях, небольших разночтениях, которые поначалу допускались в Священном тексте, региональных традициях его передачи и т.п. Сегодня, несмотря на многие десятилетия кропотливых исследований, мы по-прежнему знаем об этом периоде очень немного.

Более поздние рукописи могут послужить интересным источником для изучения локальных традиций переписки и оформления книги, переплетного дела, истории частных и общественных книжных собраний. Сохранившиеся списки Корана навечно остались памятником тонкого художественного вкуса и искренней, глубокой религиозности их создателей и заказчиков.

История коллекций Корана в общих чертах повторяет историю сложения мусульманской части указанных рукописных собраний в целом. Кораны были в числе первых приобретений, как Депо манускриптов Публичной библиотеки, так и Азиатского музея⁶⁹. Списки Корана были и среди последних поступлений, обогативших рукописные коллекции. На протяжении всего XIX в. уникальные и редкие списки и фрагменты Корана активно приобретались у частных лиц в Европе и на Востоке, поступали в фонды в качестве дарений как составная часть военных контрибуций и т. п. Особое зна-

чение имело приобретение Публичной библиотекой у наследников французского востоковеда Ж.-Ж. Марсея (1776–1854) большей части собрания арабских рукописей (сто тридцать три единицы хранения, ныне фонд 921), составленного им во время пребывания с экспедицией Бонапарта в Египте. Гордость коллекции — фрагменты куфических Коранов, происходящих, главным образом, из мечети ‘Амра б. ал-‘Аса (Каир, построена в 643 г.). Это собрание занимает первое место в Европе и одно из первых мест в мире по количеству рукописей почерка *куфи* и арабских пергаментных рукописей. К коллекции Марсея примыкают ранние коранические фрагменты, хранящиеся в СПб ФИБ РАН (двадцать единиц хранения)⁷⁰.

В 1869 г. в Публичную библиотеку Туркестанским генерал-губернатором фон Кауфманом был передан так называемый «Коран Османа» или «Самаркандский куфический Коран», принадлежавший мечети Х^ааджа-Ахрара в Самарканде, несомненно, один из наиболее выдающихся экземпляров Корана в мире⁷¹. Ученик основателя школы русской арабистики В.Р. Розена (1849–1908) А.Ф. Шебунин (1867), подробно проанализировавший и описавший этот список, установил его ближневосточное происхождение (предположительно — Ирак) и время создания (II в. *хиджры*)⁷². Эта работа во многом предвосхитила сформулированные лишь через четверть века идеи Г. Бергштрессера и А. Джеффери о необходимости планового изучения и описания ранних списков Корана.

В 1905 г. в Санкт-Петербурге факсимиле с прорисовки этой рукописи было опубликовано С. И. Писаревым в виде полноразмерного гигантского фолианта⁷³. Лишь небольшая часть тиража в пятьдесят экземпляров попала на книжный рынок. На протяжении ряда лет это издание было популярным дипломатическим подарком российского правительства на мусульманском Востоке (его получили, в частности, правители Турции, Ирана, Афганистана, Бухары). Одна из копий была преподнесена самому государю императору.

В 1942 г. А. Джеффери и И. Мендельсон, имевшие в своем распоряжении издание С. И. Писарева, уже на новом научном уровне подробно проанализировали особенности этого списка⁷⁴. В их распоряжении уже было каирское издание Корана, в то время как А. Ф. Шебунин сличал орфографию списка по изданию Флюгеля,

наиболее авторитетному в его время. В этой связи понятно, что количество разночтений, выявленных А. Джеффри и И. Мендельсоном, существенно меньше, чем отмечено А.Ф. Шебуниным.

Огромной удачей стало приобретение в 1937 г. Институтом востоковедения у наследницы И.Г. Нофаля, выходца из Триполи (Ливан), профессора арабского языка и мусульманского права в Учебном отделении восточных языков МИД, значительного фрагмента Корана почерком *хиджази* (около 40% текста). Сегодня очевидно, что изучение этой рукописи, сохранившей следы этапов фиксации Священного текста, представляет первостепенный интерес⁷⁵.

Рукописи из петербургских собраний могут послужить интересным источником для изучения локальных традиций переписки и оформления книги, переплетного дела, истории частных и общественных книжных собраний. Особое значение имеет изучение списков, созданных в мусульманских общинах на территории Российской империи: в Средней Азии, Поволжье, мусульманских районах Закавказья, Крыму, Балтийском регионе, а также в Восточной Европе вне исторических пределов России. Изучение этих рукописей позволит выявить, в частности, характер и историю взаимовлияний внутри исламской общины России, контактов российских мусульман с их зарубежными единоверцами.

В разное время работе с коллекциями рукописей Корана, описанию их отдельных частей и особенно примечательных экземпляров⁷⁶ значительное внимание уделяли Х. Д. Френ, В. Р. Розен, В. В. Вельяминов-Зернов, И. Ю. Крачковский, В. А. Крачковская, В. И. Беляев, А. Б. Халидов, П.А. Грязневич, М.Б. Пиотровский. Происхождение ряда экземпляров связано с именами П. П. Дубровского, С. С. Уварова, Н. В. Ханыкова, Б. А. Дорна, И. Ю. Крачковского, ряда других видных деятелей российской науки⁷⁷.

В начале 60-х гг. XIX в. Россия, сломив долгое сопротивление горцев, окончательно завоевала Северный Кавказ, где ислам в форме мюридизма был главной идеологической опорой сопротивления российской экспансии. Судьба Д. Н. Богуславского, первого русского переводчика Корана непосредственно с первоисточника (перевод завершен в 1871 г.), оказалась связанной с легендарной личностью имама Шамиля, вождя горских племен Северного Кавказа. Д. Н. Богуславс-

кий (1826–1893), вольнослушатель Восточного факультета Петербургского университета, первый пристав при Шамиле в Санкт-Петербурге и Калуге, многие годы служил *драгоманом* русского посольства в Константинополе. Его перевод отличался высокой точностью и незаурядными литературными достоинствами, однако после публикации в 1878 г. в Казани перевода Г. С. Саблукова (1804–1880)⁷⁸ он решил отказаться от издания своей работы⁷⁹.

Перевод Г.С. Саблукова явился важнейшим достижением «казанской школы» исламоведения, связанной с православной миссионерской деятельностью. Представители этой школы охотно пользовались европейскими исследованиями, переводили их (например, *Историко-критическое введение в Коран* Г. Вейля⁸⁰), причем критический пафос западных исследователей еще более усиливался в русских переработках. Перу представителей этой школы принадлежит множество работ, однако лишь Г. С. Саблукову удалось создать оригинальные исследования. Помимо перевода Корана Г. С. Саблуков в 1879 г. выпустил *Приложения* — в то время лучший указатель к Корану в Европе. Уже после смерти автора, в 1884 г. был опубликован и его обзорный труд о Коране⁸¹.

В выборе материалов Г.С. Саблуков сознательно ограничился собственно мусульманской литературой по предмету. Перевод Г. С. Саблукова был многократно переиздан (к изданию 1907 г. был приложен и арабский текст) и вплоть до 1961 г. удовлетворял нужды науки и разнообразные запросы русского читателя.

Хотя в отличие от ряда других деятелей «казанской школы» Г. С. Саблуков исповедовал весьма умеренные взгляды, они, тем не менее, в целом вполне соответствовали общему полемическому настрою, характерному для востоковедов-миссионеров Казанской духовной академии. Уже к концу XIX в. стало ясно, что жесткая идеологическая заданность исламоведческих работ представителей этой школы привела к тому, что значение их трудов в своей совокупности или отрицательно или ничтожно. Тем не менее, В.Р. Розен считал эти тенденции очень опасными для науки и вел систематическую борьбу с этим направлением⁸², разясняя несоответствие его элементарным научным требованиям⁸³. Характерным для «казанской школы» был отказ включить в *Православную богословскую*

энциклопедию статью *Коран*, заказанную получившему образование в России уроженцу Палестины П. К. Жузе (1871–1942), в которой автор пытался использовать новейшие для того времени научные достижения.

С общей научной атмосферой в Казани, возможно, связана и трагедия всей жизни Г. С. Саблукова. Превращение талантливого востоковеда, археолога и историка в востоковеда-миссионера не могло не сказаться на направленности его научных работ и на их качестве. Миссионерская заданность коранических штудий Г. С. Саблукова особенно ярко проявилась во второй части его работы *Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения*, посвященной рассмотрению «внутренних качеств Корана».

Переводы XIX в. по большей части восходили к мусульманской традиции и воспроизводили поэтому понимание Корана, характерное для эпохи и социально-культурного окружения того или иного мусульманского экзегета или группы авторов. Если говорить о русских переводах, то труд Г.С. Саблукова был основан на сочинениях, популярных в татарской среде, работа Д. Н. Богуславского — главным образом на турецком сочинении *Тафси́р ал-маваки́б Исма'и́ла Фаррух_а* (ум. 1840 г.), в свою очередь использовавшего в качестве основы персидской *Тафси́р-и Хіусайни́* Хіусайна Ва'изіа (ум. 1505 г.). Такой подход диктовался во многом практическими потребностями и запросами эпохи. Перевод Г. С. Саблукова возник из необходимости иметь адекватное представление о «татарском исламе», что было исключительно важно для успеха миссионерской деятельности. Труд генерала Д. Н. Богуславского, на протяжении долгих лет связанного с проведением внешней политики России на Востоке, был попыткой передать понимание Священной книги ислама у мусульманских соседей России.

Типологически переводам Д. Н. Богуславского и Г. С. Саблукова соответствуют труды А. Б. Казимирского и Э. Уэрри. Французский перевод Корана, выполненный А. Б. Казимирским (1808–1887), был создан в эпоху, когда экспансия Франции в Алжире потребовала более точной информации об исламе. Этот перевод стал выдающимся достижением французской арабистики⁸⁴. Популярный четырехтомный комментарий к Корану Э. Уэрри (Лондон, 1882–1886)⁸⁵

огражал соответствующую индийскую традицию, наиболее важную в свете колониальных интересов Британской короны.

Появлению первых русских переводов Корана непосредственно с оригинала предшествовала публикация в 1863 г. в Казани И. Ф. Готвальдом (1813–1897), а затем в 1881 г. в Санкт-Петербурге В. Ф. Гиргасом (1835–1887) специальных словарей к Корану⁸⁶.

С начала 1860-х годов мусульманский Восток заполняет страницы европейских газет и журналов, и Россия здесь не была исключением. Активнейшим образом обсуждались судьбы «турецкого наследства» и продвижение Франции в Северной Африке. Светская хроника сообщала о визитах в европейские столицы правителей восточных государств, сами названия которых, казалось, дышали экзотикой. Открытие Суэцкого канала привлекло внимание к Египту и его тысячелетней цивилизации. Благодаря Жюлю Верну, Жаколио, Хаггарту заманчивая восточная экзотика становится достоянием массовой культуры. В опереттах Оффенбаха, в знаменитом вальсе И. Штрауса «1001 ночь», в операх Ш. Гуно, Дж. Верди, К. Сен-Санса, Ж. Бизе все настойчивее звучат восточные мотивы. Им вторят Филициан Давид («Пустыня», «Лала Рух»), Рамо («Египтянка»), Люгини («Египетский балет»), Делиб («Лакме»), Равель («Шахерезада»). В салонной живописи громадным успехом пользуются художники-ориенталисты. В России на тенденцию откликаются А. И. Серов («Юдифь»), И. А. Римский-Корсаков, («Антар», «Восточный романс»), Л. Г. Рубинштейн («Демон»). Мариинский театр дает балеты «Дочь фараона», «Царь Кандавал», «Баядерка».

Вторая половина XIX в. — период резкого усиления влияния России на Среднем Востоке и в Центральной Азии. 1889 г. ознаменовался присоединением к России Туркестанского края. Средняя Азия, как прежде Кавказ, не сходит со страниц русских газет. Названия «Коканд», «Ташкент», «Хива» вновь и вновь звучат и в репортажах военных корреспондентов, и в докладах ученых. Многочисленные поступления из Туркестана обогащают частные и музейные коллекции⁸⁷. Благодаря таким художникам-графикам, как Л. Д. Дмитриев-Кавказский, работавшим в этот период в Средней Азии, ее образы приходят в каждый дом. Братья Маковские создают экзотические пейзажи на египетском материале. И. Е. Репин выставя-

ет «Негритянку», написанную в Париже. Сенсацией становится туркестанский цикл В. В. Верещагина. Восточные мотивы — популярный элемент интерьера как великосветских гостиных, так и в домах победнее. Повсеместно усиливается внимание к исламской архитектуре. В русских городах возводятся здания в «мавританском стиле».

В состав Империи наряду с мусульманскими народами, которые жили в ее границах прежде, влилось многомиллионное мусульманское население, сохранившее структуру своих отношений в рамках мира ислама и многовековую традицию толкования Корана. Вскоре власти столкнулись с ростом пантюркистских и панисламских настроений, объективно ставших оружием в руках правителей османской Турции. «Кровь наша — турецкая, язык — турецкий, вера — священный Коран ислама, поэтому мы — одна нация», — таков был основной лозунг носителей этих идей.

На фоне роста панисламской и пантурецкой пропаганды и беспорядков на мусульманских окраинах России власти приступили к разработке системы мер, с одной стороны, призванных ограничить панисламскую и пантурецкую пропаганду, с другой — обеспечить полноценное участие мусульманских подданных в жизни империи. Последнее было немислимо без уважения их культурных и религиозных традиций.

Неоднократно обновляются как процедура, так и текст судебной (первая редакция — 1831 г.)⁸⁸ и воинской (первые редакции — 1849–62 гг.)⁸⁹ присяги для мусульман на Коране, устанавливается процедура присяги мусульманского духовенства⁹⁰. Текст воинской присяги переводится на арабский, персидский, турецкий, джагатайско-татарский и азербайджано-татарский языки⁹¹. К его составлению привлекаются как представители мусульманского духовенства, так и лучшие правительственные эксперты⁹². Дошедший до нас комментарий к тексту присяги, принадлежащий перу А.К. Казем-Бека, содержит детальный лингвистический и правовой анализ текста с привлечением Корана и *тафси́ров*. Небольшой фрагмент этого текста может не только служить иллюстрацией особенностей подхода к составлению текста присяги, но и выявляет взгляды Казем-Бека на особенности Корана как законодательного документа. Казем-Бек пишет:

«Мы заметим, сверх того, что в мусульманском богословии воля

человека есть сила сокровенная, отвлеченная, вполне подверженная внешним впечатлениям и, следовательно, не способная быть предметом торжественного обязательства, заключающую некоторую степень продолжительности действия. Клятвою же нельзя обязать ни впечатлений, ни желаний человека, который сам есть источник воли. Коран именно так говорит: «Бог не обременяет души сверх сил ее» [2:286, перевод документа. — *Е. Р.*].

Мусульманские учителя единогласно признают, что клятва может распространяться только на действие, а не на волю. Христианское учение о духовном перерождении, учение, по которому самые желания и сокровенные чувствования человека подлежат суду закона, совершенно чуждо мусульманскому миру. Коран есть законодательство чисто гражданское, заключающее в себе руководства для действий, а не для чувствований человека, и потому у мусульман гражданские обязательства выражают собою только одни средства, которыми заранее связывают человека против всякого изменения желания или воли, считающихся непостоянными»⁹³.

Самым тщательным образом оговаривается процедура присяги. В правилах от 1892 г., в частности, отмечалось, что «самый Коран, в знак благоговения, должен быть положен на пелену из чистой шелковой материи и поставлен на налой или столик, вышиною, по крайней мере, в аршин»⁹⁴.

Среди мусульманских народов России начиналось религиозно-национальное возрождение. В XVIII — первой трети XIX в. своеобразными «полюсами» этого движения, получившего наименование *ислах* («исправление», «возрождение»), были шейх братства накшбандиййа, ханафитский ученый и поэт ‘Абд ар-Рахим б. ‘Усман ал-Булгари (1754–1835) и известный татарский богослов и правовед ‘Абд ан-Насир б. Ибрахим Абу-н-Наср ал-Булгари ал-Курсави (1776–77–1812). Оба были широко известны в Волго-Уральском регионе. Проповедь первого, выступавшего с жестких антихристианских традиционалистских позиций, была проникнута идеями обновления ислама через *таклид* великих *имамов* ханафитской школы и с помощью обращения к аскетизму и суфийской этике. Второй, претендуя на *иджтихад* в правовых вопросах, выступал за очищение ислама от многовековых искажений путем обращения

к главнейшим источникам — Корану и *сунне*⁹⁵. Ал-Курсави готовил комментированный перевод Корана на язык *тюрки* Волго-Уральского региона⁹⁶. Эту работу продолжил его ученик Ну‘ман б. ‘Амир б. ‘Усман ал-Курсави (позже известный как ас-Самани). *Мулла* Ну‘ман родился в деревне Саман Стерлитамакского уезда. Образование получил в основанном Курсави *мадраса* деревни Курса Казанской губернии, слушая лекции самого основателя. После окончания курса и смерти учителя, отправившегося в *хаджж*, остался преподавать в родном *мадраса*, редактировал начатый учителем *тафсир* и начал писать свое толкование к Корану, которое не успел довести до конца⁹⁷. Умер *мулла* Ну‘ман, как и его учитель, по дороге в *хаджж* в турецком городке Ускудар⁹⁸.

Очень разнородное течение за возрождение ислама вылилось в 80-е гг. XIX в движение *усул-и джадид*. Либералы-обновленцы (джадиды), появившиеся в те годы в Казани и Крыму, а десятилетием позднее — в Средней Азии, начинали с требований обновления старой системы мусульманского образования, во многом ограничивавшейся заучиванием наизусть Корана и ряда других религиозных текстов. Они старались совместить ислам с современной наукой и просвещением на русском языке и подошли к необходимости реформы ислама в ответ на вызов европейской цивилизации. Их идеи реформы мусульманской школы быстро нашли себе сторонников не только в России, но и в Турции, Персии, Индии.

В работах крупнейших исламских мыслителей того времени, таких как татарский просветитель, богослов и общественно-политический деятель Шихаб ад-Дин ал-Марджани (1818–1899), богослов и педагог, основатель (1882 г.) крупнейшей в Поволжье новометодной школы⁹⁹ Мухаммадийа, ‘Алим-джан б. Мухаммад Хан ал-Баруди (Галеев) (1857–1921), знаменитый крымско-татарский публицист, издатель и общественный деятель, «дедушка тюркской нации» Исма‘ил Бей Гаспринский (Гаспралы) (1851–1914), богословы и публицисты Муса Джарулла (Биги) Бигиев (1875–1949)¹⁰⁰ и ‘Ата’улла Баязитов (1846–1911)¹⁰¹ и других мусульманских авторов, писавших на своих национальных языках, а также по-арабски и по-русски, можно найти идеи возрождения ислама, близкие тем, что волновали Саййид Ахмад-хана (1817–1898), Джамал ад-Дина

ал-Афгани (1839–1909) (который посетил Санкт-Петербург и встречался здесь с деятелями русского мусульманского возрождения), Мухаммада 'Абдо (1849–1905), Рашида Риду (1865–1935) (см., например, *Тафсир ал-Манар*, принадлежащий перу двух последних).

В развернувшейся с конца XIX в. в среде русскоподданных мусульман ожесточенной идейной полемике между прогрессистами-обновленцами и традиционалистами (в русской терминологии джадидами и кадимистами от *усул джадид* и *усул кадим*) обе стороны активно использовали Коран для обоснования своих позиций. Так 'Абд ар-Рауф Рахим-оглы (1886–1938), один из крупнейших теоретиков бухарского джадидизма, известный под псевдонимом Фитира'л, говоря в одном из своих сочинений о необходимости организации современного медицинского обслуживания населения и ссылаясь при этом на Коран, отмечал, что русские и европейцы ближе подошли здесь к выполнению требований ислама, чем сами мусульмане¹⁰².

Мусульманские публицисты обращались в своих работах и к русскоязычному читателю, излагая свой взгляд на ислам и пути развития мусульманских народов в составе России¹⁰³. Своеобразным ответом на идеи мусульманского возрождения стала книга *Коран и прогресс. По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман*, принадлежащая перу публициста и видного деятеля русской колониальной администрации в сфере просвещения Н.П. Остроумова, открыто полемизировавшего с Баязитовым, Гаспринским и другими мусульманскими публицистами новой волны: «Что же касается усиленных попыток современных мусульманских публицистов к защите ислама вообще и учения Корана в частности, то нам эти попытки кажутся бесплодными, но не бесцельными, так как мы, русские, в большинстве случаев, даже по переводам с Кораном не знакомы и легко верим на слово таким авторам, мнения которых приведены в нашей книге, имеющей своей задачей не порицать учение Корана, а высказать о нем действительную текстуальную правду. Пусть не думают эти авторы, что мы имеем предвзятую цель лично против них; мы имеем дело с печатным их словом, предназначенным ими самими для русских читателей — для рассеяния заблуждений русской публики относительно Корана»¹⁰⁴. В своей книге автор стремился проводить официальную

точку зрения, подчеркивая передовой и цивилизаторский характер миссии России на Востоке. Однако в ряде случаев в книге отчетливо прослеживаются взгляды, воспитанные годами учебы на миссионерском противомусульманском отделении Казанской духовной академии¹⁰⁵.

Численное соотношение в этой борьбе довольно быстро менялось в пользу джадидов, однако задачи, стоявшие перед ними, были не из легких. Препятствовавшие им традиционалисты контролировали по существу все четырнадцать тысяч триста (по другим данным — двадцать две тысячи) мечетей, существовавших только на территории собственно России до 1917 г. Этому джадиды могли противопоставить более пяти тысяч новометодных школ, возникших к 1916 г.

И джадиды, и их оппоненты-консерваторы в целом были лояльными гражданами российского государства. Решительно против существовавшего порядка выступала лишь одна группа — «Ваисов божий полк», основанная Баха' ад-Дином Ваисовым (1804—1893). Последний, находясь под влиянием идей ваххабизма, требовал полного подчинения букве Корана и отказа от сношений с государственными властями.

После революции 1905 г. в России наступил период реакции. Столыпин, ставший главой кабинета министров, проявил себя националистом и жестким русификатором. Власти закрывали национальные школы и газеты, преследовали даже умеренных националистов. Справедливости ради, однако, следует отметить, что в трудную минуту Столыпин поддержал комитет по строительству соборной мечети в Санкт-Петербурге, подтвердив, несмотря на влиятельную оппозицию, решение о ее сооружении в непосредственной близости от Собора Петра и Павла, усыпальницы дома Романовых¹⁰⁶. Есть основания полагать, что в личной библиотеке Столыпина находилась рукопись Корана¹⁰⁷.

Хотя джадиды неоднократно демонстрировали лояльность правительству, власти усмотрели в их деятельности серьезную опасность. Проведенное в 1910 г. «Особое совещание», созванное П. А. Столыпиным, приняло решение запретить преподавание в мусульманских религиозных школах небогословских дисциплин. Правительство поддержало консерваторов против джадидов, обвиненных

в панисламизме. Ответом на такую политику могло быть только усиление национализма на окраинах империи.

Незадолго до того, в первую очередь стараниями джадидов, большой размах получила в России мусульманская печать. С 1787 по 1917 г. по меньшей мере двадцать частных типографий в России, из которых пять были расположены в Санкт-Петербурге, десять — в Казани, и по одной в Москве, Бахчисарае, Ташкенте, Самарканде, Темирхан-Шуре (в Дагестане), выпустили в общей сложности до ста восьмидесяти изданий Корана (сюда входят как наборные тексты, так и выполненные литографским способом), более ста изданий отдельных сур (*сувар мин ал-Кур'ан*), до двухсот изданий подборок отдельных сур — *хафттиак*¹⁰⁸. Одним из достижений издателей была публикация в издании 1857 г. наряду с основным текстом в редакции Хафса коранических вариантов (*ал-кира'ат*), воспроизводящих традицию «семи чтений». Это была уникальная попытка приблизиться к уровню критического издания, повторенная впоследствии рядом восточных перепечаток. Широко издавались также молитвенники, своеобразные обереги — *дугалык*, — основанные на Коране и магических заклинаниях.

В подготовке (сохранившиеся копии дают термины *би-назр*, *би-назара*, *би-мукабала*, *би-ма'риффа*) ряда изданий Корана принимали участие такие выдающиеся джадиды, как упомянутые выше ал-Марджани (например, казанские издания 1860, 1868, 1871, 1876 и 1887 гг.), ал-Баруди (Галеев) (например, казанское издание 1902 г. — совместно с 'Абд ал-Каййумом б. 'Абд ал-Бади'), Исма'ил Бей Гаспринский (бахчисарайские издания 1312 и 1317 гг.) и ряд других.

В этой работе активное участие принимал богослов и поэт Мухаммад Садик ал-Иманкули (1870–1932) (например, казанские издания 1861, 1862, 1867, 1865 гг.). Его перу принадлежит двухтомный татарский перевод *тафсир* Корана, основанный на персидском *Тафсир ал-фава'ид* Хусайна Ва'изиа (ум. 1505 г.) и опубликованный в Казани в 1910 г. под заглавием *Тасхил ал-байан фи тафсир ал-Кур'ан*¹⁰⁹. К тому времени это был уже не первый татарский *тафсир*. Большой популярностью пользовался упомянутый выше *Ат-Тафсир ан-Ну'мани* (Оренбург, 1907), изданный выдающимся татаро-башкирским религиозным и общественным деятелем, исто-

риком, богословом, журналистом и писателем Ризаэтдином Фахретдиновым (Риза Кази, Рида ад-Дин б. Фахр ад-Дин б. Сайф ад-Дин) (1859–1936), в 1923 г. избранным *муфтием* Центрального духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири, что было высшим постом в мусульманской духовной иерархии в России¹¹⁰.

Автором другого популярного перевода *тафсира*, озаглавленного *Ал-Иткан фи тарджамати-л-Кур'ан* (Казань, 1907), основанного на знаменитом труде ас-Суйути, был Шайх ал-Ислам б. Асад Аллах ал-Хамиди (1869–1911)¹¹¹. Появление татарских *тафсиров* способствовало более широкому ознакомлению татар-мусульман со Священным текстом.

Богатейшие фонды Азиатского музея (ныне Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук)¹¹², куда долгое время поступал обязательный экземпляр мусульманской книжной продукции из всех уголков Империи и попали многие коллекции частных лиц и учреждений, позволяют представить жанровый состав сочинений, связанных с Кораном. Это, в первую очередь, как и везде в мире ислама, где арабский не является родным, сочинения по *таджвиду* (обнаружено двадцать восемь работ, в том числе одна, принадлежавшая перу женщины — Суфийи Султановой), переводные и оригинальные *тафсиры* ко всему тексту Корана, к *хафтийак*, к отдельным *сурам*, сочинения по *алкира'ат*, работы общего порядка, связанные с Кораном.

В своих работах о Коране джадиды пытались опираться не только на традиционные сочинения мусульманских авторитетов, но и на достижения современной им русской и западной коранистики. Об этом свидетельствует как публикация упомянутого выше татарского перевода статьи Шибунина о «Коране Османа», так и обнаруженная в архиве Ризы Фахретдинова машинописная копия русского перевода введения к публикации текста Корана, осуществленного Флюгелем¹¹³. В работе *Кур'ан ва тиба'ат* (Казань, 1900) Р. Фахретдинов попытался сформулировать проблемы и задачи, встающие перед мусульманской общиной в связи с широким распространением книгопечатания. Анализ сочинения показывает, что его автор привлек большое количество современных ему европей-

ских работ. Любопытно, что в качестве параллели печатным Коранам Фахретдинов использует публикации Торы на древнееврейском и караимском языках.

В сознании ряда ведущих представителей татарской интеллигенции вызрела идея необходимости создания нового перевода Корана на татарский язык, в основу которого легли бы принципы, в корне отличные от тех, что использовались при подготовке прежних переводов-*тафсиров*. Именно такую цель поставил перед собой Муса Бигиев. Он полагал это важнейшей культурно-политической задачей и подчеркивал, что в условиях постоянных побед Запада и отступления ислама по всем фронтам совершенно необходимо перевести Коран на родные языки мусульман. Залогом успеха он мыслил обращение к опыту первых веков ислама, когда мусульманские ученые были свободны от мертвящей традиции. По его мнению, дух свободы мысли, открытой состязательности и взаимной критики, существовавший тогда, способствовал формированию наиболее точного и беспристрастного толкования Священной книги. Этот, безусловно, наиболее интересный и далеко идущий проект, связанный с Кораном и возникший в среде российских мусульман, к несчастью, стал жертвой противостояния джадидов и консерваторов.

Готовясь к переводу, Бигиев тщательно изучил множество *тафсиров*, обращался к тексту «Корана ‘Усмана», который хранился в Публичной библиотеке в Санкт-Петербурге, сам написал несколько работ по предмету. Особенно следует отметить *тафсир* на *суру Ал-Фатиха*¹⁴, работу, посвященную изучению второй и третьей *сур* Корана¹⁵, брошюру *Тасхих Расм Хатм Кур’ан* (1909), посвященную проблеме типографских ошибок в казанских изданиях Корана. После ее опубликования в Казани была создана специальная комиссия из десяти человек, работавшая с марта по июнь 1909 г. Она обнаружила ошибки не только в казанских, но и в стамбульских, каирских и индийских изданиях (см. ниже).

Бигиев называет такие принципы, которым необходимо следовать при переводе Корана: привлечение всех основных *тафсиров* Корана; использование только арабского текста; приоритет правил арабского синтаксиса при толковании «смутных мест»; изучение и использование при переводе различных традиций рецитации; сохране-

ние всех допустимых смыслов предложений; отказ от изменения структуры текста и замены слов; полный отказ от использования при переводе традиций *калама* и философии (как древней, так и новой); отказ от попыток модификации текста («в угоду преданиям») и от субъективного толкования; отказ от попыток толкования и разъяснения *айатов*, поскольку в этом случае субъективный подход неизбежен; убежденность в том, что перевод Корана возможен, поскольку его смыслы, как и структура непоколебимы.

Перевод Корана на татарско-турецкий язык был готов в 1911 г. В январе 1912 г. Бигиев договаривается с руководством казанского издательства *Эмид* (Амид) об издании перевода. Предполагалось, что Бигиев сдаст рукопись перевода в начале апреля того же года и он будет издан тиражом пять тысяч экземпляров. Информация о готовящемся издании стала достоянием прессы, в которой началась острая полемика. Так, авторы, представлявшие консервативное крыло российского ислама, были единодушны в том, что перевод недопустим, обвиняли его автора в безбожии, вероотступничестве и даже сумасшествии. В течение 1912 г. журнал *Дин вэ Магыйшэт* (Дин ва Ма'ишат) напечатал целый ряд подобных статей. В казанских периодических изданиях было опубликовано и множество статей, поддерживающих идею перевода.

Опасаясь неблагоприятного для себя развития событий, группа консервативных казанских *имамов* обращается с жалобой в уфимское Духовное Собрание. Вскоре этой инстанцией было принято решение наложить запрет на печатание перевода Корана, подготовленного Бигиевым. Последний отреагировал на запрет специальной статьей, опубликованной в газете *Вакыт* (Вакт). Он обвинял Духовное Собрание в том, что с его попустительства книжный рынок российских мусульман заполонен бесполезной, а то и вредной литературой, и подтверждал намерение издать переведенный им Коран. Полемика по данному вопросу в татарской прессе продолжала вплоть до 1917 г.¹¹⁶.

Не так давно выяснилось, что дочь Бигиева на протяжении многих лет хранила в своей петербургской квартире набранный типографским способом экземпляр перевода, осуществленного Бигиевым. Изучение и публикация этого перевода стали бы важным вкладом в воссоздание культурной истории российского ислама.

Еще один перевод Корана на татарский язык принадлежал перу прекрасного мусульманского публициста и педагога Зийа ад-Дина Кемали. Он родился в Уфе в семье *муллы*, получил образование в учебных заведениях Медины и Каира, где встречался с египетскими реформаторами и стал их ревностным последователем. По возвращении домой он получает пост *му'аллима* в *мадраса* «Османие» («Усманийя») в Уфе, в 1906 г. — основывает там же *мадраса* «Галие» («Алийя»), ставшее вскоре одним из важнейших интеллектуальных центров российского ислама. Кемали активно сотрудничает в журнале *'Алам ал-ислам*, выпускает работы по национальной литературе и мусульманской философии, переводит Коран¹¹⁷. Его современник Дж. Валидов так характеризует взгляды Кемали и близких ему публицистов на Коран: «Они видят в Коране ту центральную исходную точку, из которой берет начало прогрессирующая человеческая культура. ...Коран толковался по самой новой моде, его *айатам* придавались самые невероятные значения в целях осуществления идей нового времени... У них как будто все исходит из Корана, все, что только есть лучшего, концентрируется в Коране, но это кажется только поверхностному читателю или слушателю, а в действительности центром мыслей вовсе не является Коран, они собственно исходят из современных культурных понятий. Этого, может быть, они и сами не сознают, но все равно факт остается фактом. Лозунг — «примирение религии с наукой», являющийся любимым выражением этих ученых, сам показывает, что здесь религия играет подчиненную роль»¹¹⁸.

Совокупный тираж только текста Корана, публиковавшегося в России, несомненно, достиг сотен тысяч экземпляров. Так, в делах цензурных инстанций, ведавших выдачей разрешений на публикацию в России печатных изданий, за 1900 г. нами обнаружено два прошения типографии Казанского университета на издание Корана тиражом по двадцать тысяч экземпляров и прошение на издание *хафтийака* тиражом пятьдесят тысяч экземпляров¹¹⁹.

Понятно, что при таком объеме массовой продукции трудно было избежать брака, что, по известным причинам, совершенно недопустимо в случае с Кораном. В первую очередь это касалось продукции частных типографий.

16 декабря 1858 г. Оренбургский *муфтий* Сулейменов (1786–1862) в своем письме министру внутренних дел сообщил о том, что в Коране, напечатанном 28 января 1856 г. в типографии Кукубина на деньги казанского купца Юсупа Кутувалова, было обнаружено триста двадцать шесть ошибок. Магометанское Собрание просило наказать виновных и принять меры, дабы такого не происходило впредь. Одновременно Магометанское Собрание нашло необходимым сообщить о происшедшем Казанскому Военному губернатору с просьбой запретить «печатание Коранов с ошибками в типографии Кукубина» и просило, «чтобы на будущее время по отпечатыванию Корана и по пропускам его цензурою один экземпляр, прежде выпуска в продажу был присылаем для пересмотра в Духовном Собрании»¹²⁰. Дело, как всегда в таких случаях, попало к Казем-Беку, который вместо присылки сигнального экземпляра в Уфу, предложил Духовному Собранию иметь в Казани двух специальных корректоров. Любопытна поддержанная официально аргументация Казем-Бека: «Требование того же собрания, чтобы на будущее время по отпечатании Корана и по пропуске его цензурою, один экземпляр прежде выпуска его в продажу был присылаем для пересмотра в Духовное Собрание [...] притеснительно, ибо это может на долгое время задержать предприятие книгопромышленника — как то отправку им своего издания на ярмарки, или предстоящими караванами за границы, в Бухару и в Хиву»¹²¹.

Официальная поддержка позиции Казем-Бека связана с тем, что в те годы татарские купцы и книготорговцы рассматривались властями как проводники русского влияния в Средней Азии. По завоевании же Хивы, Бухары и Самарканда и установлении здесь русского господства ситуация изменилась: рост исламской пропаганды стал вызывать озабоченность. Это наглядно проявилось в письме генерал-губернатора Туркестанского края П. фон Кауфмана от 1876 г. Фон Кауфман обращал внимание на размах торговли «печатными Коранами и вообще различными теологическими мусульманскими сочинениями», которая велась казанскими татарами. Генерал-губернатор Туркестана находил это «вредным для русских интересов в Средней Азии»¹²².

В государственных инстанциях продолжал обсуждаться и воп-

рос о цензуре мусульманских книг. Наиболее полно официальная позиция была сформулирована в августе 1872 г. в *Отзыве члена Совета Главного Управления по делам печати при Министерстве внутренних дел Варадинова по отношению Департамента Духовных Дел Иностранных Исповеданий касательно цензурирования магометанских духовных книг*¹²³.

Варадинов отмечал, что для мусульманских публикаций в России, в отличие от других иностранных исповеданий, не существовало специальной цензуры. Долгое время мусульмане публиковали лишь текст Корана, и специальная цензура была признана излишней. Публикация других мусульманских книг, в том числе религиозного содержания, рассматривалась светской цензурой, призванной следить за литературой, издающейся на восточных языках. Однако продолжал резко возрастать объем литературы, публикуемой мусульманскими типографиями, менялся и ее характер. Два специальных корректора, работавших в Казани, едва справлялись с работой, и оренбургский *муфтий* поставил вопрос о введении особой мусульманской цензуры. Оренбургский генерал-губернатор выступил против, указав, что было бы не в интересах правительства учреждать особую цензуру для надзора за чистотою учения мусульман, так как развитие различных религиозных толков в магометанском вероучении неминуемо повлечет к ослаблению его и, следовательно, может быть одним из средств к достижению той цели, к которой, по-видимому, надлежало бы Правительству стремиться¹²⁴.

Появление жалоб, подобных той, что возникла в 1856 г., Варадинов объясняет следствием конкуренции: широкое издание текста Корана частными типографиями привело к резкому снижению цен и подорвало позиции монополистов, властвовавших на рынке почти до 1840 г. Дискуссии на эту тему продолжались, но специальная духовная цензура, которая находилась бы под контролем Магометанского Духовного собрания, не была создана. Тем самым власти способствовали возникновению и широкому распространению идей джадидизма. Это, однако, не означало, что в этой области существовала полная свобода печати. Так, цензор наложил запрет на прошение некоего Исма'ила Шамсутдинова, обратившегося за разрешением на публикацию сочинения, названного *Тафси́р Галея*

(перевод Корана) (по-видимому, следует понимать *Тафсир 'Али*)¹²⁵. Политическая конъюнктура менялась, но общий подход, по-видимому, заключался в том, чтобы допускать публикацию самого Корана и препятствовать выходу сомнительных с точки зрения властей комментариев и переводов¹²⁶.

Мусульмане были полноправными гражданами России и делили с ней ее историческую судьбу. Коран читался в ходе специальной службы, организованной Санкт-Петербургской мусульманской общиной по поводу смерти брата Николая II Великого князя Георгия (1871–1899) и при закладке Санкт-Петербургской соборной мечети (1910 г.), расположенной в центре столицы Империи неподалеку от усыпальницы членов царской династии Романовых. Одновременно Коран становился знаменем многочисленных антирусских выступлений, начавшихся в Средней Азии в 1916 г. и продолжавшихся в мусульманских районах СССР вплоть до 1931 г. В этом проявлялись разнонаправленные социальные и идеологические процессы, характерные для среды русскоподданных мусульман рубежа XIX–XX вв.

В первые годы XX в. создаются работы В. В. Бартольда (1869–1930), И. Ю. Крачковского (1883–1951), А. Е. Крымского (1871–1941), в той или иной степени связанные с Кораном¹²⁷. Их исследования в целом были посвящены проблемам, общим для европейской коранистики. С учебными целями А. Е. Крымским (1905 г.) был издан комментированный перевод ряда *сур*¹²⁸. Коран продолжал вдохновлять и русских литераторов. Корану посвящает стихотворение русский ученый и известный поэт «серебряного века» В. К. Шилейко (1891–1930). Будущий лауреат Нобелевской премии по литературе И. А. Бунин (1870–1953) выбрал коранические строки эпитафиями для целого ряда стихов и пытался переложить отрывки из шестой *суры* Корана.

Революция 1917 г., с одной стороны, усилила центробежные тенденции в мусульманских областях России, где возникли многочисленные «эмираты», «имаматы» и «ханства» и Коран объявлялся идеологической основой режима, а с другой — привела к попыткам вовлечения мусульман в революционную борьбу с целью экспорта коммунистической революции на Восток. Направленный

Лениным в Туркестан для установления там советской власти известный большевистский военачальник Михаил Фрунзе знал восточные языки, был знаком с Кораном, и одним из первых его шагов стал указ об объявлении пятницы выходным днем.

В рамках такой политики большевики приняли решение о возвращении мусульманам ряда святынь в Оренбурге, Казани, в Средней Азии и на Кавказе. В ходе съезда мусульман, состоявшегося в Петрограде в декабре 1917 г., по прямому указанию В. И. Ленина мусульманской общине был возвращен «Коран ‘Усмана», хранившийся в Санкт-Петербургской Публичной библиотеке¹²⁹. Отголоски идей таких деятелей большевистской революции, как М. С. Султан-Галиев (ок. 1880 — расстрелян в 1940 г.)¹³⁰, можно найти в наследии лидера алжирской революции Ахмада Бен Беллы (род. 1916 г.), в трудах, в том числе в *тафси́ре*, знаменитого иранского теолога ‘Али Шари’ати (ум. 1977 г.). Сюда же восходит и практика коммунистических партий в арабских странах. Так, по словам генерального секретаря Компартии Сирии в 1920-х гг. в помещении, где заседали члены Политбюро, ленинские труды соседствовали с кораническими *айатами*¹³¹.

В то же время перу другого современника революции, упомянутого выше М. Дж. Бигиева, принадлежит и написанное в 1920 г., по-видимому, первое развернутое мусульманское антикоммунистическое сочинение *Islamiet Elifbasy* (*Азбука ислама*), направленное против *Азбуки коммунизма* Н.И. Бухарина¹³². Развитие этих идей Бигиева легко найти в знаменитом *тафси́ре* идеолога организации «Братья мусульмане» Саййида Кутба (1906 — казнен в 1966 г.) *Фи зилал ал-Кур’ан* (*Под сенью Корана*) (написан в 1963/64 гг.).

Гражданская война в России разбросала мусульман по разным лагерям. Так, в Восточной Бухаре консервативно настроенное духовенство санкционировало *газават* и торжественно поклялось на Коране вовлечь в борьбу против большевиков всех мусульман. Авторитетные *муллы* собственноручно написали для одного из руководителей басмаческого движения Ибрахим-бека несколько талисманов с изречениями из Корана, которые должны были уберечь его от вражеской пули.

С другой стороны, 30 января 1924 г. в Западной Бухаре состоялся

первый *курултай* (съезд) *улемов* ('улама') — мусульманских ученых. В резолюции этого *курултая* было записано: «...*Басмачи* ложно прикрываются делом защиты ислама, но это злой обман со стороны *басмачей*... Советская власть не расходится с *шари'атом*, она обеспечивает власть народа, а потому наш народ должен быть ей верен»¹³³. Прогрессивное духовенство поддерживало меры новых властей по земельно-водной реформе. В начале 1926 г. группа видных исламских деятелей во главе с председателем Ташкентского духовного управления *муллой* 'Абдул Хафизом Махдумом обратилась с воззванием ко всем мусульманам. В тексте говорилось о том, как сподвижники Пророка раздали свои сады и имущество беднякам, давались ссылки на соответствующие *айаты* Корана, где говорится о том, что земля принадлежит тому, кто ее «воскресил (*ахйаха*)»¹³⁴.

Начало форсированного строительства государственного социализма в СССР в 1928 г. сопровождалось мощной антирелигиозной кампанией. Начались репрессии против духовенства, в том числе и против недавних союзников в борьбе с басмачеством. В 1930-е гг. и позже было репрессировано приблизительно сорок тысяч *имамов*, *мулл*, '*улама*', многие из которых являлись продолжателями традиций исламского реформаторства и входили в национальную духовную элиту. Все это неизбежно привело к тому, что в обществе установилось безусловное доминирование народного ислама с сильным влиянием суфизма, организационной основой которого оставались действовавшие подпольно суфийские братства. Представители же другого, догматического уровня, где создается и хранится интеллектуальный потенциал ислама, были уничтожены в годы репрессий.

В 1927 г. были упразднены шариатские и адатские суды, конфискованы *вакфы*. В феврале 1929 г. за подписью секретаря ЦК ВКП(б) Л. Кагановича в республиканские, краевые, областные, губернские и окружные партийные комитеты рассылается письмо ЦК ВКП(б) *О мерах по усилению антирелигиозной работы*. Этот документ санкционировал силовое давление на религиозные объединения под предлогом смыкания религиозных организаций с контрреволюционными силами. В массовом порядке закрывались и раз-

рушались мечети. Наряду с текстом Библии Коран попал в составленный под руководством Н.К. Крупской список книг, подлежащих изъятию из массовых библиотек. Как тут не вспомнить *Индекс запрещенных книг*, изданный папской курией в 1557 г.

В августе 1929 г. Центральный Исполнительный Комитет и Совет Народных Комиссаров приняли постановление о замене арабской письменности латинским алфавитом. Вскоре на смену латинскому алфавиту пришла кириллица. В ряде областей стало небезопасным не только держать в доме печатный или рукописный текст Корана, но и любую книгу, написанную арабицей. Это привело к массовой гибели рукописей, лишь малая часть которых была спасена археографическими экспедициями АН СССР. Множество знатоков традиционных мусульманских наук оказались в сталинских лагерях, где их называли «арабистами». Началась гигантская работа по вытравливанию из народной памяти религиозных традиций. Резко активизировалась атеистическая пропаганда, в ходе которой «разоблачался» и Коран¹³⁵. Запрет любых форм религиозного обучения и воспитания, публичного совершения праздников и обрядов привел к утрате преемственности культурной информации, спонтанному отрыву нового поколения от традиций предков.

В это же время в академических кабинетах продолжалась работа по изучению Корана. К началу XX в. европейская наука накопила достаточно материала, чтобы поставить задачу осуществления перевода Корана на основании оригинальных научных разработок. В России такая задача была поставлена академиком И. Ю. Крачковским (1883–1951). Он одним из первых поднял вопрос о необходимости качественно нового подхода к переводу Корана. Рассматривая Коран как памятник определенной эпохи и среды, он попытался избежать влияния традиционных толкований, стремясь создать адекватный литературный перевод. При этом И. Ю. Крачковский опирался на материалы современной Корану языковой среды, стремился искать объяснения малопонятным местам текста в самом Коране. В 1921–1930 гг. им был осуществлен рабочий перевод текста, комментарии к которому дополнялись вплоть до смерти автора.

Перевод И. Ю. Крачковского был включен в план публикаций «Всемирной литературы», однако издание было отвергнуто круп-

ным партийным функционером А. А. Ждановым и осталось в рукописи. Этот перевод, опубликованный посмертно в 1963 г.¹³⁶ и многократно переизданный начиная с 1986 г., не был подготовлен автором к печати и, по существу, является публикацией архивных материалов, сохраняя в ряде случаев форму подстрочника. Тем не менее, по характеру подхода к тексту и филологической точности труд И. Ю. Крачковского превосходит не только все русские, но и многие европейские переводы.

В прекрасно документированной книге А. А. Долининой, посвященной И. Ю. Крачковскому, приводятся важные архивные материалы, связанные с работой последнего над переводом Корана¹³⁷. А. А. Долинина цитирует своего рода памятку, составленную И. Ю. Крачковским по прочтении работы А. Фишера¹³⁸, посвященной анализу переводов Корана. В этом тексте «содержатся требования исходить, во-первых, из самого текста Корана, не сковывая себя догматическими схемами поздних комментаторов, однако учитывая их филологические толкования, а также все тонкости арабской грамматики, фразеологии и поэтики; во-вторых — обращать внимание на варианты текста и иметь в виду «проблематичный характер многих мест» и, в-третьих, не стремиться обязательно найти в Коране иудейские и христианские элементы, помня, что Мухаммед [транслитерация подлинника — *E. P.*] вырос в арабской языческой среде и должен был испытывать влияние ее обычаев, а также мотивов, форм и языка поэзии»¹³⁹.

Другая выписка посвящена итоговой оценке всех европейских переводов Корана, опубликованных до середины 1920-х гг., которую дает Т. В. Яйнболл¹⁴⁰: «Ни один из переводов не сохраняет систематически традиционного, признаваемого у мусульман правоверным толкования текста, равно как, наоборот, никто из переводчиков не стремится защитить исключительно верный с историко-критической точки зрения смысл выражений Корана»¹⁴¹.

И. Ю. Крачковский избрал второй путь, и его перевод, опубликованный по архивным материалам через тридцать пять лет после завершения, стал одним из самых серьезных достижений российского исламоведения. К сожалению, обширнейший комментарий к переводу так и остался нераскрытым в связи с самим характером

публикации. Анализ перевода и комментариев показывает, что последовательное воплощение намеченного автором подхода к тексту требовало от него, по существу, пересмотра принятых в его время методов исследования, отказа от многих научных представлений. Поскольку работа осталась неоконченной, мы не можем судить о том, насколько последовательно автор был готов применять избранный им метод. Закончить свой труд помешали И. Ю. Крачковскому условия, в которые было поставлено научное исламоведение в СССР¹⁴². Как отмечалось выше, по своему характеру подхода к тексту перевод И. Ю. Крачковского в наибольшей степени близок работам Р. Белла, Р. Бляшера и Р. Парета. Причем все эти работы часто демонстрируют аналогичный «буквалистский» подход к тексту. Так, в результате попытки возможно более точного следования синтаксису оригинала язык перевода, по оценке критика, стал «поистине ужасным»¹⁴³, а текст перевода Р. Белла «просто «читать» невероятно сложно»¹⁴⁴.

Работа И. Ю. Крачковского над переводом совпала с началом кризиса советского исламоведения, связанного с тем, что подход к Корану и методы его анализа определялись в первую очередь задачами атеистической пропаганды. Именно в русле атеистических задач Н. А. Морозовым (1930) была предпринята попытка объявить X–XI вв. временем возникновения, а XIV в. (эпоху султана ‘Усмана I) — временем фиксации Корана. В 1930-х гг. несколько московских ученых во главе с Е. А. Беляевым выдвинули гипотезу о создании Корана группой лиц¹⁴⁵. Их подход к изучению Корана опирался во многом на гиперкритические работы таких западных востоковедов, как Г. Вейль и П. Казтани. Однако отношение к предмету изучения, ненаучный характер методики исследования и полученных выводов, тенденциозный, некритичный подбор материала из европейских исследований сближают работы упомянутых советских авторов с сочинениями представителей казанской миссионерской школы. Вульгарно-материалистический и воинственно-атеистический характер работ первых, по существу, смыкался с идеалистическим и подчеркнуто миссионерским подходом вторых.

В этом отношении труд И. Ю. Крачковского, статьи К. С. Кашталевой (1897–1939) по терминологии Корана, этнографические штудии И. Н. Винникова, исследования В. В. Бартольда, опиравши-

еся на анализ источников, резко выделялись на общем фоне¹⁴⁶. Болезненный процесс освобождения от догматического подхода 1930–1940-х гг. в советском исламоведении проходил неровно. Попытки преодоления наиболее одиозных крайностей этого подхода были предприняты, в частности, И. П. Петрушевским. Сочинения коранического круга изучались в первую очередь с лингвистическими целями (например, работа А. К. Боровкова)¹⁴⁷. Однако вплоть до начала 1990-х гг. продолжали активно публиковаться имевшие лишь самое отдаленное отношение к науке работы авторов (Л. И. Климович, А. В. Авксентьев и Р. Р. Мавмонтов, С. И. Джаббаров и др.), занимавших воинственно атеистическую позицию¹⁴⁸. Это было одним из ответов властей на объективную невозможность свести религиозную жизнь мусульман к формам, жестко контролируемым государством. Так, по словам одного из уполномоченных центра, посланных в Узбекистан для проверки атеистической работы, ему пытались доказать, что читающие в специально отведенном в клубе помещении Коран старики не что иное, как собрание ветеранов Великой отечественной войны¹⁴⁹.

Торжество «подпольного ислама» знаменовало собой поражение атеистического государства:

Полумесяц плывёт в запылённом оконном стекле
Над крестами Москвы, как лихая победа Ислама, —

звучат в конце 1960-х гг. неожиданные строки Иосифа Бродского.

Новый этап в изучении ислама и Корана в СССР был связан с осознанием на официальном уровне в начале 1980-х гг. необходимости адекватного анализа процессов и событий на Ближнем и Среднем Востоке (мусульманский фундаментализм, иранская революция, советское вторжение в Афганистан). В 1980 г. в Ташкенте прошло Всесоюзное совещание, призванное наметить основные направления изучения ислама в СССР в новых условиях. Материалы совещания, опубликованные с грифом «Для служебного пользования», отразили растущую озабоченность как ученых, так и практических работников уровнем и характером изучения ислама. Результаты совещания и ряд решений, принятых на официальном уровне,

позволили подготовить и опубликовать ряд коллективных работ и монографий, продолжающих русскую академическую традицию¹⁵⁰.

Именно к этому времени восходит начало раскола среди российских мусульман, вызванного во многом распространением среди верующих ваххабитской литературы на арабском языке, которая составляла основную часть саудовских книжных даров Духовным управлениям и мечетям.

Афганская трагедия обернулась и обостренным интересом к исламу и Корану. Припев песни Александра Розенбаума *Караван* («Караван. Шурави убивать им велит Коран. Караван, караван, караван») — прекрасное свидетельство настроений, господствовавших в общественном сознании. Библиотекам было практически нечего предложить в ответ на взрыв читательского интереса. Автор может засвидетельствовать, что никогда — ни раньше, ни позже — он не сталкивался с таким массовым интересом к публичным лекциям об исламе и Коране.

После состоявшейся в апреле 1988 г. встречи М. С. Горбачева с патриархом Московским и Всея Руси Пименом и членами Синода Русской православной церкви в связи с приближающимся тысячелетием принятия христианства на Руси в СССР началось восстановление демократических принципов отношения к религии, церкви и верующим. Однако на первых порах эти перемены коснулись в основном лишь православной церкви. Массовая регистрация христианских религиозных объединений не сопровождалась адекватными действиями по отношению к последователям ислама.

В столице Туркменистана Ашхабаде в течение сорока лет, вплоть до 1989 г., действовали Русская православная церковь и молитвенный дом евангельских христиан-баптистов, а просьба мусульман о регистрации хотя бы одного их религиозного объединения из года в год без всяких законных оснований решительно отклонялась.

Пришедший в марте 1989 г. на пост председателя Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана *муфтий* Мухаммад-Садик Мухаммад-Йусуф заявил о необходимости скорейшего устранения препятствий на пути реализации мусульманами своего конституционного права на исповедание религии и отправ-

ление культа. Уже на следующий месяц после избрания на высокий пост он писал: «Больной вопрос: мало мечетей, много просьб об их открытии, не хватает религиозной литературы, особенно Корана, книг для начального религиозного обучения. Есть большие потребности в *муллах* — образованных, отвечающих современным требованиям, способных отвечать на сложные вопросы»¹⁵¹.

Известную двойственность политики местных властей в тот период, стремившихся к обновлению, но справедливо опасавшихся роста фундаменталистских тенденций, может иллюстрировать опубликованное в 1989 г. с грифом «Для служебного пользования» издание таджикского перевода *тафсира*, в подготовке которого принимали участие первые лица Института востоковедения АН Таджикской ССР, журнала *Коммунист Таджикистана*, издательства «Ирфан».

Около пятидесяти миллионов советских мусульман, из которых порядка двадцати миллионов живут собственно в России (из них около восьмисот тысяч в Москве), ждали перемен. И они вскоре наступили. Число мусульманских религиозных объединений, зарегистрированных в 1989 г. по сравнению с 1988 г., увеличилось почти в десять раз и составило триста тридцать семь. Далее начался лавинообразный рост.

Как за пределами России, так и внутри ее мусульмане расценили перестройку как результат вмешательства божественных сил. По словам главного редактора авторитетного египетского журнала *Манар ал-ислам* при всех способностях человека, гигантских возможностях передовой техники никто не мог предсказать широко-масштабные реформаторские катаклизмы, потрясшие от края и до края огромный мир, в центре которого расположена столица коммунизма — Москва. И причина тому кроется в крайней ограниченности человеческих возможностей по сравнению с возможностями неба, о которых в Коране сказано: «Его приказ, когда Он желает чего-нибудь, только сказать Ему: «Будь!» — и оно бывает» (37:82)¹⁵².

Этим словам вторит Максуд Гаджиев, главный редактор махачкалинской газеты *Исламские новости*, написавший в ее первом номере: «В апреле 1985 г. (начало перестройки в СССР) неустанные молитвы верующих и стоны невинно замученных людей были, на-

конец, услышаны Всевышним, который ниспослал нам освобождение от «злого духа»... Перестройка стала поистине знамением Аллаха»¹⁵³.

Изменение таможенных правил позволило зарубежным единоверцам российских мусульман начать массовый завоз в страну религиозной литературы. Только король Саудовской Аравии Фахд направил в дар мусульманам Средней Азии миллион экземпляров Корана (в дополнение к ним король передал четыреста тысяч одноразовых шприцов).

Массовым тиражом были переизданы не только переводы И. Ю. Крачковского и Г. С. Саблукова, но и ряд работ деятелей «мусульманского возрождения» начала XX века. Стало возможным издание перевода Д. Н. Богуславского.

Публикации переводов Корана, как и прежде, отражали господствующие в обществе идеологические процессы. Практическая невозможность ознакомления с текстом, вышедшим ограниченным тиражом и распространявшимся под «неусыпным контролем» идеологических отделов горкомов и обкомов, вызвала публикацию перевода И. Ю. Крачковского эмигрантскими издательствами (1983, 1989, Нью-Йорк). Только в первые годы перестройки (1986–1991 гг.) увидела свет целая серия из тринадцати перепечаток, осуществленных в Москве, Душанбе, Баку и Ташкенте государственными (в том числе «Физкультура и спорт!»), частными издательствами, совместными предприятиями (Коран приносил хороший доход), и даже журналом *Заря Востока*, печатавшим текст Корана на протяжении двенадцати номеров 1990 г. и гарантировавшим, тем самым, значительный рост числа своих подписчиков. Чеченское издательство опубликовало текст перевода И. Ю. Крачковского без указания имени автора перевода. В 1990–1991 гг. пять переизданий выдержал перевод Г. С. Саблукова (Москва, Казань).

Стремительная и беспринципная коммерциализация всех сфер жизни, ставшая основной приметой облика постперестроичной России, к сожалению, коснулась и Корана. Перевод, осуществленный В. М. Пороховой, человеком, не знающим арабского языка и не имеющим элементарной специальной подготовки, являет собой синтез в высшей степени удачного менеджмента и крайне безграмотной реализации сложнейшей научной задачи. Долгое время в

виде отдельных книг публиковались фрагменты перевода, в 1993 г. году был опубликован полный текст¹⁵⁴, а в 1997 г. в Абу Даби на средства местного благотворительного фонда вышло в свет расширенное и дополненное издание. Оно было снабжено факсимиле документа из канцелярии знаменитого мусульманского университета ал-Азхар, подтверждающего точность воспроизведения **арабского текста Корана**, опубликованного параллельно с переводом. При этом автор и редактор русского текста выдают документ ал-Азхара за официальное одобрение этим авторитетным исламским центром самого перевода. Публикация 1997 г. вызвала в Эмиратах настоящий скандал. Министерство *вакфов* Дубая создало специальную комиссию для анализа опубликованного текста. В нее вошли египетские, саудовские и марокканские, а также российские ученые. Их мнение было единогласным. Публикацию перевода Пороховой следует запретить ввиду огромного количества ошибок, серьезно искажающих содержание Священного текста. Кроме того, по мнению ряда членов комиссии, предисловие к изданию пропагандирует «идеи коммунизма, крестовых походов, сионизма»¹⁵⁵. Крайне нелестные оценки даны переводу и в Иране¹⁵⁶.

Члены Ассоциации исламоведов при Совете *муфтиев* России «не считают возможным признавать этот перевод сколько-нибудь удовлетворительным и рекомендовать его читателям»¹⁵⁷.

В этот же период вновь были созданы переводы, основанные на мусульманской традиции (М.-Н. Османов¹⁵⁸, анонимный перевод движения «Ахмадийя»¹⁵⁹ — последний выполнен с подстрочника). Предприняты попытки создания стихотворного перевода (В.М. Порохова, Т.А. Шумовский)¹⁶⁰. Исламские пропагандистские центры в Иране, Пакистане, Саудовской Аравии, Турции финансируют издание и распространение на территории России и стран СНГ специальных учебных пособий, переводов на русский и национальные языки современных *тафсиров*¹⁶¹, финансируют программы перевода Корана на языки народов Средней Азии, Поволжья и Кавказа¹⁶². В Россию и страны СНГ продолжают ввозить сотни тысяч экземпляров арабского текста Корана для бесплатного распространения среди верующих. Переиздания арабского текста осуществляются и Духовными управлениями мусульман (в таких изда-

ниях, появившихся в советское время (1923, 1956 гг.), по-прежнему использовался текст старых казанских изданий Корана, он был заменен текстом официального каирского издания 1919–1928 гг. только в издании, выпущенном в Ташкенте в 1960 г. и ставшем образцом для последних публикаций). Духовное управление мусульман Европейского региона России готовит электронную версию перевода И. Ю. Крачковского для размещения на своем сайте в Интернете.

В ходе дезинтеграционных процессов на постсоветском пространстве и сложения здесь различных типов государственных образований Коран приобрел статус одного из символов государственности (президентская присяга на Коране в ряде государств СНГ и субъектов РФ) и объявлялся одним из основных источников права (Чечня). В этом отношении социальная и политическая практика в мусульманских районах бывшего СССР следует за традициями, господствующими сегодня в ряде мусульманских государств Азии и Африки. При этом специфика отношения к Корану во многом обуславливается особенностями периода становления национальной государственности и поисками национальной идеологии. Так, президент Туркменистана Ниязов выступил с инициативой внести изменения в порядок исламской молитвы, предложив «после каждой молитвы, после каждого *намаза* произносить:

Отечество мое, Туркменистан,
Тебе я посвящаю жизнь свою.
И коли боль тебе я причину,
Пусть длань моя отсохнет навсегда!..¹⁶³

Упоминание о своем знании Корана, умении его читать стало важной составляющей имиджа мусульманского политика. Так, на официальном сайте российского правительства в Интернете на странице, посвященной биографии Рамазана Абдулатипова, политика, ведавшего вопросами межнациональных отношений в российских правительствах разного состава, находим: «В прошлом играл за сборную Дагестана по волейболу. Увлекался охотой в горах, читает Коран, играет на национальных музыкальных инструментах».

Коран является одним из основных аргументов в ожесточенных

спорах разгоревшихся между так называемыми тарикатистами, сторонниками традиционных исламских течений, долгое время безраздельно доминировавших на территории СНГ, и ваххабитами, ведущими агрессивную пропаганду на средства зарубежных исламских центров. На захваченной российскими десантниками ваххабитской базе в Харсеное (Чечня) обнаружены зачитанные копии эмиратского издания перевода Корана В. М. Пороховой¹⁶⁴, отдельно переплетенные комментарии к нему с рукописными исправлениями, конспекты лекций по Корану и исламу. Русский язык является сегодня одним из основных языков исламской пропаганды.

Творческий импульс, заложенный в Коране, продолжает оказывать свое влияние на русских писателей. В одном из последних интервью А. Битов, несомненно, один из наиболее серьезных современных русских писателей, отмечал: «Я стремлюсь быть гармоничным. И если утром я успеваю прочитать несколько предложений из Библии, Корана, Пушкина, Паскаля, Даля, наступает просто счастливое отношение к жизни»¹⁶⁵.

Продолжается научное изучение Корана¹⁶⁶, готовятся новые переводы¹⁶⁷, публикуются работы просветительского плана, продолжающие традиции джадидов¹⁶⁸. Приоритетной задачей российской коранистики является реализация замысла И. Ю. Крачковского по подготовке филологически точного, литературно-адекватного академического перевода Корана с комплексным комментарием и справочным аппаратом. Основой такой работы, которая в современных условиях может осуществляться только группой специалистов¹⁶⁹, должны стать исследования племенных диалектов, языка и структуры текста Корана с использованием современных методик. Не менее важно изучение истории культуры Южной Аравии, Набатеи, длительного процесса формирования «культурного симбиоза» в оседлых центрах Внутренней Аравии с гетерогенным населением. Подготовка такого перевода, опирающегося на результаты исследований 1970-х–1990-х гг., актуальна и для западного исламоведения.

Однажды под впечатлением фресок в церквах Венеции замечательный русский поэт, лауреат Нобелевской премии Б. Л. Пастернак записал: «Я понял, что, к примеру, Библия есть не столько книга

с твердым текстом, сколько записная тетрадь человечества, и что таково все вековечное. Что оно жизненно не тогда, когда оно обязательно, а когда оно восприимчиво ко всем уподоблениям, которыми на него озираются исходящие века»¹⁷⁰. Видимо, и Коран в не меньшей степени, чем Библию, можно считать «записной тетрадью человечества», которое при всем многообразии оценок и мнений никогда не оставалось равнодушным к истинам, возведенным этой книгой. Подтверждает это и история Корана в России, страны, которую Николай Бердяев однажды назвал «Востоко-Запад»¹⁷¹.

¹ Пионером в этой области, как и во многих других, важных для отечественного исламоведения, был И. Ю. Крачковский. См.: И. Ю. Крачковский, «Русский перевод Корана в рукописи XVIII в.», *Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности акад. А. С. Орлова* (Москва—Ленинград, 1934), с. 219–26; *idem*, *Избранные сочинения* (Москва, 1955), I, с. 175–81. Очень много в этой области сделано П. А. Грязневичем, см. его работы: «Коран в России (изучение, переводы и издания)», *Ислам. Религия, общество, государство*, ред. П. А. Грязневич и С. М. Прозоров (Москва, 1984), с. 76–82; *idem*, «Судьба великой книги в России», *Литературная Газета-Досье*, №7, 1991, с. 20.

² На территории Улуса Джучи сосуществовало и активно взаимодействовало несколько языков и систем письма. Так, термин «выход», использовавшийся для обозначения ежегодной дани, собираемой на Руси, представляет собой кальку с арабского слова «харадж» в его народной этимологии. В тюркской части военного и военно-морского тюркско-арабского словаря, составленного в мамлюкском Египте, можно найти записанные арабицей русские слова «лутка» (тип судна) и «смула» (смазка для корабельных швов). Число таких примеров можно легко увеличить.

³ Подробнее см. Е. А. Резван, *Коран и его мир* (СПб., 2002).

⁴ Кобищанов, *Империя*, с. 125.

⁵ В этой истории обращает на себя внимание использование для переплета и футляра материалов, не вполне рекомендуемых мусульманской традицией.

⁶ Тизенгаузен, *Сборник*, I, с. 51 и сл., 60 и сл. Следы этой рукописи не прослеживаются по другим источникам. Подробнее о «Коранах 'Усмана» см. *Коран 'Усмана (Катта-Лангар — Петербург — Бухара–Ташкент)* (СПб., 2004).

⁷ Там же, I, с. 55, 64, 77–78, 99, 131, 151, 194.

⁸ Подробнее см. А. Х. Халиков, *Монголы, Татары, Золотая Орда и Булгария* (Казань, 1994), с. 148.

⁹ В. В. Бартольд, *Сочинения*, том V, с. 142.

¹⁰ ГОМРТ, 13504.

¹¹ Ф. 39, Д. 277. Фрагмент включает толкования сур 19–26.

¹² Я благодарен Нурее Гарасевой за это сообщение.

¹³ Тизенгаузен, *Сборник*, I, с. 289 и след.

¹⁴ ИЯЛИ, Ф. 39, Д. 4162, л. 262а.

¹⁵ Здесь и далее нами используется перевод Корана И. Ю. Крачковского.

¹⁶ В. П. Левашова, «Золотоордынские памятники в Воронежской области». *Труды Государственного исторического музея*, XXXVII (М., 1960), с. 175–185).

¹⁷ См. предисловие Г. Ф. Валеевой-Сулеймановой к книге Р. И. Шамсутова. «Слово и образ в татарском шамаиле». От прошлого до настоящего. Казань, 2003, с. 5.

¹⁸ Г. С. Саблуков. Сведения о Коране, законоположительной книге мухаммеданского вероучения. Казань, 1884, с. 66.

¹⁹ Там же, с. 67. Подробнее см. статью Р. И. Шамсутова в настоящем издании.

²⁰ См., например, О. Ачкоралклы. Старо-крымские и огузские надписи XIII–XV вв. (Симферополь, 1927).

²¹ А. П. Смирнов. Волжские булгары, с. 76.

²² О. Ачкоралклы. Старо-крымские и огузские надписи.

²³ Там же, № 19, с. 9.

²⁴ См. Шараф ад-Дин Булгари. *История Булгарии* (Казань, 1902), с. 17–25 (на татарском языке).

²⁵ Юсупов, Введение, Таблица 5.

²⁶ В то же время набор положенных в могилы вещей, зафиксированный на мусульманских городских кладбищах, свидетельствует о сохранении кыпчакских традиций.

²⁷ См. Ачкоралклы. Старо-крымские и огузские надписи, с. 14.

²⁸ См.: А. К. Антонович, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система* (Вильнюс, 1968); В. П. Демидчик, «Памятники белорусской литературы, писанные арабским письмом, и легенда о ночном вознесении Мухаммада», *Проблемы арабской культуры. Памяти академика И. Ю. Крачковского* (Москва, 1987), с. 238–53; Р. Wexler, «Christian, Jewish and Muslim translations of the Bible and Koran in Byelorussia: 16th–19th centuries», *Journal of Byelorussian Studies* VI (1989), с. 12–19.

²⁹ Подлинная опись архива Посольского Приказа, выполненная в 1560-х гг., ныне находится в фондах *Российской Национальной библиотеки (РНБ)* (Санкт-Петербург), см.: QIV. 70, л. 224–357об. Публикация: *Государственный архив России XVI столетия. Опыт реконструкции*, подготовка текста и комментарий А. А. Зимин, ред. акад. Л. В. Черепнин, вып. 1–3 (Москва, 1978) (см.: вып. 1, с. 93; вып. 3, с. 506).

³⁰ Это был дьяк Петр Григорьевич Совин. См.: А. Круминг, «Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом», *Архив русской истории*, V (1994), с. 228.

³¹ *Российский Государственный Архив Древних Актов (РГАДА)* (Москва), ф. 18, №1226, 477 л., 23,5х18,5 см. Кодекс собран из разнородных фрагментов и восполнен в первой половине XVII в. См.: Д. А. Морозов, *Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского Государственного Архива Древних Актов* (Москва, 1996), с. 21–2.

³² *Сура Ан-Нахл* — шестнадцатая по счету, по-видимому, *Ал-Фатиху* не считали за отдельную главу.

³³ Морозов, *op. cit.*, с. 22.

³⁴ Ioannicyusz Galatowski, *Alkoran Macometow Nauka heretycka y zydowska y poganska napelniony. Od Koheletha Chrystusowego rosproszony y zgromadzony ...* (Чернигов, 18 мая 1683). Сохранилось, по крайней мере, три экземпляра этой книги: *Российская Государственная библиотека (РГБ)* (Музей Книги), (сохранение

кирилловских книг, инв. №3963); РГАДА, ф. 1251, № 4141/2504 ин.; РНБ, Рм 17 Полг 15q.

³⁵ О Стахии Ивановиче Гадзеловском см.: О. А. Белоброва, «Гадзаловский (Гадаяловский) Стахий», *Труды Отдела древнерусской литературы Института Русской Литературы Академии наук* (Ленинград, 1990), с. 71). Отмечены три главные особенности, которые позволяют легко различить два перевода. Так, перед заглавием труда анонимного переводчика следует заметка о поднесении польской печатной книги царям Иоанну и Петру 6 августа 7191/1683 г. (книгу поднес царям посланец Иоанникия Галятовского иеромонах Паисий). Стихи на герб в этом переводе переведены прозой, а помещенное в самом конце книги послесловие, *Zoiłowi*, осталось без перевода (см.: Круминг, *op. cit.*, с. 230, прим. 5). Списки анонимного перевода сохранились в РГАДА, ф. 181, оп. 9, №756/1286 и РНБ, Собрание Санкт-Петербургской Духовной Академии. №186, л. 1–80 об. Списки перевода Гадзеловского имеются в РГАДА, ф. 357, №68/213, л. 1–72 и РНБ, F XVII 19, с. 316–39. Подробнее см.: Круминг, *op. cit.*, с. 231.

³⁶ Иоанникий Галятовский, *Небо новое, з новыми звездами сотворенное, То есть, Преподобная Дѣва Мариа з Чудами Своими...* (Львов, 12 декабря 1665) (там же и в Могилеве вышло еще два издания в 1666 и 1699 гг.). Львовское издание фигурирует среди книг личной библиотеки Петра I (ныне — в Библиотеке Академии наук в Санкт-Петербурге, №467=Р. 239).

³⁷ Ioannicyusz Galatowski, *Labeledz z piorami swemi z darami Boskiewi Chrystus Prawowietemv Narodowi Chrzescianskiemu Labeledzionym Piorem swey madosci Boskiej wyplywie Przyszyny, dla ktorych dlugo trwa na Swiecie sekta Machometanska?..* (Львов, 1665; Чернигов, 1670; Новгород-Северский, 1677; Могилев, 1699). В РГАДА сохранилось два экземпляра книги: ф. 1251, №№4181/2685 ин., 4181/2686 ин.

³⁸ См.: Галятовский, *Небо новое*, л. 54: «МахOMET Зводитель выхваляючи Пречистую Дѣву в своем Алькоранъ, (чѣли от доброго чѣли от злого духа наученный) мовит: о Марие Бог тебе обрал над всь невѣсты на свѣтъ, о Марие, Бог объявил тебѣ слово свое от себе, имя его Мессия». Подробный разбор см.: Круминг, *op. cit.*, с. 229, прим. 5.

³⁹ *Алкоран о Магомете или Закон турецкій, переведенный с французского языка на российский*. Напечатался повелением Царского Величества в Санкт-Петербургской типографии, 1716 году, в месяце декември. См.: И. Ю. Крачковский, *Русский перевод Корана в рукописи XVIII в.*; Круминг, *op. cit.*, с. 231–6.

⁴⁰ Об этом издании см.: П. Ефремов, «Новооткрытая библиографическая редкость», *Русский Архив*, I (Москва, 1888), с. 644–6; Я. Березин-Ширяев, «Некоторые подробности о весьма редком экземпляре Алкорана», *Библиографические Записки*, I (Москва, январь 1892), с. 26–7.

В российских библиотеках сохранилось девять экземпляров Корана 1716 г.: РГАДА, ф. 1251, №3, корректурный экземпляр; РГБ, Музей Книги, Си-20/16-К, инв. №167; Государственной Публичной Исторической библиотеке (Москва), Отдел Истории Книги, л. 8.1/28, инв. №№15282, 15283; РНБ, П 219 и П 219а; Библиотеке Академии наук (Санкт-Петербург) (БАН), 24.7.1; Библиотеке Санкт-Петербургского Филиала Института Востоковедения Академии Наук, П 4/40; Библиотеке Санкт-Петербургского Филиала Института Истории Российской Академии наук, XI.4352 инв. №5383. В РГАДА сохранилась наборная рукопись Корана 1716 г., послужившая оригиналом для печатного текста: ф. 381, рукописные книги Московской Синодальной Типографии, №1034.

С печатного экземпляра этого перевода был сделан список (датируется по бумаге 1788 г.), который ныне хранится в Уфе (*Башкирская Государственная библиотека*, Сектор редких книг и рукописей, 4845 (р/ф), см.: П.О. Ищериков, «О поисках и сборе древних актов и рукописей в Башкирии», *Вопросы Истории*, X (1951) с. 115.

⁴¹ Это издание неоднократно упоминается в переписке директора Санкт-Петербургской типографии Михаила Аврамова личным секретарем Петра I Алексеем Макаровым, однако имя переводчика не упомянуто и там. Так в письме от 18 февраля 1717 г. находим: «Что доносить, не имею, токмо брата и истинного друга вам дарствую; при нем отправлен до Его Величества новой план Санпитебургского прищепта, книга военная, Алкоран и две пропорции аглинской карабелной...» (*РГАДА*, ф. 9, отд. II, кн. 31 (входящие письма 1717 г., кн. 1-буквы А-Г), л. 115. Цит. по: Круминг, *op. cit.*, с. 234.

⁴² Например, вводные слова и заголовок второй *суры* (*Le Chapitre de la Vache iscrit a la Mecque*) переведены как «Глава писана из Ваши в Меку».

⁴³ В 1697 г. Посников был включен Петром в состав «Великого посольства» в Западную Европу, ему поручались задачи, которые сейчас можно было бы отнести по разведывательному ведомству. Подробнее о Посникове см.: Е. П. Шмурло, «П. Посников. Несколько данных для его биографии» (Юрьев (Дерпт), 1894), отдельный оттиск из *Ученых Записок Императорского Юрьевского Университета*, год 2-й, №1 (1894), Неофициальный отдел, с. 73–273; См. также: Ю. Андреев, А. Григорьев, «Переводчики и переводы Корана на русский язык: дооктябрьский период», *Коран в России* (По материалам «круглого стола» «Священный Коран в России: духовное наследие и исторические судьбы» (Москва, 1997), с. 117–140.

⁴⁴ *БАН*, 33.7.6; *РГАДА*, ф. 181, №148/217.

⁴⁵ В апреле 1721 г. Дмитрий Кантемир заключил с Петром I договор об освобождении Молдавии от турецкого ига и вхождении ее в состав России. Кантемир сопровождал Петра в его персидском походе, был автором текстов его манифестов, обращенных к мусульманам. Архив востоковедов (СПб ФИВ РАН) содержит фонд Кантемира (№ 25).

⁴⁶ Д. Кантемир, *Книга Систима или состояние Мухаммеданския религии* напечатася повелением Его Величества Петра Великого Императора и Самодержвца всероссийского (Санкт-Петербург, 1722). Подробнее о Дмитрие Кантемире см. румынское издание его труда: *Dimitrie Cantemir, Sistemul sau intocmirea religiei tihammedane*. Traducere, studiu introductiv si comentarii de Virgil Candea (Bucharest, 1977).

⁴⁷ См.: *РГИА*, фонд Синода (796), инв. 3, д. 859 (1722).

⁴⁸ См.: Указ от 17 июня 1773 г. (синодский) «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, представляя все сие светским начальствам», *Коран в России*, с. 141–3.

⁴⁹ Объем Санкт-Петербургского издания составил четыреста сорок семь страниц+один лист — список исправлений. Всего отмечено тринадцать исправлений, которые являются не буквенными ошибками, а диакритическими. Данные об исправлениях напечатаны на татарском языке. См. также: *Российский Государственный исторический архив (РГИА)* (Санкт-Петербург), ф. 468, оп. 43, д. 239 (1786), л. 38. По-видимому, одновременно тиражом десять тысяч экземпляров было напечатано «молитвословие из части Алкурана». См.: *ibid.*, ф. 1329, оп. 4, д. 296, л. 3–4 (1 июля 1797 г.).

⁵⁰ Секретарь Екатерины Александр Храповицкий, в своем дневнике, в записи от 17 декабря 1786 г., приводит такие слова Екатерины, сказанные генерал-прокурору князю Александру Вяземскому: «При разговоре с Г. П. (генерал-прокурором. — Е. Р.) о мечетях, на границе для Киргизцов построенных, и о повелении, данном для печатания Алкорана, сказано, что сделано сие не для введения Магометанства, но для приманки на уду». На это нам любезно указал А. Круминг.

⁵¹ «Вашему Величеству не противно будет узнать, что аравийское книгопечатание петербургских художников по красоте своей признано превосходнейшим всего изданного в Европе и даже в Англии». См.: *Философская и политическая переписка императрицы Екатерины II с доктором Циммерманом с 1785 по 1792 год* (Санкт-Петербург, 1803), с. 137 (письмо Циммермана от 29 ноября 1788 г. с ссылкой на статью проф. Гейне, опубликованную в *Schriften Göttingenschen Universiteta*, №120 от 1788 г.). См. также: И.Ю. Крачковский, «Первое издание арабских стихотворений в России», *Библиография Востока*, VIII–IX (1935–1936), с. 6.

⁵² Согласно одному из документов при стоимости производства тиража 9292 рубля 25 копеек прибыль от его реализации составляла 12000 рублей при продажной цене одной копии 6 рублей 5 копеек. См.: РГИА, ф. 1329, оп. 4, д. 296, л. 5. два фактора определили коммерческий успех этого и последующих изданий «Казанских Коранов»: мусульманский характер публикации и высокое полиграфическое качество. О неудаче значительно более раннего аналогичного европейского проекта Паганини Бриксенсиса см. выше, часть 3, глава 1.

⁵³ См., например, *Философская и политическая переписка*, с. 124–5 (письмо Екатерины II №20 от 6 мая 1788 г.).

⁵⁴ Подробности о передаче части оборудования Санкт-Петербургской типографии Шнора в Казань, дабы «печатать потребное число Алкоранов, молитвенников и тому подобных книг» см.: РГИА, ф. 1329, оп. 4, д. 296, л. 12 (10 мая 1800); *ibid.*, ф. 821, оп. 8, д. 830, л. 7; *ibid.*, д. 831 (1861) «О признании целесообразным предоставления Азиатской типографии при Казанском университете исключительного права печатания Корана со сведениями по истории типографии». В 1861 г. министр народного просвещения признал полезным для мусульман печатание Корана исключительно в университетской типографии. Однако с этим мнением не согласилось Министерство внутренних дел, сославшись на утвержденное 25 октября 1849 г. Положение Комитета министров, согласно которому Коран мог печататься и в частных типографиях (*ibid.*).

⁵⁵ РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 830, л. 7 (16 февраля 1859).

⁵⁶ До сих пор во многих семьях копии этих Коранов хранятся как драгоценная семейная реликвия. Одна из таких копий была представлена в недавнем репортаже российского телевидения о семье адыгов, вернувшихся накануне известных событий в Россию из Косова. Их предки, выехавшие с родины в середине XIX в., бережно сохранили книгу.

⁵⁷ R. Vlachire, *Introduction au Coran* (Paris, 1947), с. 133. О «Казанских Коранах» см.: Ана'с Х али'ду'ф, *ал-Кутуб ал-'арабийя аллати туби'ат фи Русийа: 1787–1917* (Дубай, в печати); Fr. Schnurter, *Bibliotheca Arabica* (Halae ad Salam, 1811), с. 418–20; П.А. Грязневич, «Коран в России», с. 76–82; Е.А. Резван, «Коран и коранистика», *Ислам. Историографические очерки*, ред. С.М. Прозоров (Москва, 1991), с. 15; H. Rühling, «Koranausgaben in Russischen Buchdruck ded 18 Jahrhunderts», *Gutenberg Jahrbuch* (Mainz, 1977), с. 205–10.

⁵⁸ РГИА, ф. 1263 оп. 1, д. 2033 (11 октября 1849 г.), л. 12–19.

⁵⁹ *Ibid.*, л. 18.

⁶⁰ Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков божских. Перевод с арабского на французкий язык Андрея дю-Рюэра-де ла Гару Малезера, одного из поместных дворян короля Французского, достохвально и через многие годы служившего отечеству своему, при Порте Оттоманской снискавшего полную доверенность султана Амурата Третьего, что был от него посылан к Лудовику третьему-на десять с важными препоручениями, Печатана в Амстердаме и Лейпциге в 1770 г., по российски же переложена в сельце Николаеве Слинской округи, 1790 г. [М. И. Веревкиным], ч. 1–2 (Санкт-Петербург, 1790).

⁶¹ Ал-Коран Магомедов, переведенный с арабского на английский с приобщением к каждой главе на все темные места изъяснительных исторических примечаний, выбранных из самых достовернейших историков и арабских толкователей Ал Корана Георгием Сейлем и с присовокуплением обстоятельного и подробного описания жизни лжепророка Магомеда, сочиненного славным доктором Придо. С английского на российский перевел Алексей Колмаков, ч. 1–2 (Санкт-Петербург, 1792), иждивением Василия Соликова при Императорской Академии наук. Приложение имеет отдельный титульный лист; в подзаголовке: «На российский язык перевел П[етр] А[ндреев]».

⁶² В. С. Соловьев, «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина», В. С. Соловьев, *Сочинения*, vii (Санкт-Петербург, б. г.), с. 350–5; Н.Н. Черняев, «Пророк» Пушкина в связи с его же «Подражанием Корану» (Москва, 1908); К.С. Кашгалова, ««Подражания Корану» Пушкина и их первоисточнику», *Записки Коллегии Востоковедов*, V (1930), с. 243–70; В. И. Филененко, *Подражания Корану Пушкина* (Симферополь, 1928); Б.В. Томашевский, *Пушкин*, ii (Москва-Ленинград, 1961), с. 23–5. W.N. Vickery, «Towards an Interpretation of Puschkin's «Podrazhania Koranu»», *Canadian-American Slavic Studies*, XI/1 (Irvine, 1974), с. 61–77; С. А. Фомичев, ««Подражания Корану»: генезис, архитектоника и композиция цикла», *Временник Пушкинской комиссии. 1978* (Ленинград, 1981), с. 41–52; В. В. Иванов, «Темы и стили Востока в поэзии Запада», *Восточные мотивы* (Москва, 1985), с. 431–4; Г. В. Касимов, ««Святая заповедь Корана...» (К истолкованию «Подражаний Корану»), *Пушкин и мир Востока* (Москва, 1999), с. 170–6.

⁶³ *Коран Магомета, переведенный с арабского на французский переводчиком французского посольства в Персии Казимирским. С примечаниями и жизнеописанием Магомета. С французского перевел К. Николаев* (Москва, 1864).

⁶⁴ Подробнее о личности М. А. Казем-Бека см.: А. К. Рзаев, *Мухаммад Али Казем-Бек* (Москва, 1989).

⁶⁵ В качестве методической основы для своего труда Казем-Бек избрал систему, предложенную А. Круденом, составителем конкорданса к тексту Библии. A. Cruden, *A Complete Concordance to the Holy Scripture of the Old and New Testament* (Berick, 1817), 8th edn.

⁶⁶ За последние годы вышло из печати несколько словарей, основанных на этой и сегодня еще новой для арабистики алфавитной системе подачи материала: Джибра'н Мас'уд, *Му'джам луг'авил 'ас'ри* (Бейрут, 1967), второе издание; В. М. Белкин, *Карманный арабско-русский словарь* (Москва, 1970); М. эль-Массарани, В. С. Сеголь, *Арабско-русский словарь сирийского диалекта* (Москва, 1978).

⁶⁷ Свое значение труд Казем-Бека сохраняет и сегодня. По своим достоинствам он вполне сопоставим с аналогичной работой Мухиаммада Фу'ада 'Абд ал-

Ба'кин, *Ал-Му'джам ал-муфакхрас ли-л-алфа'з ал-Кіур'ан ал-кари'м* (Бейрут, б.г.), но для сегодняшнего читателя он имеет один серьезный недостаток, который, однако, нельзя ставить в вину ученому. *Конкорданс* Казем-Бека основан на тексте Корана, изданном Густавом Флюгелем. Этот текст повсеместно вытеснен каирским изданием (1919, 1923, 1928).

⁶⁸ *Журнал Министерства Народного Просвещения*, СХІІІ (1859), с. 23; М.А. Казем-Бек, «Необходимое объяснение», *Северная пчела*, №84 (1860), с. 9.

⁶⁹ Подробнее см. базу данных М. Е. Резван по коллекции рукописей Корана СПб ФИВ РАН, опубликованную на CD-ROM в виде приложения к монографии Е. А. Резвана «Коран и его мир» (СПб. 2002).

⁷⁰ Подробнее см. статью О. В. Васильевой в настоящей публикации.

⁷¹ Одновременно была предпринята попытка перевезти в Санкт-Петербург и мраморную подставку, как считалось, сделанную специально под этот список (на самом деле — для изготовленной около 1400–1405 гг. по приказу Тимура гигантской рукописи Корана, выполненной почерком *мухакк* каллиграфом 'Умаром ал-Акта'. Этот список, известный как «Коран Байсонкіура», многократно использовался в церемониях возведения на трон правителя страны. См. А. Муминов, «Коран Байсонгура», *Ислам на территории бывшей Российской империи*, II, с. 50) Массивная подставка (*лаух*) была украшена многочисленными надписями и стояла посреди мечети (перед *михрабом*) при полуразрушенном медресе Би'би Х'аным в Самарканде. От идеи перевезти подставку в Санкт-Петербург отказались в связи с ее громадной тяжестью. Надписи были скопированы А.Л. Куном. Копии с них хранятся ныне в архиве Института Истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург) Ф. 1/1868, д. 25, л. 14об.-15. Переписку по поводу подставки под «Коран Османа» см.: *ibid.*, л. 13-13об.; 15об.; 22-22об. См. также Д.А. Абдуллоев, «Лаух», *Ислам на территории бывшей Российской империи*, с. 54–5.

⁷² Любопытно отметить, что труд А.Ф. Шебунина был издан в Санкт-Петербурге на татарском языке. Близкую параллель «Корану Османа» Шебунин обнаружил в Египте. См.: А. Н. Шебунин, «Куфический Коран Хедивской библиотеки в Каире», *Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества*, XIV (1901), с. 119–54.

⁷³ *Самаркандский куфический Коран, по преданию писанный третьим халифом Османом (644–656)*. Издано при Санкт-Петербургском Археологическом институте В. И. Успенским и С. И. Писаревым (Санкт-Петербург, 1905). Об этом издании и о других копиях «Корана Османа» см.: выше, часть 2, глава 1.

⁷⁴ A. Jeffery, I. Mendelshon, «The orthography of the Samarqand Qur'an codex», *Journal of American Oriental Society*, III (1942), с. 175–94.

⁷⁵ См.: Е. А. Резван. «Коран 'Усмана. (Санкт-Петербург, Катта-Лангар, Бухара, Ташкент)» (СПб, 2004).

⁷⁶ О рукописях Корана в России помимо работ упомянутых выше см.: *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothéque Impériale publique de St. Pétersbourg* (St. Petersburg, 1852); *Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР. Краткий каталог*, ред. А. Б. Халидов, сост.: С. М. Бациева, А. С. Боголюбов, К. А. Бойко, О. Г. Большаков, П. А. Грязневич, А. И. Михайлова, Л. И. Николаева, С. Б. Певзнер, М. Б. Пиотровский, А. Б. Халидов, Т. А. Шумовский (Москва, 1986); О. Б. Фролова, Т. П. Дерягина, *Арабские рукописи восточного отдела научной библиотеки Санкт-Петербургского Государственного университета. Краткий каталог* (СПб., 1996); В. В. Вельяминов-Зернов, «Описание ящика для

Корана (из собрания князя М. А. Оболенского)», *Записки Императорской Академии Наук*, №268 (1890), с. 1–8; И. Ю. Крачковский, «Описание собрания Коранов привезенных из Трапезунда академиком Ф.И. Успенским», *Известия Академии Наук*, VI серия, XI (1917), с. 346–9; *idem*, «Рукопись Корана в Пскове», *Доклады Академии Наук*, серия В (Востоковедение) (1924), с. 165–8 (статья переиздана: в *idem*, *Избранные сочинения*, I (Москва, 1961), с. 162–4; *idem*, «Куфический Коран и «бабушка арабка»», *Над арабскими рукописями* (Москва-Ленинград, 1949); переиздана в: *idem*, *Избранные сочинения*, I (Москва, 1961), с. 115–8; В. А. Крачковская, «Редкая рукопись Корана XVI века», *Краткие сообщения Института народов Азии (арабские страны)*, XLVII (Москва, 1961), с. 38–42; В. В. Лебедев, О. В. Васильева, «Восточные рукописные фонды Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина», *Archaeographia orientalis. Материалы рабочего совещания по проблемам восточной археологии. Ленинград 1–4 марта 1988 г.* (Москва, 1990), с. 93–119; В. В. Полосин, «Фонды рукописей и старопечатных книг, актовых и эпиграфических материалов на языках народов советского и зарубежного Востока в СССР», *ibid.*, с. 178–204; E. Rezvan, «The first Qur'ans», *Pages of Perfection. Islamic Paintings and Calligraphy from the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg* (Milan, 1995), с. 108–17; *idem*, «Qur'ans made on commission», *ibid.*, с. 301–13); см. также описания: №5, 6, 27, 34, 55 (аналогично во французском, немецком и итальянском изданиях).

⁷⁷ В России помимо Санкт-Петербурга коллекции Корана имеются в Казани, Уфе, Махачкале, Грозном и Москве. Из республик бывшего СССР наиболее интересные коллекции собраны в Узбекистане (Ташкент, Бухара, Самарканд), Азербайджане (Баку), Таджикистане (Душанбе), Туркмении (Ашхабад), Казахстане (Алма-Ата), Армении (Ереван), Грузии (Тбилиси).

⁷⁸ *Коран. Законодательная книга мохаммеданского вероучения*, перев. и приложение к переводу Г. Саблуков (Казань, 1877), Комиссия Миссионерского противомусульманского сборника при Казанской Духовной Академии.

⁷⁹ Этот перевод был издан спустя более ста лет после создания, см.: *Коран*, перев. и комментарии Д. Н. Богуславский, публ. Е. А. Резван при участии А. Н. Вейрауха (СПб., 1995), Подробнее об этом переводе и его авторе см.: И. Ю. Крачковский, «Перевод Корана Д. Н. Богуславского», *Советское востоковедение*, III (1945), с. 293–301; А. Н. Вейраух, «Российский дипломат Д. Н. Богуславский-автор перевода Корана», *Коран*, перев. и комментарии Д. Н. Богуславский, с. 543–6. Д. Н. Богуславский перевел также известный сборник «Сорок хадисов».

⁸⁰ Г. Вейль, *Историко-критическое введение в Коран*, перев. с немецкого Е. Малой (Казань, 1875).

⁸¹ Г. Саблуков, *Приложение к переводу Корана* (Казань, 1879); *idem*, *Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения* (Казань, 1884).

⁸² И. Ю. Крачковский, «Чернышевский и ориенталист Г. С. Саблуков», *Н. Г. Чернышевский (1889–1939): Труды научной сессии к пятидесятилетию со дня смерти* (Ленинград, 1941), с. 34–45; переиздано в: *idem*, *Избранные сочинения*, I (Москва, 1961), с. 213–24. Общую крайне низкую оценку работ студентов и преподавателей Казанской духовной академии см. в рецензиях В.Р. Розена в серии рецензий, опубликованных в *Записках Восточного отделения Императорского Русского Археологического Общества*, II (1887), с. 157–9, 283–301; IV (1889), с. 422–5; VIII (1894), с. 362–7.

⁸³ Естественно, что с представителями «казанской школы» полемизировали и мусульманские публицисты. Среди последних был, например, Хасан-‘Ата’ б. Мухаммад б. ‘Убайдаллах б. Калималлах Габаши (1863–1936), видный общественный и религиозный деятель, историк, педагог, крупнейший представитель джадидистского движения. Его перу принадлежит многостраничный трактат *Ефим Маловка раддийа*, в котором вступает в философскую полемику с книгой известного казанского публициста миссионерского направления Е. Малова *Об Адаме по учению Библии и по учению Корана. Разговор протееиерея Евфимия Малова с ученым мулой* (Казань, 1885). См.: Р. Р. Салихов, «Габаши, Хасангата», *Ислам на территории бывшей Российской империи*, с. 24–5.

⁸⁴ M. Arkoun, «Comment lire le Coran?», *Le Coran*, trad. de l’arabe par Kasimirsky (Paris, 1970), с. 11–36.

⁸⁵ E.M. Wherry, *A Comprehensive Commentary of the Qur’an: Comprising G. Sale’s Translation and Preliminary Discourse with Additional Notes and Emendations together with a Complete Index to the Text, Preliminary Discourse and Notes*, i-iv (London, 1882–1886).

⁸⁶ И. Готвальд, *Опыт арабско-русского словаря на Коран, семь моаллат и стихотворения Имрулькейса* (Казань, 1863); В. Гиргас, *Словарь к арабской хрестоматии и Корану* (Казань, 1881).

⁸⁷ Подробнее см. статьи Р. Р. Рахимова и В. А. Прищеповой в настоящем издании.

⁸⁸ См.: «О присяге для магометан, при допущении их к свидетельству в делах с христианами, или одних христиан. В приложении дан текст наставления для мусульман», *Полный Свод Законов Российской Империи за 1831 г.*, vi, статья 4974 (СПб., 1832); «О новой форме присяги по судебным делам для магометан. Формы присяги на татарском, турецком и персидском языках», *Полный Свод Законов Российской Империи за 1850 г.*, xxv, статья 24117 (СПб., 1851).

⁸⁹ См.: «О составлении и рассмотрении проектов новой формы военной присяги для магометан», *РГИА*, ф. 821, оп. 8, д. 1152 (1859–61); «Об установлении порядка приведения к присяге магометан при условии отсутствия магометанского духовенства», *ibid.*, д. 1159 (1861–67), л. 4–5.

⁹⁰ «О приводе к присяге некоторых магометанских духовных лиц в уездных полицейских управлениях», *Полный Свод Законов Российской Империи за 1870 г.* (СПб., 1872), xlv, статья 48497.

⁹¹ «Клятвенное обещание для мусульман, поступающих в военную службу», *Полный Свод Законов Российской Империи за 1862 г. Отделение II.* (СПб., 1865). В дополнении к тому xxvii имеется статья 38514а, содержащая параллельные переводы на пяти восточных языках.

⁹² См.: *РГИА*, ф. 821, оп. 8, д. 1152 (1859–61), л. 12–13об.

⁹³ «О составлении и рассмотрении проектов новой формы военной присяги для магометан», *ibid.*, л. 34–34об.

⁹⁴ См.: «Правила о приведении лиц магометанского исповедания к присяге», приложение к статье 210, ч. 2, xvi (1892).

⁹⁵ См.: Михаэль Кемпер, «Ал-Булгари», *Ислам на территории бывшей Российской империи*, с. 18–9; *idem.*, «Ал-Курсави», *ibid.*, с. 52–3.

⁹⁶ См. рукопись 2768 Т библиотеки Казанского Университета (183 листа, переписана не позднее 1814 г., см. также 2181 Т; 1455 Т). Там же хранится и другая рукопись *Тафсир ал-Кур’ан* (шифр, 2085 Т, 220 листов, переписан в 1857 г., см. также 2089 Т). *Хафтийак тафсири* Курсави многократно издавался (см., напри-

мер, Казань 1861, 1905). *Тафсир* Курсави — не первое сочинение такого рода, возникшее в татарской среде. Сообщается, что в 1653 г. некий Йунус Мухаммад б. Джанбай переписал *тафсир*, язык которого автор публикации называет татарским (см.: М. Н. Ногманов, *XVII–XVIII йэзлэрдэге русча-татарча кулъязма сузлеклэр* (Казан, 1969), 106). Собрания ряда библиотек содержат рукописные *тафсиры*, созданные в татарской среде на языке *тюрки* (см.: Дж. Г. Зайнуллин, *Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII–начала XX веков и ее языковые особенности* (Казань, 1999), с. 29–35). Среди них есть и сборный *тафсир* XVI–XIX вв. (Государственный Музей республики Татарстан, шифр Л 2191. Под этим шифром хранится и другой сборный *тафсир*, часть которого — комментарий Бургана Шарафа, который был создан в 1920–21 гг. Подробнее см. Зайнуллин, *Во имя Аллаха*, с. 33–5).

⁹⁷ См. рукопись 34 Т библиотеки Казанского Университета (228 листов, переписана в 1831–32 г. (см. также 2089 Т). Опубликовано в Оренбурге в 1907 г., — в Казани в 1911 г. Переиздана в Казани в 1991 г. в переложении на современный татарский язык под заглавием *Коръан тафсири [Ногмани] татар теленда*.

⁹⁸ Дж. Г. Зайнуллин, *Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII–начала XX веков и ее языковые особенности* (Казань, 1999), с. 41–2.

⁹⁹ Из новометодных учебных заведений вышла почти вся мусульманская интеллигенция. Впоследствии значительная часть этих людей была захвачена коммунистическими идеями. Именно они составили опору советской власти в мусульманских областях страны и были почти поголовно уничтожены в период сталинских чисток. Другая, не принявшая революцию, часть интеллигенции либо также была истреблена, либо эмигрировала.

¹⁰⁰ Муса Джараллах Биги (Бигиев), один из наиболее образованных, талантливых и смелых представителей мусульманского возрождения в России, родился в 1875 г. в Ростове-на-Дону в семье *муллы*. После обучения в мусульманских учебных заведениях Казани, Бухары, Медины, Каира и Стамбула он в 1904 г. поступает в Петербургский университет. В местной мусульманской печати и появляются его первые статьи. Позднее он активно сотрудничает с журналом *Вахт*, который публикует лекции Бигиева по истории религии, прочитанные в 1909 г. в Оренбургском *медресе* Хусайнийя. Вскоре, однако, взгляды Бигиева были признаны несовместимыми с постом *мударриса* в этом учебном заведении, и он был вынужден покинуть Оренбург. Оказавшись вновь в столице империи, он получает здесь пост *имама-хатиба* санкт-петербургской мечети. Он был секретарем III Мусульманского конгресса в Нижнем Новгороде (1906 г.), автором политической программы партии *Иттифак ал-муслимин*, основанной этим съездом. В 1912 г. журнал *Мир ислама* (II/4, с. 327–42) публикует русский перевод статьи Бигиева об исламе в России. Бигиев приветствовал падение монархии и был одним из организаторов Всероссийского мусульманского съезда в Москве (1917 г.). После октября 1917 г. Бигиев, находясь в Петрограде, какое-то время сотрудничает с новым режимом, но после публикации в Берлине *Азбуки Ислама* попадает в немилость. Бигиеву удалось выехать в Финляндию, откуда он отправился в путешествие по мусульманскому миру. Умер Бигиев в 1949 г. в Каире.

С наибольшей полнотой политические взгляды Бигиева нашли свое отражение в работе *Ислахат Эсаслари* («Основы реформ») (Петроград, 1917), которая посвящена истории мусульманского реформистского движения в России. В труде *Шари ат Эсаслари* («Основы шариата») (Петроград, 1916 г.) он выступает как

самый радикальный реформатор-обновленец. Работа *Ислам фейлесуфлари* — *Мухаммад 'Абдаллах ал-Мисри, Джамал ад-Дин ал-Афгани* (Казань, б.г.) посвящена религиозным и политическим взглядам двух мусульманских реформаторов, чьи позиции в наибольшей степени были близки автору. Являясь автором двух специальных работ на арабском языке, посвященных Корану (*Та'рих ал-Кур'ан ва масахиф*, Санкт-Петербург, 1905 и *Тафсир сурат ал-Фатиха*, Петроград, 1915), он активно участвовал в дискуссиях об ошибках при публикации Корана, обличая невежественных мулл-кадимистов.

Среди теологических работ Бигиева можно выделить *Кава'ид-и Фикхийе* («Основы фикха») (Казань, 1910) и *Рахмет-и Илахийе бурханлари* («Доказательства милосердия Бога») (Оренбург, 1911), которые вызвали наибольшую критику оппонентов автора из лагеря кадимистов. В сочинении *Буйук мевзу'ларда уфак фикирлер* («Скромные мысли по великой теме») Бигиев представил критический пересмотр теологии Зийа ад-Дина Кимали и выступил в защиту суфизма. Много писал Бигиев и о литературе. Здесь можно привести такие его работы, как *Эдебийат-и 'араби* («Арабская литература») (Казань, б.г.), комментированный татарский перевод *Лузуумийят* Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри и перевод *Дивана* Хафиза.

Краткая биография Бигиева написана его соратником-джадидом 'Абд ал-Бари 'Абдаллахом Баттал-Таймасом (1882–1969) (см.: А. Vassal-Taumas, *Kazanlı Türk Meshurlarından II P Musa Carullah Bigi, Kisilipi fikir, hayatэ ve eserleri* (Istanbul, 1959).

¹⁰¹ Известный мусульманский публицист 'Ата'улла Баязитов родился в 1846 г. в деревне Темгенево Рязанской области в семье муллы. Арабскому языку и основам веры его учил отец. Получив в Казани лучшее по тем временам в России мусульманское образование, он в 1870 г. был приглашен Касимовской общиной Санкт-Петербурга на должность приходского муллы. Годом позднее он подтвердил свое назначение, успешно сдав в Оренбурге экзамен на должность *имама, хатиба и мударриса*. В 1880 он получает звание *ах'унда*. Одновременно Баязитов работает переводчиком в Азиатском департаменте Министерства иностранных дел, преподает теологию и языки в ряде престижных учебных заведений столицы империи. Среди петербургских друзей Баязитова — много русских писателей, журналистов, философов. В их числе был и Владимир Соловьев. Начиная с 1905 г. Баязитов публикует в Петербурге первую татарскую газету в России — *Нуур*, которая просуществовала до 1911 г. В 1906 г. он организует комитет по сбору средств на строительство в столице новой соборной мечети. Баязитов придерживался умеренно-монархических взглядов. Его работы помогли русской читающей публике преодолеть односторонний взгляд на ислам. Сочинение Баязитова о возникновении ислама так быстро разошлось среди мусульман Европейской России и Сибири, что очень скоро вышло его второе издание. В 1897 г. по просьбе литовских татар он составляет молитвенник на кириллице. В ответ на известную речь Эрнеста Ренана Баязитов издает полемическую брошюру на русском языке, которая вскоре переводится на турецкий и французский. За свою многообразную деятельность он был удостоен многочисленных российских и зарубежных правительственных наград. Умер Баязитов 21 апреля 1911 г. в Санкт-Петербурге.

¹⁰² Фитрат, Рассказы индийского путешественника, перев. А.Н. Кондратьев (Самарканд, 1913), с. 52–3. Новейшую работу о Фитрате см.: E. A. Allworth, *The Preoccupations of Abdalrauf Fitrat, Bukharan Nonconformist: an Analysis and List of his Writings* (Berlin, 2000).

¹⁰³ См., например, А. Баязитов, *Отношение ислама к науке и иноверцам* (СПб., 1887); *idem*, *Ислам и прогресс* (СПб., 1899); *idem*, *Возражение на речь Ренана* (СПб., 1883); Исмаил-бей Гаспринский, *Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина* (Симферополь, 1881; Ташкент, 1883); *idem*, *Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания И. Гаспринского* (Бахчисарай, 1896). Эту же цель преследовала русскоязычная часть газеты Гаспринского *Переводчик-Тарджуман*.

¹⁰⁴ *Коран и прогресс. По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман* (Ташкент, 1901), с. 246.

¹⁰⁵ См., например, рецензию В. В. Бартольда на книгу Н. П. Остроумова *Исламоведение. I. Аравия, колыбель ислама* (Ташкент, 1910), опубликованную в *Записках Восточного Отделения Русского Археологического Общества*, XX (1912), с. 073–082; переиздано в: В. В. Бартольд, *Сочинения*, (Москва, 1961) vi, с. 333–41.

¹⁰⁶ См. Д. А. Аминов, *Татары Петербурга* (СПб., 1994), с. 22–3.

¹⁰⁷ См.: Е. А. Rezvan. The Qur'an of Petr Stolypin (?), *Manuscripta Orientalia* X/3 (2004).

¹⁰⁸ Подробнее см.: Анас Халидуф, *op. cit.*

¹⁰⁹ Не так давно это издание было воспроизведено в Катаре. Мухаммад Садик ал-Иманкули родился в Казани в семье *муллы*, получил образование в Бухаре и Самарканде, был *имамом* Шестой казанской мечети. При жизни автора в Казани были опубликованы также его словарь *Тарджамат-и руси, фарси ва турки* (Казань, 1909, 1913, 1917), небольшое (в шестьдесят пять страниц) сочинение *Салатин-и Ислам* (1909) и стихотворный сборник *Каса'ид-и латифе*. Ал-Иманкули был репрессирован в ходе сталинских чисток и погиб в тюрьме. Информацию о Мухаммаде Садик ал-Иманкули любезно предоставил мне А. Б. Халидов.

¹¹⁰ Значительная и, возможно, наиболее интересная часть архива Фахретдинова, а также книги его собрания хранятся соответственно в библиотеке и научном архиве СПб ФИВ РАН (ф. 131). За год до смерти Фахретдинов в условиях начала сталинских репрессий выслал книги и документы в Ленинград «для лучшей сохранности». Другие части архива хранятся в Уфе и Казани. О Ризе Фахретдинова см.: *Творчество Ризы Фахретдинова: исследование, материалы* (Уфа, 1996); Г. Б. Хусанов, *Ризаэтдин бин Фахретдин: историко-биографическая книга* (Уфа, 1997) (на башкирском языке).

¹¹¹ Об ал-Хамиди известно немного: родился в Симбирской губернии, учился в казанском медресе Мухаммадийа, одном из главных оплотов джадидов, преподавал в уфимском *мадраса* 'Усманийа, которое находилось в ряду наиболее крупных и прогрессивных мусульманских учебных заведений России. В 1908 г. был избран *имамом* и *мударрисом* в *аул* Йакиши-бай (Уфимская губерния). Информацию об ал-Хамиди любезно предоставила мне Нурия Гараева (Казань). *Тафсир* ал-Хамиди переиздан в Токио в 1950 г.

¹¹² «Казанский фонд» библиотеки СПб ФИВ РАН содержит около пяти тысяч единиц хранения. Это арабграфичные издания и литографии 1800–1931 гг., главным образом на старотатарском языке, служившем литературным языком не только для татар, но и для башкир, отчасти казахов и киргизов. Среди мест издания Астрахань, Бутульма, Казань, Малмалыж, Москва, Оренбург, Самара, Санкт-Петербург, Симбирск, Стерлитамак, Троицк, Уфа и ряд других городов. По составу фонд делится на две части: 1. 1800–ок. 1860, где книги легко систематизируются согласно иерархии традиционной мусульманской учености. 2. Книги, вышедшие в свет

после 1860 г., которым соответствует современная предметная классификация. См.: Я. С. Янбаева, «Татарская часть «Казанского фонда» книг бывшего Азиатского Музея», *Петербургское востоковедение*, VI (1994), с. 328–35.

¹¹³ *Архив СПб ФИВ РАН*, ф. 131, оп. 1, д. 57, л. 65–70.

¹¹⁴ Бигиев публиковал свои работы по Корану и в эмиграции. См. например, *Сарф ал-Кур'ан ал-карим* (Бхопал, 1945). Сообщается, что полный *тафсир* Бигиева был опубликован автором много позже. Если это так, то изучение этой работы следует признать одной из приоритетных задач историков российского ислама. О работах Бигиева, вышедших за границу. см.: А. Хайрутдинов, *Последний татарский богослов (жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигиева)* (Казань, 1999), с. 132–7.

¹¹⁵ М. Бигиев, *Низамат аз-захра* (Казань, 1812).

¹¹⁶ О дальнейшей судьбе перевода известно немного. Уже будучи в эмиграции, Бигиев попытался опубликовать текст, названный им «турецким переводом Корана». По-видимому, эта попытка не увенчалась успехом, хотя сообщалась даже розничная цена издания (Таймас, *idem*. 30–31). Следы этой рукописи следует искать прежде всего в Турции. Подробнее см.: А. Хайрутдинов, *Последний татарский богослов*, с. 77–82.

¹¹⁷ В 1917 г. Кемали становится депутатом Милли Маджлиса, после большевистской революции перебирается в Крым. Сообщается, что в 1926 г. он был связан с симферопольским *муфтийатом*, далее его следы теряются.

¹¹⁸ Дж. Валидов, *Очерк истории образованности и литературы волжских татар (до революции 1917 г.)*, i (Москва — Петроград, 1923), с. 66, 70. (Oxford, 1986, с. 102, 108)

¹¹⁹ РГИА, ф. 777, оп. 5, д. 4 (1900), л. 46, 52.

¹²⁰ *Ibid.*, ф. 821, оп. 8, д. 830, л. 1–3 об.

¹²¹ См.: *ibid.*, л. 5об.–6. См. также письмо Министерства внутренних дел Оренбургскому Магометанскому Духовному Собранию № 468 от 11 марта 1859 г. См. *ibid.*, л. 8–9 об.

¹²² *Ibid.*, ф. 733, оп. 170, д. 970, л. 1–2.

¹²³ *Ibid.*, ф. 776, оп. 2, д. 11, л. 97об.–102об.

¹²⁴ *Ibid.*, л. 99об.–100.

¹²⁵ *Ibid.*, ф. 777, оп. 5, д. 4, л. 83 (1900). См. также: «О запрещении печатать *Келями Шериф Тэфсири* (Толкование Алкорана в двух томах)», *ibid.*, д. 7, л. 11 (1903). Подробнее о мусульманских коллекциях ЦГИА см. в статье Е. А. Серовой, публикуемой в настоящем издании.

¹²⁶ Любопытный факт запрещения таможенной ввоза в Россию рукописи Корана зафиксирован в одном из дел РГИА. Подозрение вызвала ошибка в заглавии: *Кур'ан 'азим* вместо *Кур'ан 'азим*. См. письмо преподавателя персидского языка в Санкт-Петербургском университете француза Ф. Шармуа (1793–1869), которого привлекали в качестве эксперта (*ibid.*, оп. 1, д. 1192 (1833), л. 4).

¹²⁷ А. Е. Крымский, «Семь спящих отроков Эфесских: а) А. Крымский, Общий историко-литературный очерк сказания; б) М. Аттая, А. Крымский, Переводы арабских версий VII–XIII вв.» (Москва, 1914), *Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков*, XIV; И. Ю. Крачковский, «Описание собрания Коранов»; см. также соответствующие главы работ написанных до октябрьской революции 1917 г.: В. В. Бартольд, *Ислам* (Петроград, 1918); *Культура мусульманства* (Петроград, 1918), *Мусульманский мир* (Петроград, 1922).

¹²⁸ А. Е. Крымский, «Суры старейшего периода, перевод с объяснениями»,

Лекции по Корану, читанные в 1905 г. (приложения к *Истории мусульманства*) (Москва, 1905).

¹²⁹ В 1990 г. список был передан из Музея истории Узбекской ССР мусульманской общине.

¹³⁰ Для него «ислам как религия носил и сейчас еще носит, по крайней мере, в глазах самих мусульман, характер угнетенной и защищающей религии», М. С. Султан-Галиев, *Статьи* (Оксфорд, 1984), с. 46.

¹³¹ Халед Багдаш, *Хаула кадайа ат-та'рих ва кадайа ас-са'а* (Дамаск, б. г.), с. 36.

¹³² Опубликовано как: Bigo, *Эслам Milletlerinde dono, edebo, ictimе'о, siyеso mesz'leler tedborler hakkında* (Berlin, s. a.).

¹³³ *Центральный Государственный Архив Средней Азии*, ф. 110, оп. 2, д. 530, л. 32.

¹³⁴ М. Базаров, «Советская религиозная политика в Средней Азии. 1918–1930», *Этнические и региональные конфликты в Евразии. Книга 1: Центральная Азия и Кавказ*, ред. А. Малашенко, Б. Коппитерс, Д. Тренин (Москва, 1997), с. 26–7.

¹³⁵ В качестве образца такого рода литературы можно привести работы Л. И. Климовича, *Коран и его догматы* (Алма-Ата, 1958) и несколько более умеренную *Книгу о Коране, его происхождении и мифологии* (Москва, 1977), основанные во многом на антиисламских статьях автора, опубликованных в 30-х–40-х годах. К весне 1930 г. меры, принимавшиеся государством в отношении религиозных организаций, обострили общественно-политическую ситуацию в стране. В частности, началась массовая эмиграция мусульман Средней Азии в Западный Китай и Афганистан. Это вызвало появление постановления ЦК ВКП(б) «О борьбе с искривлениями партийной линии в колхозном движении» (14.03.1930), в котором содержалось требование «решительно прекратить практику закрытия церквей в административном порядке», что сказалось и на судьбе многих мечетей.

¹³⁶ *Коран*, перев. и комментарии И. Ю. Крачковский (Москва, 1963). См. также: М. Н. Османов, «Достоинства русского перевода Корана, выполненного И. Ю. Крачковским», *Памятники истории и литературы Востока* (Москва, 1986), с. 3–8.

¹³⁷ А. А. Долиннина, *Невольник долга* (СПб., 1994), с. 235.

¹³⁸ А. Fisher, *Der Welt der vorhandenen Koranübersetzung und Sure III* (Leipzig, 1937).

¹³⁹ СПб Филиал Архива РАН, Архив Крачковского, оп. 1, № 203, л. 95.

¹⁴⁰ Источник не указан.

¹⁴¹ *Ibid*, л. 102.

¹⁴² А. Н. Кононов, «Академик Игнатий Юлианович Крачковский (к 100-летию со дня рождения: 1883–1951)», *Известия Академии наук. Серия литературы и языка*, XLII/4 (1983), с. 374–82.

¹⁴³ J. E. Bencheikh, «Sourate al-kahf: neuf traductions du Coran», *Analyses-theorie: Etudes arabes*, III (1980), с. 2–50.

¹⁴⁴ А. Rippin, «Reading the Qur'an with Richard Bell», *Journal of American Oriental Society*, CXII/4 (1992), с. 643.

¹⁴⁵ Н. Морозов, *Христос VI* (Москва—Ленинград, 1930); Е. А. Беляев, *Лекции по истории арабов* (Москва, 1937).

¹⁴⁶ См. например, В. Бартольд, «Коран и море», *Записки Коллегии Востоковедов*, I (1925), с. 106–10; переиздано в: *idem*, *Сочинения*, vi, с. 544–8; W. Barthold, «Zur Frage über die Berufung Mohammeds», *Dr. Modi Memorial Volume* (Bombay,

1930), с. 706–8; переиздано в: «К вопросу о призвании Мухаммеда», *Сочинения*, vi, с. 615–6; К. С. Кашталева, «О термине «atīaʿa» в Коране», *Доклады Академии Наук (Востоковедение)* (1926), с. 56–7; *eadem*, «О терминах ансаба и аслама в Коране», *ibid.*, с. 52–5; *eadem*, «К переводу 77 и 78 стиха 22 суры Корана», *ibid.* (1927), с. 121–4; *eadem*, «К вопросу о хронологии 8, 24, 47 сур Корана», *ibid.*, с. 101–7; *eadem*, «О термине «шахида» в Коране», *ibid.*, с. 117–20; *eadem*, «Терминология Корана в новом освещении», *ibid.* (1928), с. 7–12; *eadem*, «О термине «ханиф» в Коране», *ibid.* (1928), с. 157–62; *eadem*, «Подражания Корану»; И. Н. Винников, «Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии», *Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932*. Сборник статей (Ленинград, 1934), с. 125–46.

¹⁴⁷ И. П. Петрушевский, *Ислам в Иране в VII–XV вв.* (Москва, 1966); А. К. Боровков, *Лексика среднеазиатского тевсиря XII–XIII вв.* (Москва, 196); И. Н. Винников, «Коранические заметки: Коран 96:1–2», *Исследования по истории культуры народов Востока* (Москва—Ленинград, 1960), с. 309–12.

¹⁴⁸ А. В. Авксентьев, Р. Р. Мавмотов, *Книга о Коране* (Ставрополь, 1979); С. И. Джаббаров, *Мифология Корана и ее земные корни* (Ташкент, 1990).

¹⁴⁹ А. В. Малашенко, *Мусульманский мир СНГ*, с. 47.

¹⁵⁰ П. А. Грязневич, «Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.)», *Очерки истории арабской культуры V–XV вв.* (Москва, 1982), с. 75–155; М. Б. Писотровский, *Коранические сказания* (Москва, 1991); См. также: Е. А. Резван, «Коран и коранистика», *Ислам. Историкографические очерки*, ред. С. М. Прозоров (Москва, 1991), с. 7–84; *idem*, «Коран и его толкования», *Хрестоматия по исламу*, ред. С. М. Прозоров (Москва, 1992), с. 7–68; *idem*, «Пророчество и религиозное вдохновение в исламе (к проблеме научной интерпретации феномена пророческих откровений Мухаммада)», *Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии* (Москва, 1992), с. 20–33; *idem*, «История Корана и его изучения», *Коран*, перев. и комментарии Д. Н. Богуславский, с. 517–42.

¹⁵¹ См.: *Московские новости*, №15 (1989), с. 8.

¹⁵² *Ал-Азхар*, апрель 1990, с. 957. Цит. по: Малашенко, *op. cit.*, с. 61.

¹⁵³ *Исламские новости*, 19 ноября 1990 (Махачкала).

¹⁵⁴ *Коран. Перевод смыслов и комментарии В. Пороховой* (Москва, 1993).

¹⁵⁵ См. газету *ал-Халидж* (ОАЭ) от 18.07. 1997. Информация об этом решении Министерства вакфов прошла по каналам ИТАР-ТАСС (См. Абу Даби, 21 июля 1997 г., корреспонденция Виктора Лебедева). *Ал-Иттихад* (ОАЭ) в номере от 8 августа 1997 г. опубликовала целую страницу, где корреспондент газеты поместил интервью с российскими исламоведами, критикующими перевод В. Пороховой.

¹⁵⁶ Imad ad-Din Hatim, «The Russian translations of the Qur'an: From Sablukov to Porokhova», *Tarjuman-i Wahy*, ii/2 (1999), с. 51–83; А. Pakatchi, «An interim report on the Russian translations of the Holy Qur'an», *ibid.*, ii/1 (1998), с. 54–74.

¹⁵⁷ В. Д. Ушаков, *Глубинный смысл*, с. 6, *idem.*, «Какой нужен перевод Корана: канонический или научный», с. 64–76, *Коран в России* (По материалам «круглого стола» «Священный Коран в России: духовное наследие и исторические судьбы») (Москва, 1997), с. 70–75. К сожалению, в России продолжают публиковаться заказные рецензии, высоко оценивающие этот перевод.

¹⁵⁸ Существенным продвижением вперед является новый, во многом пересмотренный вариант перевода Корана М. Н. Османова под редакцией В. Д. Ушакова, опубликованный в 1999 г. московским издательством «Ладомир». Прекрасно офор-

мленная публикация содержит комплексный комментарий, основанный на последних работах отечественных исламоведов. См.: В. Д. Ушаков, «Глубинный смысл открывается постепенно. К выходу в свет перевода Корана, выполненного Мухаммадом-Нури Османовым», *Книжное обозрение «Ex Libris НГ»* от 02.09.1999, с. 6.

¹⁵⁹ Когда книга уже была готова к печати, автору стало известно еще о двух русских переводах Корана. Один из них снова связан с движением «Ахмадийя», второй — выпущен в Германии на спонсорские деньги. Более подробной информацией автор пока не располагает.

¹⁶⁰ *Священный Коран: Арабский текст с русским переводом*, опубликован под покровительством Четвертого Халифа Обетованного Мессии и Главы Ахмадийского Движения в Исламе Хазрата Мирзы Тахира Ахмада (Лондон, 1987); *Коран*, перев. с арабского с комментариями М. Н. Османова (Москва, 1995); *Коран: Священная книга мусульман*, перев. с арабского (и предисловие) Т. А. Шумовский (Москва, 1995). О последнем см.: С. Х. Кямилев, «Интернационализация работы над русскими версиями коранических текстов — объективная задача в условиях Российской Федерации», *Коран в России*, с. 60–61).

¹⁶¹ *Учение священного Корана*, сост. Сейид-Реза Боргеи, Мохаммед Бахонар, Бахрам Тегерани (составитель русской части) (Тегеран, 1978); Саид Абул Ала (Маудуди), *Тафхимул Коран. (Суры: Семейство 'Имрана и Женщины)*, перев. Шах Махмуд (Пешавар, 1987); *idem, Суры Ибрахим, Ал-Хиджр, Пчелы, Перенес ночью* (Пешавар, 1990); М. В. М. Ахмад, *Введение в священный Коран* (Исламабад, 1991); М. Йахья-Пур, *Обучение чтению Священного Корана* (Кум, 1998). *Священный Коран: Антология* (Исламабад, 1991).

¹⁶² *Куран*, перев. Ж. М. Истаев (Алматы—Москва, 1991); см. также И. Агаев, «Коран как явление культуры», вступительная статья к переводу и перевод глав Корана И. Агаева (Баку, 1989), i, с. 170–91; *Куран* М. Х. Гамидов (Махачкала, 1995); *Куръони карим. Узбекча изохли таржима. Таржима ва изохлар муаллифи Алоуддин Мансур* (Ташкент, 1992). Опубликованный в 1992 г. в Ташкенте *Хафтийак шариф* продолжает серию дореволюционных изданий этого типа. В настоящее время А. Б. Халидов готовит татарский перевод Корана.

Ситуацию с переводами Корана на языки народов СНГ тщательно отслеживает журнал *Тарждуман-и Вахй*, издаваемый Центром по переводу Священного Корана (Кум): см. VI/1 (2000), с. 92–4 — узбекский; *ibid.*, с. 114–5 — таджикский; I/1 (1997), с. 60–73; I/2 (1998), с. 75–86; II/1 (1998), с. 47–55; II/2 (1999), с. 135–61 — азербайджанский; III/1 (1999), с. 174 — киргизский; III/2 (2000), с. 103 — грузинский.

¹⁶³ *Туркменистан*, 24.04.1994. Ср. мнение лидера ливийской революции М. Каддафи, согласно которому из Корана следует исключить вводное слово *кул* «скажи». Мне не известно, был ли в Ливии опубликован текст Корана, который бы соответствовал этим пожеланиям. В то же время на существование проблемы как таковой указывает бытующая ныне в Саудовской Аравии поговорка: *куллу-л-машиа-кил мин кул ва Кум* («Все проблемы — от кул и из Кума»). Автор искренне признателен за эту информацию проф. Т. Ибрагиму (Москва).

¹⁶⁴ Что свидетельствует лишь о крайней безграмотности «учителей веры», работающих там.

¹⁶⁵ «А. Битов: между Москвой и Ленинградом», записано М. Котельниковой и А. Сергеевым, *Домовой*, VI (1996), с. 58.

¹⁶⁶ В. Д. Ушаков, *Фразеология Корана* (Москва, 1996).

¹⁶⁷ *Коран. Суры 1, 16–19, 35, 36*, перев. В. Д. Ушаков (Москва, 1998). Этот перевод, который обещает стать серьезным достижением отечественного исламоведения, «вырастает» из редакторской работы автора над текстом М. Н. Османова. Автор использует «эпический стиль», ритмизованную прозу, дает рассчитанные на широкого читателя комментарии с использованием *тафси́ров* ат-Табари и *Ал-Джалалайн*, работ российских исследователей.

¹⁶⁸ М. Архипов, *Таджвид: Облегченные правила* (Казань, 1993); *Священный Коран о человеке, его жизни и бессмертии. Хрестоматия*, вступительная и вводная статьи: муфтий Р. Гайнутдин и Т. Саитбаев (Москва, 1998). Из этой категории работ своим высоким качеством выделяется книга Т. Ибрахима, Н. Е. Ефремовой, *Мусульманская священная история от Адама до Иисуса* (Москва, 1996). Это — краткое и емкое изложение соответствующей мусульманской традиции, равного которому на сегодняшний день не существует не только на русском, но и на европейских языках. Авторы готовят новые работы, связанные с Кораном.

¹⁶⁹ См.: Е. А. Резван, «Коран и коранистика», *Ислам. Историографические очерки* (Москва, 1991), с. 28. Эту точку зрения разделяет и один из наиболее авторитетных исламоведов в сегодняшней России проф. Т. Ибрагим (см. его интервью, опубликованное в *НГ — Религии. Печатное дело* (№ 24/47 от 22.12.1999)). Нельзя не согласиться и со следующими его словами из того же интервью: «Очень жаль, что за дело перевода [Корана. — Е. Р.] берутся непрофессионалы, люди, не владеющие в достаточной степени арабским языком (или вовсе им не владеющие), не имеющие востоковедческого, исламоведческого образования. Делают также попытку перевести Коран в поэтической форме, хотя это целиком противоречит Священной Книге, где сказано, что Коран — это не стихи. Более того, сами эти переводчики не поэты, и стихотворный перевод — это их первый поэтический опыт. Оттачивать перо на тексте Священной книги — богохульство, это неприемлемо ни с научной, ни с этической точки зрения».

¹⁷⁰ Б. Л. Пастернак, «Охранная грамота», *Воздушные пути: проза разных лет* (Москва, 1983), с. 252.

¹⁷¹ Н. Бердяев, *Судьба России* (Москва, 1990), с. 28.

Н. И. Элиасберг

КАВКАЗ В СИСТЕМЕ РАБОТЫ ШКОЛЫ ПО ВОСПИТАНИЮ ТОЛЕРАНТНОЙ ЛИЧНОСТИ

Сегодня к проблеме формирования толерантности личности привлечено большое внимание органов образования, педагогических коллективов школ. Создаются и реализуются многочисленные проекты «Толерантность».

Между тем еще 16 ноября 1995 года в Париже 185 государствами — членами ЮНЕСКО, включая и Россию, была подписана Декларация принципов толерантности. В ней толерантность определена как: «Уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общение и свобода мысли, совести и убеждений. Толерантность — это свобода в многообразии. Это не только моральный долг, но и политическая, и правовая потребность. Толерантность — это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войн культурой мира».

Необходимость последовательного укоренения в российском обществе толерантного сознания и поведения, толерантности к людям, живущим рядом с нами, уважения к другим культурам, обычаям и традициям, острота этой проблемы стали очевидными перед лицом растущего национального экстремизма.

Всеобщая декларация прав человека провозгласила принцип: «Все люди независимо от расовой, национальной и иной принадлежности рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах». Это положение имеет огромное духовное, нравственное, правовое значение для нашей многонациональной России.

Строительство демократического общества невозможно без стабилизации положения в межнациональных отношениях.

Преодоление национального экстремизма, практики разжигания межнационального недоверия и розни, налаживание равноправного сотрудничества всех людей, независимо от национальной принадлежности всех национальностей — это основополагающие задачи строительства демократического государства и гражданского общества в России. Создание оптимальных условий для полноценного и самобытного развития каждого народа, налаживание их творческого взаимодействия во всех сферах общества — вот путь развития многонационального государства, общества.

В многонациональной России не должно быть места экстремизму.

Однако в последнее время российское общество, по праву гордящееся своим решающим вкладом в победу над германским фашизмом, стало свидетелем целого ряда насильственных акций, направленных против представителей нерусских народов.

Опыт развития событий в современной России показал, что роль и значение экстремизма оказались недооцененными. В настоящее время действует множество экстремистских организаций. Одной из таких организаций является стремительно распространившееся по всему миру молодежное течение Skinhead, в основу которого положена идеология нацизма. Молодежный экстремизм, как массовое явление последнего десятилетия нашей жизни, выражается пренебрежением к действующим в цивилизованном обществе правилам и нормам поведения.

Можно привести много горьких примеров проявления национализма и экстремизма у нас в России: нападение в синагоге в Москве, убийство таджикской девочки в Санкт-Петербурге, нападения на темнокожих студентов в Воронеже, Москве и Санкт-Петербурге. К сожалению, на этих преступлениях данный перечень не заканчивается.

Национальный экстремизм опасен не только для жизни отдельных людей. Он направлен на ущемление прав и свобод этнических и религиозных групп, на которые возлагается вина за все подлинные и мнимые проблемы, и, как следствие, провозглашаются цели ликвидации или изгнания представителей той или иной группы.

Особенно экстремизм опасен для такой многонациональной и многоконфессиональной страны, как Россия.

Одним из направлений проявления экстремизма стала национальная нетерпимость по отношению к выходцам с Кавказа, покинувшим свои республики и проживающим на территориях с преимущественно русским населением.

Какими педагогическими средствами школа может способствовать росту доверия к людям с Кавказа, проявлению толерантности по отношению к ним?

Обсуждение этой проблемы стало центральным на прошедшем в конце сентября 2006 года в Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования в рамках проекта «Россия—Кавказ» заключительном семинаре педагогов ОУ нашего города.

Как использовать в учебном процессе и во внеурочной деятельности знания, полученные участниками проекта «Россия — Кавказ» на трех предыдущих семинарах, и материалы подаренных педагогам книг о Кавказе?

В результате осуществления данного проекта педагоги имеют в своем арсенале разносторонние сведения:

— по истории народов Кавказа, о их отношениях с Россией в XVIII–XIX веках;

— о положении народов Кавказа в составе СССР;

— о современной ситуации на Кавказе;

— о традициях, религии, специфике быта и культуры этих народов.

Не подлежит сомнению, что тактичное включение этих сведений в уроки по отечественной истории, обществознанию, литературе будет способствовать расширению культурного кругозора учащихся, лучшему пониманию представителей Кавказа, уважению и интересу к их культуре, традициям.

Этому же будут способствовать, в случае тщательной подготовки, внеурочные тематические конференции «Россия — Кавказ», праздники национальной культуры.

Именно к этим выводам пришли участники предыдущей группы педагогов, ранее участвовавшие в проекте «Россия — Кавказ».

Но достаточно ли этого?

Педагоги, собравшиеся на семинар в сентябре 2006 года, поставили перед собой новую задачу: вписать кавказскую тему в систему работы школы по толерантности.

Для начала, работая в группах, участники обсудили проблему: «Каковы корни национального экстремизма?». Результаты обсуждения были представлены в форме плакатов, вокруг содержания которых развернулась дискуссия.

В итоге был выявлен комплекс причин (корней), определяющих национальный экстремизм. Были выделены исторические, социальные, экономические, политические, этно-культурные, образовательные и психологические факторы, питающие национально-религиозную нетерпимость, проявляющуюся и в отношении представителей народов Кавказа.

Анализ этих факторов показывает, что объектом внимания школы должны быть в первую очередь психологические и образовательные факторы, на нейтрализацию которых направлено формирование толерантности личности.

Далее педагоги — участники семинара рассказали о своем опыте формирования у учащихся толерантности и включения в содержание этой работы кавказской темы. При всем разнообразии представленного опыта, иллюстрирующегося работами учащихся, участники семинара пришли к согласию о том, что последовательное формирование у учащихся толерантности создает благоприятную психологическую основу для доброжелательного отношения к представителям народов Кавказа. В то же время знакомство учащихся с историей, культурой, обычаями и традициями кавказских народов способствует развитию толерантного сознания.

Именно эта позиция участников семинара и представленный ими конкретный опыт легли в основу предлагаемых далее методических рекомендаций.

Известное утверждение «Сон разума рождает чудовищ» определило содержание плаката, подготовленного к олимпиаде по праву командой гимназии № 49 Приморского района (капитан команды Сунгурова Анна). Плакат состоял из двух частей. В первой части на черном фоне был изображен монстр «Ксенофобия», который за ниточки дергал трех человечков. Человечки были разного цвета

кожи, лица злобные, руки сжаты в кулаки. Во второй части плаката изображено солнце, лучи которого пронизывали весь рисунок. Это свет разума, который развеял тьму и прогнал чудовище. А человечки остались, но их уже не дергают за веревочки. Они свободны и веселы, улыбаются и держатся за руки.

Внизу плаката, под рисунками, написанные ребятами стихи:

По цвету кожи и разрезу глаз
Так непохожи многие на нас.
Но разве душам тоже нужен цвет?
Никто не хуже? Где найти ответ?
Пустые фразы не дадут тепла.
Очистим разум от людского зла,
И в небе ясном разольется свет...
Мы все прекрасны — так звучит ответ.

Итак, работу с учащимися 8–9-х и 10–11-х классов по формированию у них толерантности целесообразно начать с обращения к разуму. При этом можно выделить следующие познавательные ступени.

Вначале следует объяснить само понятие «толерантность». Далее обосновать необходимость толерантного поведения для жизни общества и каждого в отдельности человека.

Следует убедить учащихся, что толерантное поведение — проявление нравственной культуры и достоинства личности, а национальный экстремизм выявляет худшие черты в человеке — агрессивность, жестокость, бескультурие, умственную ограниченность и бездуховность.

На примере обычаев и культуры народов Кавказа можно успешно доказать, что самобытность каждого из них достойна внимания и уважения, как и самобытность других народов.

Указанные ступени работы по формированию толерантности личности могут быть органично включены в курсы обществознания для 8-9-х и 10-11-х классов. Возможно также проведение на эту тему специальных внеурочных занятий.

Источниками информации станут словари, международные документы, Конституция РФ, материалы газет, книги. Как показал опыт, сильное впечатление на учащихся оказывают обращенные

к молодежи размышления на эту тему умудренных опытом выдающихся людей.

В первую очередь это «Письма о добром» Д. С. Лихачева, фрагменты из которых предлагаются учащимся.

Из письма седьмого. Что объединяет людей.

Забота — объединяет людей, крепит память о прошлом и направлена целиком на будущее. Это не само чувство — это конкретное проявление чувства любви, дружбы, патриотизма. Человек должен быть заботлив. Незаботливый или беззаботный человек — скорее всего человек недобрый и не любящий никого.

Нравственности в высшей степени свойственно чувство сострадания. В сострадании есть сознание своего единства с человечеством и миром...

Из письма двенадцатого. Человек должен быть интеллигентным.

Интеллигентность — это способность к пониманию, к восприятию, это терпимое отношение к миру и к людям. <...>

... злобная и злая реакция на окружающее, грубость и непонимание других — это признак душевной и духовной слабости, человеческой неспособности жить ...Толкается в переполненном автобусе — слабый, нервный человек, измотанный, неправильно на все реагирующий. Ссорится с соседями — тоже человек, не умеющий жить, глухой душевно. Эстетически невосприимчивый — тоже человек несчастный. Не умеющий понять другого человека, приписывающий ему не только злые намерения, вечно обижающийся на других — это тоже человек, обедняющий свою жизнь и мешающий жить другим. <...>

Приветливость и доброта делают человека не только физически здоровым, но и красивым. Да, именно красивым.

Лицо человека, искажающееся злобой, становится безобразным. <...>

Из письма тринадцатого. Нравственные вершины и отношение к ним.

О каждом народе следует судить по тем нравственным вершинам и по тем идеалам, которыми он живет. Благожелательность к любому народу, самому малочисленному! Эта позиция самая верная, самая благородная. Вообще говоря, любая недоброжелательность всегда воздвигает стену непонимания.

Благожелательность, напротив, открывает пути правильного познания.

Самолет не падает на землю не потому, что он крыльями «опирается на воздух», а потому, что он подсасывается кверху, к небу... В народе самое главное его идеалы.

Большое влияние на учащихя оказывается чтение и обсуждение следующего фрагмента из книги Н. П. Акимова «Не только о театре».

Две точки зрения

Среди людей, одновременно живущих на нашей планете, существует много способов воспринимать мир, определять свою роль в этом мире и свои отношения с другими людьми.

Из них два способа, диаметрально противоположных, могут оказаться решающими в будущей судьбе человечества.

Эти две разные точки зрения определяют и личное поведение человека, и его позиции в политике, искусстве и общественной жизни.

***Первая точка зрения.** Я люблю людей и хочу, чтобы как можно большому количеству людей жилось хорошо. Я хочу и стремлюсь к тому, чтобы и другие люди так думали.*

Мне нравится, что люди не похожи друг на друга, что их много и они разные. Мне хочется узнать, что они думают про вещи, которые меня интересуют, и чем больше разных точек зрения я узнал, тем полнее и яснее для меня делается моя точка зрения.

Хороший член общества, не реализующий мои вкусы в области живописи, музыки, сорта шоколада и вида спорта, не только не раздражает меня, но, наоборот, внушает мне любопытство и симпатию.

Если сам я сплю на правом боку, то человек, спящий на спине, мне не враг.

Если для меня существуют только блондинки, то я рад, что на свете есть и брюнетки, без них блондинки не были бы так прекрасны.

И то, что среди великого множества людей (если посмотреть на них внимательно) не найти двух одинаковых, — меня очень радует.

Но вместе с тем все это любимое мною разнообразие ограничивает меня одним строгим условием. Дорогие люди! Выделяйте свою индивидуальность, развивайте свои личные вкусы, но так, чтобы это было безопасно для окружающих! Так, чтобы ваша самобытность не мешала вам быть хорошими членами общества.

Поэтому никакого пиетета во мне не встретит насильник, убийца, клеветник и эгоист, даже если они действуют «бескорыстно», только подчиняясь искренним склонностям.

Поэтому я, при всем желании быть терпимым, никогда не приму и не соглашусь со второй, тоже популярной точкой зрения.

***Вторая точка зрения.** Я страстно хочу, чтобы мне жилось хорошо!*

Ввиду физической невозможности прожить одному, я мирюсь с фактом существования и других людей. Но их всегда и везде оказывается больше, чем мне бы хотелось.

Поэтому мне постоянно хочется ограничить тот круг людей, с которыми я вынужден общаться.

Если нельзя так сделать, чтобы хорошо было мне одному, то пусть уж будет хорошо моей семье. По крайней мере, я буду видеть вокруг себя довольные лица.

Если мое благополучие невозможно без процветания того места, где я работаю, командую, торгую, — черт с ним, пусть процветает и оно, но только оно одно!

Если я вынужден установить какие-то отношения с человечеством, то, на худой конец, пусть считается хорошим и мой народ, но только он один и на посярмление всем другим.

Если у меня появился свой взгляд на вещи, это переполняет меня такой гордостью, что я требую, чтобы он разделялся всеми. Мне бы хотелось, чтобы все люди были, как близнецы, похожи друг на друга, тогда мне было бы легче их не замечать.

Чужая точка зрения на любой вопрос меня раздражает, потому что она не моя. А если говорить искренне, то и потому, что я боюсь ее: а вдруг она окажется правильнее?

Если я занимаюсь живописью, меня бесит, что другие пишут картины иначе. А если при этом они, другие, еще и имеют успех, то я рассматриваю их занятие как подкоп лично против меня.

Если я пою басом, то тенор — это вообще не человек.

Если я не люблю брюнеток, то любить их могут только идиоты!

Все, кто говорят на другом языке, чем я, имеют другой цвет кожи, волос — вызывают во мне искреннее презрение.

Каждый, кто знает или понимает что-нибудь такое, чего я по своему развитию и образованию даже и не обязан понимать — мой враг.

Он нарочно это понимает, чтобы поставить меня в неловкое положение.

... А гадостей я жду со всех сторон, так как человечество вообще не внушает мне доверия.

Первая точка зрения, на которой, к счастью, стоит большинство людей, рождает демократию, борьбу за справедливое устройство жизни на земле...

Вторая точка зрения стремится к порабощению, к эксплуатации, к фашизму. Еще немало людей на земном шаре исповедует ее и сегодня.

И все-таки их меньшинство!

Представители первой точки зрения твердо верят, что, как говорит народная мудрость, ум хорошо, а два лучше.

Что общение между людьми — великая сила, умножающая возможности каждого человека.

Что общение между народами увеличивает силы каждого народа. Естественно любить свой народ из-за общности языка, обычаев, исторической судьбы. И так же естественно с любовью и интересом познавать культуру других народов и брать от нее все ценное и нужное для себя.

Обратите внимание, как жадно воспринимает настоящий художник чужое искусство и как от этого расцветает его собственное.

Разве помешало Дюреру и Гольбейну стать великими национальными художниками Германии их глубокое знание итальянской живописи?

И разве лучший знаток западноевропейской литературы своего времени — Пушкин не стал великим национальным русским поэтом?

То, что мы наблюдаем на судьбах отдельных художников, действительно и для целых народов.

Нет такого народа, который в какой-либо области не был сильнее других народов и у которого нечему было бы поучиться. <...>

К характеристике двух полярных точек зрения, о которых выше сказано, можно добавить, что первая основана на знании, даже если оно интуитивно, даже если иногда это только честное стремление к знанию.

И вторая — на невежестве, даже если это невежество украшено дипломами университетов и учеными степенями.

С древнейших времен в характере человека заложена привычка опасаться неизвестного и недружелюбного отношения к незнакомому.

Если бы можно было дать человечеству совет, и притом по сказочным законам — только один совет, полезный для каждого и для всех вместе, то лучшим советом было бы — знать!

И чем больше узнают люди правды о других, о соседях — близких и далеких, чем больше почувствуют они душу близких и далеких, тем скорее найдут они те формы существования, которые не будут периодически ставить под сомнение самую возможность пребывания человечества на нашей планете!

О некоторых позитивных результатах работы с учащимися 8-х–11-х классов по проблеме толерантности, в результате обращения к их разуму свидетельствуют следующие размышления на заданную тему.

Учащиеся 628 школы

О толерантности

Толерантность. Что это? Новомодное течение или необходимость? В последнее время мы достаточно часто стали слышать этот термин в СМИ. В русском языке слово «толерантность» относительно новое, и четкого, однозначного толкования этот термин не имеет.

Но мы приведем примеры толкования этого слова в других языках. *Tolerancia* (испанский) — способность признавать отличие от своих собственных идей или мнения; *tolerance* (французский) — отношение, при котором допускается, что другие могут думать или действовать иначе, нежели ты сам; *tolerance* (английский) — готовность быть терпимым, снисходительность; *kuan rong* (китайский) — позволять, принимать, быть по отношению к другим великодушным; *tasamul* (арабский) — прощение, снисходительность, терпение, расположенность к другим; терпимость (русский) — способность терпеть что-то или кого-то, быть выдержанным, выносливым, стойким, уметь мириться с существованием чего-либо, кого-либо, считаться с мнением других, быть снисходительным. Итак, все эти определения можно свести к одному — толерантность, так или иначе, это терпимость, терпимость к людям, к другим культурам, обычаям и традициям.

Как часто вы ловили себя на мысли о том, как вам не симпатичен человек, делающий что-то непривычное, с вашей точки зрения. Довольно типичная картина, сидящие на корточках, к примеру, на автобусной остановке, мужчины. Кого-то это может раздражать. Между тем, у тюркоязычных народов, башкир, татар, казахов беседовать по правилам традиционного этикета не принято, мужчины даже встретившись на улице присаживаются на землю или на корточки.

«Этнические различия проявляются в том, как люди одеваются, как они едят, в их излюбленных позах, хотя все люди на земле, одеваются, едят, стоят и сидят», — отмечал известный российский этнограф С. А. Артонов. Эти различия и есть проявление разных культур, обычаев и традиций. Есть такие ритуалы приветствия, традиции гостеприимства, разные традиции в воспитании детей, взаимоотношения их с родителями, взаимоотношения между мужчинами и женщинами. Однако при всем этом бесконечном многообразии существуют универсальные принципы отношения Человека к Человеку, вне зависимости от национальной или культурной принадлежности.

Итак, обращение к разуму ... но достаточно ли этого, для того, чтобы знания, информация превращались в убеждения и определяли толерантное поведение.

Опыт свидетельствует, что необходимо педагогически выверенное, психологически точное воздействие на чувства учащихся. Одно из направлений — сообщение конкретных фактов о совместной борьбе народов нашей страны (включая и кавказские народы) за свободу и независимость нашей Родины в годы Великой Отечественной войны. Сильное впечатление на школьников вызывает рассказ

о бесчеловечной депортации народов Кавказа — преступлении сталинизма.

Вызывают возмущение и отвращение сообщения о преступлениях молодежных националистических групп.

Приведем одно из стихотворений, написанных непосредственно под влиянием таких чувств.

Баранов Д., гимназия № 107

Жил-был на свете человек,
Был семьянин достопочтенный,
Не убил бы мухи он вовек,
Всегда был вежлив непременно.
И вот он как-то шел домой,
Уставший, видимо, с работы,
В душе доволен был собой —
Купил в подарок дочке тортик.
Ничто беду не предвещало,
Прекрасен был весенний день.
А солнце ярко освещало
Младого человека тень,
Что шел навстречу, хмуря брови,
Узрев не тот овал лица, чуть-чуть раскосые глаза,
Узрев иной чуть примесь крови,
Религию, что не своя.
Не стал он задавать вопросов,
Напал, избил и убежал.
На тротуаре в луже крови
Измятый тортик лишь лежал.

Третьим необходимым компонентом формирования толерантности является организованная педагогом деятельность. В частности, система игр и тренингов, в процессе которых учащиеся накапливают опыт доброго общения, взаимопомощи, взаимопонимания. Нередко сами по себе такие игры и тренинги незатейливы, но, складываясь в целостную систему, они дают положительный результат, а в полиэтнических классах они особенно важны. В качестве примера приведем описание одной из таких игр.

Игра «Ворота друзей»

На основе известной игры «Ручеек» или «Воротики» разработана новая игра, целью которой является развитие дружеских отношений в классе, улучшение настроения ее участников.

Порядок проведения игры

Шаг первый. Все участники игры попарно образуют «воротики» и выстраиваются в затылок друг другу.

Шаг второй. Воротики разворачиваются таким образом, чтобы образовался своего рода круглый коридор, вход в который находится против выхода из него.

Шаг третий. Перед всеми игроками, образующими воротики, ставится задача: каждому, кто войдет в их ворота, сказать доброе слово.

Шаг четвертый. По очереди, начиная с первых воротиков, учащиеся разнимают руки и по одному вступают в коридор друзей. Медленно двигаясь от одних воротиков к другим, в каждом получая доброе слово, они проходят весь коридор и вновь образуют воротики, теперь завершающие коридор друзей.

Игра заканчивается, когда через коридор пройдут все участники.

Шаг пятый. Аплодисменты ставят последнюю точку в игре.

Содержание

<i>В. В. Латин.</i> Кавказская война	3
<i>В. В. Латин.</i> Национальные формирования в кавказской войне XVIII–XIX вв.	52
<i>В. А. Дмитриев.</i> Адамы и шариат у кавказских горцев	71
<i>В. А. Дмитриев.</i> Геокультурное районирование Кавказа: Западный Кавказ	93
<i>Ю. Ю. Карпов.</i> Дагестан старый и новый. Очерк социальной культуры и истории	128
<i>Е. А. Резван.</i> Коран в истории России (рукописи, издания, судьбы)	193
<i>Н. И. Элиасберг.</i> Кавказ в системе работы школы по воспитанию толерантной личности	259

Р 76 Россия и Кавказ — *прошлое и настоящее*. История, обы-
чай, религия. Сб-к. — СПб.: ЗАО «Журнал „Звезда”», 2006. —
272 с.

ISBN 5-7439-0099-X

Сборник «Россия и Кавказ — *прошлое и настоящее*. История, обы-
чай, религия» дает возможность читателю познакомиться с историей при-
соединения Кавказа к Российской империи, с основополагающими веро-
ваниями и обычаями народов Кавказа, с современным положением в Да-
гестане, истоками этого положения. Особое место занимает очерк,
посвященный многовековой истории Корана в России.

Несомненное практическое значение в деле воспитания молодежи имеет
завершающая сборник работа проф. Н. И. Элиасберг «Кавказ в системе
работы школы по воспитанию толерантной личности».

Сборник ориентирован в первую очередь на учителей-гуманита-
риев.

ББК 84.Р7

РОССИЯ и КАВКАЗ — *прошлое и настоящее*

Истории, обычаи, религия

Сборник

Менеджер издания *В. В. Рогушина*

Редактор *Я. А. Гордин*

Корректор *Н. В. Виноградова*

Верстка *С. А. Шараев*

Издательская лицензия ЛР 02412 от 20 июля 2000 г.

Подписано в печать 22.11.06.

Формат 60x88 ¹/₁₆. Гарнитура Таймс.

Печать офсетная. Печ. л. 17. Усл. печ. л. 18,5.

Тираж 1000 экз. Заказ № 202.

Издательство журнала «Звезда»
191028, Санкт-Петербург, ул. Моховая, 20

Отпечатано с оригинал-макета
в ИПК «Бионт»

199026, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 86

Одним из неперенных условий межнационального мира является глубокое и объективное знание друг о друге. Нет сомнения, что именно отсутствие такого знания далеко не в последнюю очередь стало причиной российско-кавказской трагедии 1994 — начала 2000 года.

В аннотации к первому сборнику, вышедшему в 2003 году, было сказано: «Слишком многие драматические события последних лет были результатом исторического, этнографического, психологического незнания, чтобы пренебрегать возможностью просветительского воздействия на общественное сознание наших сограждан».

Все это актуально и сегодня.

Несмотря на кажущуюся стабилизацию положения в Чечне ситуация на Кавказе далека от идеальной.

Предлагаемый читателю сборник продолжает просветительскую программу, ориентированную на учителей-гуманитариев, реализуемую редакцией журнала «Звезда» совместно с Международным благотворительным фондом им. Д. С. Лихачева и Санкт-Петербургским Гуманитарным педагогическим центром «Гражданин XXI века».

Взаимоотношения России и Кавказа испокон века окутаны мифологическим туманом. После окончания Кавказской войны, когда стали появляться первые монографические работы на эту тему, авторы прежде всего сетовали на невежество публики.

«Эта страница русской истории нам, русским, или вовсе неизвестна, или известна слишком слабо», — писал уже в начале XX века профессор П. И. Ковалевский.

Приблизительно то же самое утверждал в предисловии к своей книге «Шестьдесят лет Кавказской войны» в 1860 году генерал и мыслитель Р. Фадеев.

Ему вторил полковник Д. Романовский, читавший курс публичных лекций о Кавказе в том же году.

При этом все первые исследователи российско-кавказской проблематики декларировали и еще одно чрезвычайно важное положение — российско-кавказская история есть отнюдь не только военная история.

«Кавказ! Какое русское сердце не отзовется кровной связью и с исторической, и с умственной жизнью нашей родины...».

Так начинал рассказ о присоединении Кавказа к Российской империи генерал В. А. Потто, автор монументального труда «Кавказская война. От древнейших времен до Ермолова».

Но для того чтобы сегодня ощутить эту многообразную связь, гражданам России необходимо не только историческое знание, не только предание о боевых подвигах с той и с другой стороны, но и ясное представление о культуре, быте, религии народов Кавказа.

Эту просветительскую функцию выполнял первый сборник. Ее продолжает и второй сборник, ориентированный главным образом на современную ситуацию, вырастающую из недавнего и далекого прошлого.